

Theodor Nikolaou (Hg.)
in Zusammenarbeit mit
Konstantin Nikolakopoulos und Anargyros Anapliotis

Ost- und Westerweiterung in Theologie
20 Jahre Orthodoxe Theologie in München

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

ISBN 3-8306-7230-6

© EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien - 2006 - www.eos-verlag.de

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

Printed in Germany

Die Ikone der heiligen Apostel Petrus und Paulus auf dem Deckblatt stammt aus der Kathedrale der Entschlafung Mariens in Moskau

Les expressions christologiques «double par nature» et «Christ invincible dans la nature vain- cue» de Romanos le Mélode par rapport à leur perspective antihérétique

de Ioannis Kourembeles, Thessalonique

Le propos de cette étude est de faire connaître une expression christologique spécifique de Romanos le Mélode et de l'éclaircir par rapport à sa perspective antihérétique. Il s'agit d'une expression qui, même si elle fut mentionnée par plusieurs chercheurs de Romanos, ne fut pourtant jamais convenablement attaquée et ne fut jamais examinée dans le but de scruter sa problématique antihérétique. C'est un sujet important, car on constate plus clairement la mise en relief de la compréhension orthodoxe du 4^e Concile Oecuménique par un hymnographe du 6^e siècle, lequel s'intéressait à mettre en avant les intérêts oecuméniques et l'expression théologique soutenue par l'empereur Justinien¹.

Tout d'abord, on doit mentionner que Romanos et sa Christologie furent considérés comme favorablement disposés envers le Monophysisme et les préférences de la terminologie christologique de Sévère. Ce n'est pas par hasard que A. de Halleux, en évaluant la terminologie christologique de Romanos, pensa que cet hymnographe exprimait une « monophysisme laïque », voulant certainement expliquer la relation entre la Christologie de Romanos et celle de Sévère d'Antioche. Cette évaluation et la caractérisation qui en résulte pour Romanos semblent être adoptées par des chercheurs plus récents². A. de Halleux essaya en plus de justifier son opinion en disant que le poète n'utilise pas le terme « nature » pour exprimer l'humanité du Christ et proposa cet élément comme preuve que Romanos insistait surtout sur la divinité du Christ.

G. de Matons³ adopta ce raisonnement dans ses derniers ouvrages, considérant que Romanos né fut pas en fait adversaire au Monophysisme⁴. Dans la même perspective,

¹ Voir I. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, Thessalonique 1998 (thèse), p. 52 et suiv.

² Voir par exemple L. van Rompay, *Romanos le Mélode. Un Poète Syrien à Constantinople*, dans *Early Christian Poetry (A Collection of Essays)*. Publié par J. den Boeft et A. Hilhorst (VigChrSuppl.), Leiden-New York-Köln 1993, p. 282-296, ici p. 295.

³ Pour plus de détails, voir I. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, Thessalonique 1998, p. 63 et suiv.

deux exemples des vers où le terme « nature » est utilisé pour l'humanité (15β² et 288⁸)⁵, furent mis en doute pour leur origine non seulement par G. de Matons mais aussi par des éditeurs antérieurs du Mélode⁶. La chose la plus importante est que ces cas furent interprétés à la base de fausses évaluations. Ici, on s'occupera exactement de cette terminologie technique de Romanos pour des raisons expliquées ci-dessous.

Dans une autre étude sur *la Christologie de Romanos le Mélode* nous avons prouvé que le poète nous rend clairement avec plusieurs schémas christologiques⁷, et non avec une terminologie technique spécifique, ce qu'il nous dit en utilisant l'expression technique christologique « double par nature » au vers 15β2. C'est un argument important qui nous permet de rejeter l'opinion selon laquelle nous devons utiliser la terminologie technique pour démontrer le dyophysisme de Romanos. Par conséquent, même si nous acceptions l'hypothèse de G. de Matons qui soutient que les vers cités auparavant n'appartiennent pas à Romanos, le premier vers parce qu'il se trouve dans un kontakion dont la paternité⁸ n'est pas sûr et le deuxième parce qu'il est entre obèles⁹, cette hypothèse n'endommagerait pas le dyophysisme de Romanos. Au contraire le discours dyophysite, sans utilisation de terminologie technique, justifie le fait que Romanos évita l'expression christologique technique puisqu'elle ne rendait pas service à son propos poétique. On insiste sur ce point car, comme on l'a dit, le critère dogmatique sur lequel G. de Matons fonda ses évaluations est que Romanos suivrait le modèle monophysite puisqu'il évita la terminologie dyophysite. C'est sur ce critère dogmatique, en effet, qu'il basa sa pensée et son argumentation afin de relier Romanos au Monophysisme sévérien.

Le but de notre recherche dogmatique est de prouver que l'opinion de G. de Matons est erronée même au point de vue de la terminologie technique puisque l'éditeur français jugea sévèrement sur le principe que Romanos ne présentait pas une polémique antimonophysite digne de la problématique dogmatique de l'époque. Il en résulte qu'il lui était impossible d'admettre la relation directe qui existait entre les vers contenant le terme « nature » et l'humanité du Christ. Afin de caractériser, alors, la manière d'évaluation christologique de G. de Matons, qui, comme on l'a déjà signalé, adopta finalement dans ses interprétations, concernant le caractère christologique des kontakions du Mélode, les évaluations dogmatiques de A. de Halleux, on devait tout d'abord

⁴ Voir G. De Matons, Aux origines de l'hymnographie byzantine, Romanos le Mélode et le kontakion, dans *Liturgie und Dichtung, Ein interdisziplinäres Kompendium (I), Historische Presentation*, St. Ottilien 1983, p. 435-463.

⁵ Nos références aux vers des kontakions de Romanos sont basées à l'édition des P. Maas-C. A. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica*, vol. I (Genuina), Oxford 1963 et vol. II (Dubia), Berlin 1970.

⁶ Voir également I. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, Thessalonique 1998, p. 129. D'ailleurs, R. J. Schork pense que Romanos se réfère clairement à l'erreur monophysite seulement au vers 15β2 (voir *Sacred Song from the byzantine Pulpit: Romanos the Melodist*, University Press of Florida, 1995, p. 18).

⁷ Voir I. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, Thessalonique 1998, p. 200 et suiv.

⁸ G. De Matons, Aux origines de l'hymnographie byzantine, Romanos le Mélode et le kontakion, dans *Liturgie und Dichtung, Ein interdisziplinäres Kompendium (I), Historische Presentation*, St. Ottilien 1983; *Hymnes* vol. I-V, 1964-1981 (SC 99, 110, 114, 128, 283), et plus particulièrement vol. III, p. 145, p. 181, p. 194, p. 217 (renvoi 1). Voir aussi K. Mitsakis, *Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία*, vol. I, Athènes² 1986, p. 416 et suiv., p. 453.

⁹ Voir G. De Matons, Aux origines de l'hymnographie byzantine, Romanos le Mélode et le kontakion, dans *Liturgie und Dichtung, Ein interdisziplinäres Kompendium (I), Historische Presentation*, St. Ottilien 1983, vol. IV, cité plus haut, p. 444, renvoi 2, p. 506, renvoi 1.

souligner que ces deux chercheurs considèrent que Romanos n'utilise pas le terme « nature » pour l'humanité du Christ¹⁰. C'est à partir de cette perspective unilatérale que l'éditeur français évalua les exemples des vers de Romanos cités auparavant, en ne « permettant pas » à personne de s'intéresser à cette expression spécifique du grand poète. Bien que ces vers révèlent leur importance anti-hérétique, finalement ils furent rejetés comme insignifiants du point de vue dogmatique.

Sans prendre en considération que ces estimations n'acceptent pas le fait que le dyophysisme puisse être exprimé sans terminologie technique, on ne peut pas remettre au hasard que même si G. de Matons douta les vers cités ci-dessus (15β2 et 28δ8), pourtant ce sont ceux qu'il en discute théologiquement avec le plus grand intérêt ! Il dégrade ces vers en insistant sur un soi-disant monophysisme de Romanos. Toutefois, s'il croyait vraiment que ces expressions n'appartenaient pas à Romanos il ne lui aurait pas été nécessaire d'y insister. Notre but sera, alors, d'éclaircir leur perspective anti-hérétique, soulignant simplement que G. de Matons s'y arrête pour les dégrader du point de vue de leur rigueur théologique et pour montrer qu'il reste fidèle à son jugement théologique. Si on voulait ajouter un argument plus fort afin de dénoncer le point de vue erroné de G. de Matons selon lequel Romanos n'exerce pas de polémique antisévérienne, il suffirait de mentionner un kontakion spécifique où le patriarche antichalcédonien fut présenté et condamné en tant que « ennemi de la croyance orthodoxe »¹¹. Contrairement à ce qu'on pensait jusqu'à nos jours, on se doit de noter que les estimations, qui montraient premierment que Romanos fut favorablement disposé envers le sévérianisme et que deuxièmement il y avait un manque de polémique contre le monophysisme dans ses kontakions, ne sont pas valables¹².

Voyons la terminologie du vers (15β2) où Romanos avec l'expression « il agit (le Christ) toujours en existant de double nature » nous place au centre même de la problématique de son époque. Il est connu que l'expression « double par nature » était bien-aimée au sermon des théologiens d'Antioche et particulièrement au celui de Nestorius¹³. A l'époque de Romanos cette expression était sévèrement critiquée par Sévère d'Antioche, lequel refusa en plus d'accepter la formule « deux natures » ou « dans double nature » et exprima son opposition au terme chalcédonien qu'il considéra comme un terme nestorien à cause de l'identification des termes *nature* et *hypostase* dans la Christologie. C'est-à-dire que l'expression « dans deux natures » signifia pour lui la division du Christ en deux hypostases (personnes). Afin que Sévère fasse usage de sa polémique antichalcédonienne, il prétendra que Cyril d'Alexandrie rejeta l'opinion de Nestorius selon laquelle Jésus est « double par nature »¹⁴.

Au contraire, Romanos le Mélode en utilisant l'expression citée auparavant ne rejette pas la terminologie dyophysite tout simplement parce que Nestorius l'utilisa. Ce qu'on observe tout d'abord est que Romanos combine harmonieusement les expressions bien-aimées des théologiens antiochiens, qui insistèrent sur les deux natures du Christ,

¹⁰ Voir G. De Matons, *Hymnes*, vol. IV, cité plus haut, p. 506, renvoi 1.

¹¹ Voir I. Kourembeles, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της εκκλησίας*, vol. I, Thessalonique 2002, p. 173 et suiv.

¹² Voir I. Kourembeles, *Η Χριστολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η σωτηριολογική σημασία της*, Thessalonique 1998, p. 114 et suiv.

¹³ Voir également F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Hale 1905, p. 280-1; G. Mpembis, *Συμβολαί εις την περι Νεστορίου έρευναν*, Athènes 1964, p. 140.

¹⁴ Épître 2, To Sergius the Grammarian, dans I. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 181.

et l'intérêt particulier que Cyril porta sur *la Christologie unitaire*. En même temps il combattit *la Christologie divisive* de Nestorius. Par l'expression technique ci-dessus (il agit toujours en existant de double nature) qu'on est en train d'examiner, on comprend clairement cette perspective oecuménique, que Romanos mit en avant d'une manière très créative, même sans utiliser de terminologie technique. On sait, alors, que le grand poète n'hésita pas à développer des schémas christologiques qui furent utilisés par Nestorius lui-même¹⁵. Pourtant il le fit jusqu'au point qu'il pouvait s'en servir pour faire passer par l'intermédiaire de ces schémas la *Christologie unitaire* (elle accentue l'unité de la personne) de Cyril d'Alexandrie. C'est ce qu'il devait faire en tant que défenseur néochalcédonien du 4^e Concile de son époque, afin de s'opposer à l'interprétation nestorienne et à la négation antinestorienne du 4^e Concile Oecuménique. C'est ainsi qu'il se comporta dans le cas ci-dessus où il s'exprima avec une terminologie spécifique technique, dans l'intention de supporter l'expression dyophysite de Chalcedoine de manière antinestorienne. Malheureusement, Sévère comprenait cette expression de manière nestorienne.

Le raisonnement de Sévère d'Antioche et la signification des expressions de Romanos

Afin d'expliquer clairement la problématique du Mélode, on se refera sommairement à la réaction de Sévère d'Antioche contre la liaison de Cyril d'Alexandrie avec le dyophysisme. En plus, on verra la réaction de Sévère en ce qui concerne la terminologie technique dyophysite et particulièrement l'expression qui dicte que Jésus est *double par nature*, parce qu'il attribue cette formule à Nestorius:

« On n'a pas deux Christs ni deux fils. Il n'y a pas premier et deuxième Christ pour nous, ni outre et outre, ni même outre et outre fils, mais un seul qui est *double* non par rapport à la valeur mais par rapport à *la nature* »¹⁶.

Sévère, certainement, rapporte de telles données afin de les juger négativement et de rejeter leur terminologie dyophysite provenant de la Chalcedoine, qu'il associe à la terminologie de Nestorius. Par conséquent, Romanos, en tant que théologien néochalcédonien¹⁷, n'hésita pas à utiliser une expression dyophysite que Nestorius avait utilisé, puisque simultanément il élucida que une personne et sujet agissant n'est autre que le Verbe de Dieu lui-même. La base de l'expression de Romanos est la distinction des termes *nature* et *hypostase* dans la Christologie et la primauté ontologique du Verbe en tant que personne qui garantie l'union de deux natures du Christ. Avec cette expression Romanos montre qu'il est tout à fait sûr de sa Christologie néochalcédonienne. Evidemment il pensait que son expression (théologique-mathématique)¹⁸ pouvait très

¹⁵ Voir I. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, Thessalonique 1998, p. 200 et suiv.

¹⁶ Contra Grammaticum, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (=CSCO)* 102, p. 65. Pour l'expression «double par nature» voir également F. Loofs, *Nestoriana*, cité plus haut, p. 273 et suiv. («ἀλλ' ἐπειδήπερ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ διπλοῦς ἐστὶ τὰς φύσεις, ἐγέννησε μὲν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἐγέννησε τὴν ἀνθρωπότητα, ἥτις ἐστὶν υἱὸς διὰ τὸν συνημμένον υἱόν»).

¹⁷ Pour le néochalcédonisme voir I. Kourembeles, *Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, *Orthodoxes Forum* 12 (1998) 187-214.

¹⁸ Pour l'utilisation des nombres dans la Christologie de Justinien voir P. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451- 553)*, Leiden 1979, p. 159-60.

bien accompagner (explicitement) la phrase – antisévérienne à coup sûr ou en faisant l'effort d'expliquer la pensée théologique de Sévère – que Cyril d'Alexandrie écrit dans son épître contre Nestorius « (car) il n'est pas double l'un seul et même Christ »¹⁹. En effet, cette attitude négative de Cyril s'oppose à l'illusion nestorienne sur l'existence de deux personnes dans le Christ. Cyril par son expression insiste sur la double manière (physique) d'être d'une seule et même personne, c'est-à-dire le Verbe de Dieu incarné. Cette expression, dont le langage reflète l'analyse du dogme sur l'*enypostasie* de la chair dans le Verbe de Dieu, est déjà connue de la tradition alexandrienne, même avant Cyril, avec des expressions comme celle d'Athanase le Grand qu'on cite ci-dessous :

« Dieu était vrai à la chair et il était vrai chair était-il au Verbe. C'est pourquoi par ses oeuvres il reconnut soi-même en tant que Fils de Dieu et son Père. A partir des passions de sa chair il montrait qu'il portait un vrai corps qui était le sien »²⁰.

On sait que Sévère fut accusé parce qu'il refusait de distinguer les actions de la nature bâtie et non bâtie et soutenait la pensée d'une action entière²¹. Il est vrai que Sévère, l'opposant du dyophysisme de Chalcedoine, pensait : « *Etenim idem esse unum et duo, ex impossibilibus est...* »²² et « *... recusamus duplicem dicere Christum* »²³. Il vaut la peine de mentionner ici comme exemple que Sévère, à partir de l'expression « (car) il est double » de Grégoire Nanzianien²⁴, dit à Serge le Grammatiste que cette expression n'est pas nestorienne puisque, comme il prétend, on ne reconnaît pas que le Fils est *double par nature ou par hypostase* mais on comprend 'un des deux'²⁵. Par cette réponse on comprend clairement que Sévère identifie la nature et l'hypostase dans la Christologie. C'est pour cette raison que *double par nature* signifie pour lui *double par hypostase*. Le patriarche antichalcédonien en ignorant une pratique christologique qui fut utilisée par des pères comme Proklos de Constantinople²⁶, longtemps avant Chalcedoine, n'utilise pas la distinction des termes *nature* et *hypostase* dans la Christologie.

¹⁹ Voir *Cyrill d'Alexandrie*, Cyrilli ad Nestorium excommunicatione: PG 77, 116A: « Οὐ γὰρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, ἀλλ' ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἐνότητά τὴν ἀμέριστον συνηγμένους... καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἁμφοῖν ».

²⁰ Eiusdem contra Arianos oratio Tertia: PG 26, 412A. D' ailleurs, l' expression d' un Cappadocien, qui faisait face à l'illusion arienne et mettait Christ à parler (en tant que Verbe de Dieu) de la manière suivante est très important: « Εἰ (γάρ) ἐγὼ ζῶν μὲν ἐν σαρκὶ τὸν Λάζαρον ἤγειρα, τὴν Ἰαείρου θυγατέρα, τὸν παῖδα τῆς χήρας, ἀποθανόντων δὲ πάλιν ἐν σαρκὶ ὑπὲρ τοὺς πεντακοσίους νεκροῦς ἐκ τῶν τάφων ἐσκόλευσα » [Voir Λόγος τῷ ἁγίῳ Σαββάτῳ, dans: Corpus Christianorum Series Graeca (=CCSG) 3, p. 151]. De manière tout à fait erronée, alors, A. Vine (An Approach to Christology: The Bazaar of Heracleides, London 1948, p. 157, p. 457) pensa que la Christologie divisive de Nestorius s'approcha de la théorie non fondée (voir G. Mpembis, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν, Athènes 1964, p. 255, renvoi 6). On pense que si quelqu'un veut constater la contribution de Nestorius, il peut la rechercher au fait que c'est à partir de sa terminologie que les théologiens orthodoxes ont développée et clarifié leur terminologie correctement.

²¹ Voir *Moine Eustathe*, Epistola ad Timotheum Scholasticum: De duabus naturis adversus Severum: PG 86, 924CD.

²² *Severius Ant.*, Contra imp. Gram., Or. II 12, dans CSCO 112, p. 92, 1.

²³ *Severius Ant.*, Contra imp. Gram., Or. III 2, cap. 23, dans CSCO 102, p. 17, 10-14. Voir également Ad Nephaliium, CSCO 120, p. 26: « Videas clare quomodo dixerit: "τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ", non autem "τὰ ἐν οἷς ὁ Σωτήρ ἡμῶν". Nos enim ex duabus naturis dicimus Emmanuelem, non autem in duabus naturis illum esse credimus: alia enim natura est divinitas et alia humanitas; at, proclamata unione, unus ex utraque est Christus unaque est natura eius tanquam incarnati Verbi ».

²⁴ Voir Oratio XXXIII, In Theophania: PG 36, 328C.

²⁵ Voir I. Torrance, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 117.

²⁶ Voir I. Kourembeles, Νεοχάλκηδονισμός: Σημειο δογματικῆς διαίρεσης(ς), Thessalonique 2003, p. 115 et suiv. Voir également notre monographie « Ἡ ὁμιλία τοῦ πατριάρχου Πρόκλου "Εἰς τὴν παναγίαν Θεοτόκον" καὶ ἡ ἀπάντησις τοῦ Νεστορίου », Thessaloniki 2004.

On voit clairement la partialité de Sévère²⁷, puisque antérieurement, dans la même parenté, Grégoire le Théologien disait en utilisant l'expression paradoxale bien connue que « L'un se fait, et le non-bâti se bâti et l'infini devient fini »²⁸. C'est-à-dire que Grégoire le Théologien confirma le double comportement (et la double manière d'être et d'agir en plus) d'une personne indivisible. Romanos fit exactement la même chose en utilisant l'expression « il agit toujours en existant comme double par nature ».

Pour Sévère l'existence *en deux natures* du Christ signifiait le refus de leur unification et le soutient de la pensée de deux hypostases²⁹. Conformément à la terminologie christologique de Sévère, en ce qui concerne aussi les choses composées de deux ou plusieurs choses on peut alors prononcer l'un et non seulement pour les choses simples ou ceux du même genre³⁰. C'est pour cette raison qu'il jugea comme contradictoire le soutien chalcédonien de l'existence *en deux natures* du seul Christ³¹. On peut alors, à juste titre, supposer que l'expression romane du vers 15β2, que Sévère n'accepterait pas à cause de sa terminologie, a dû affronter la problématique antichalcédonienne exposée ci-dessus.

Toutefois, on considère que l'expression de Romanos pourrait accompagner (explicitement) la phrase – antisévérienne à coup sûr – « il n'est pas double l'un seul et même Christ » de Cyril d'Alexandrie dans son *épître à Nestorius*, surtout à cause de l'insistance sur une personne indivisible qui agit comme «double par nature»³² et

²⁷ C'est ce que I. Nikolopoulos souligne dans son étude sur Sévère (Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνος, Thessalonique 2002, thèse, p. 426-7), en disant à propos de Cyril d'Alexandrie – contrairement à Sévère: « C'est pour cette raison que lui-même dans deux cas parlait d'un Christ "ἐν ἁμοῖν", démontrant qu'il considérait les expressions "ἐξ ἁμοῖν" et "ἐν ἁμοῖν" pareilles ».

²⁸ Voir PG 36, 325BC.

²⁹ Voir W. Frend, *The Rise of the monophysite Movement*, (Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries), Cambridge 1972, p. 213.

³⁰ Voir *Épître 2: To Sergius the Grammarian*, dans I. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 174.

³¹ Voir V. C. Samuel, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*, Yale University, 1957, p. 343-4.

³² On cite à titre indicatif deux extraits de Cyril d'Alexandrie pour révéler son soutient chalcédonien par Romanos. Cyrilli epistola XL, Ad Acacium Melitene episcopum: PG 77, 200B: «οὔτε μὴν ἀνήρηκά ποτε φωνῶν διαφορὰς ἄλλ' οἶδα τὸν Κύριον θεοπρεπῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως ἅμα διαλεγόμενον· ἐπειπερ ἔστιν ἐν ταυτῷ Θεὸς καὶ ἄνθρωπος»; Thesaurus, PG 75, 396D: «Οὐκοῦν ὀρθοδόξως ἐκληψόμεθα τὰ εἰρημμένα, τῇ μὲν θεότητι νέμοντες τὰ θεοπρεπῆ, ἀνατιθέντες δὲ τῇ σαρκὶ τὰ δι' αὐτὴν καὶ ὡς ἐξ αὐτῆς εἰρημμένα διὰ τῶν ἐν ἡμῖν φυσικῶν κινήματων». Sévère (voir l'extrait sévérien de l'épître destinée au patriarche antichalcédonien Jean d'Alexandrie: MANSI 10, 1121D) n'accepterait pas l'expression de Romanos que nous avons cité, qui soutenait la formule dyophysite de Chalcedoine, puisque ce soutient signifiait pour le neochalcédoniens soutient de l'expression dyophysite du Pape Léon de Rome {«... ενεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν Λόγου κατεργαζομένου τοῦθ' ὅπερ ἔστι τοῦ Λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος, ὅπερ ἔστι τοῦ σώματος καὶ τὸ μὲν αὐτῶν διαλάμπει τοῖς θαύμασι, τὸ δὲ ταῖς ὕβρεσιν ὑποπέπτωκε» (Epist. Dogmat. Ad Flavianum 4: PL 54, 768B; MANSI 6, 972D)}. Cyril s'exprime pareillement à l'expression dyophysite- dyoenergite de Léon (voir I. Nikolopoulos, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνος, Thessalonique 2002, p. 284, référence au très important extrait de Cyril la Bible des Trésors: PG 75, 453 BC). Les neochalcédoniens soutenaient la signification orthodoxe de la formule de Léon citée auparavant, puisque en Chalcedoine elle était comparée aux données de Cyril d'Alexandrie, où on peut noter la conservation des qualités des natures du Christ après *l'unio hypostatique* (pour en savoir plus voir G. D. Martzelos, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός, vol. II, Thessalonique, 2000, p. 81 et suiv.). Pour la réaction de Sévère à l'expression de Léon voir I. Nikolopoulos, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνος, Thessalonique 2002, p. 262 et suiv.

« non double par l' hypostase » (288⁸)³³. On ne peut pas remettre au hasard l'éclaircissement que le Mélode fit en ajoutant l'explication « non double par l'hypostase », avec laquelle il voulut s'opposer à l'identification de la nature et de l'hypostase, ce qui est le cas chez Sévère. Romanos voulut également éclaircir que le seul objet du Christ est le Verbe de Dieu. Cette manière d'expression et l'exacte terminologie technique n'étaient pas inconnues avant Chalcedoine, mais elle fut supportée par Amfilohius Ikonium³⁴.

Prenant en considération tout ce qu'on a dit auparavant, on doit remarquer que la problématique de Romanos concède le droit de se référer à un autre kontakion de ceux qui ne sont pas considérés authentiques où on observe une expression relative à notre sujet. Dans ce cas, la terminologie christologique plaide en faveur de Romanos comme créateur du kontakion douteux et de ce point de vue notre court entretien sur ce sujet spécifique a une signification exceptionnelle.

À la stance huit du kontakion *pour l' Athanase le Grand*, au centre même de la problématique de l'époque de Romanos, on exalte le grand père alexandrien avec la raison dogmatique suivante: « on parle de l'éternel Fils/ qui est double par nature et

³³ Dans le 30^e chapitre du Second Bible de Jean le Grammatiste, Sévère essaie de ridiculiser l'argument de Jean, c'est-à-dire que l'expression « ἐν δύο φύσεσι » du terme de Chalcedoine ne signifie pas « ἐν δύο ὑποστάσεσι », comme c'est le cas chez Nestorius. Il insistait que Nestorius soutenait que le Christ quelque fois est « ἐν δύο οὐσίαις » et quelque fois « ἐν δύο φύσεσι » {voir Contra Grammaticum, 2, 30, CSCO 102, p. 180: « Quod ridiculum est id, quod dicunt isti impii, nempe se dicere Christum in duabus naturis, ne deprehendatur dicentes, ut in Nestorius, in duabus hypostasibus Christum esse: nam ipse quoque Nestorius tum in duabus substantiis, tum in duabus naturis Christum subsistere dicebat » (titre du chapitre)}.

³⁴ Voir Amphilochii episcopi Iconii, ex epistola ad Seleucum: PG 39, 113BCD: « Οὕτω Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ὁμολογῶ, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἓνα Υἱόν, δύο φύσεων, παθητῆς καὶ ἀπαθοῦς, θνητῆς καὶ ἀθανάτου... Ἐνα Υἱόν, δύο φύσεων φημί, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως. Πάσχει τοίνυν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐ θεότῃ, ἀλλ' ἄνθρωπότητι. Τοῦτέστιν ὁ Θεὸς ἔπαθε σαρκί· ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης σαρκί ἔπαθεν... Ἐὰν εἴπωσι ὡς μᾶς οὐσίας εἶναι ἐρωτήσατε αὐτοῖς πῶς οὖν κατὰ μὲν τὴν θεότητα ἀπαθῆ λέγετε Χριστὸν κατὰ δὲ τὴν σάρκα, παθητόν; Τὸ γὰρ μᾶς ὑπάρχον οὐσίας, ὅλον ὅμοιον ἢ γὰρ ἀπαθὲς ὅλον, ἢ παθητόν... Λόγος ἦν περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ ὅτι ἀναθεματισθῆναι χρὴ τοὺς τὴν ἐκ μήτρας ἔνωσιν τῶν φύσεων λυόντας ἔτι μὴν καὶ κατὰ σύγχυσιν ἢ τροπὴν νοοῦντας τὴν ἄρρητον ἔνωσιν... ». Voir également comme cité plus haut, 117D: « Καὶ ὁ ἐν ἀγίοις δὲ τοῦ Ἰκονίου πρόεδρος Ἀμφιλόχιος οὕτω φησὶν Ὅραται τοιγαροῦν ὅπως καὶ οἱ θεοπέσοι πατέρες ὁμοούσιον εἰρήκασιν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τῇ Μητρὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, διπλοῦν τὴν οὐσίαν ἦτοι κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν ». L'extrait du sermon de Amfilohius (Ὁ Πατήρ μου μεῖζων μου ἐστίν) est très impressionnant pour notre thème: « Διάκρινον λοιπὸν τὰς φύσεις, τὴν τε τοῦ Θεοῦ, τὴν τε τοῦ ἀνθρώπου οὔτε γὰρ κατ' ἔκπτωσιν ἐκ Θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος, οὔτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου Θεός. Θεὸν γὰρ καὶ ἄνθρωπον λέγω: "δὸς τὰ παθήματα τῇ σαρκὶ καὶ τὰ θαύματα τῷ Θεῷ". Ὅταν δὲ τὰ παθήματα τῇ σαρκὶ καὶ τὰ θαύματα τῷ Θεῷ ὄψῃ, ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων δίδως τοὺς μὲν ταπεινοὺς λόγους τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ, τοὺς δὲ ἀνηγμένους καὶ θεοπρεπεῖς τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι Λόγῳ. Διὰ τοῦτο γὰρ πῆ μὲν ἀνηγμένους πῆ δὲ ταπεινοὺς φθέγγομαι λόγους, ἵνα διὰ τῶν μὲν ὑψηλῶν τοῦ ἐνοικοῦντος Λόγου δεῖξω τὴν εὐγένειαν, διὰ δὲ τῶν ταπεινῶν τῆς ταπεινῆς σαρκὸς γνωρίσω τὴν ἀσθένειαν. Ὅθεν πῆ μὲν ἑαυτὸν, ἴσον λέγω τοῦ Πατρός, πῆ δὲ μεῖζονα τὸν Πατέρα, οὐ μαχόμενος ἑαυτῷ, ἀλλὰ δεικνύς ὡς Θεός εἰμι καὶ ἄνθρωπος Θεὸς μὲν ἐκ τῶν ὑψηλῶν, ἄνθρωπος δὲ ἐκ τῶν ταπεινῶν. Εἰ δὲ θέλετε γνῶναι πῶς ὁ Πατήρ μου μεῖζων μου ἐστίν, ἐκ τῆς σαρκὸς εἶπον καὶ οὐκ ἐκ προσώπου τῆς θεότητος » (βλ. CCSG 3, σ. 228). Sévère ignorait (?) les expressions des pères antérieures comme Amfilohius (voir σ. 230: « Ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ πρὸ τῶν αἰώνων γεννηθεὶς ἔπαθεν, ἢ ὁ ἐκ Ἀββὶδ ἐν ὕστεροις καιροῖς τεχθεὶς Ἰησοῦς; Εἰ μὲν οὖν ἡ θεότης ἔπαθεν, εἶπας τὸ βλάσφημον· εἰ δὲ ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια, τίνας οὖν ἔνεκεν μὴ προσάπτεις τῷ ἀνθρώπῳ τὸ πάθος; », qui n'hésitaient pas à supporter leur dyophysisme même en utilisant une terminologie qui pouvait contenir un soupçon divisif, ce qui est le cas du sermon de l'évêque de Ikonium, qui pourtant en faisant le Christ et Dieu discuter, échappe au danger. On doit ici prendre sérieusement en considération l'argument de B. Marx (voir Procliana. Untersuchungen über den homeletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos v. Konstantinopel, Münsterische Beiträge zur Theologie 23, Münster i. W. 1941, p. 41, renvoi 35) qui dicte que Proklos puise sa terminologie christologique chez Amfilohius Ikonium. En plus, on doit suivre le déploiement de l'expression orthodoxe dogmatique, que les théologiens comme Sévère ne semblent pas suivre.

non par hypostase/ on connaît le Seigneur en tant que Dieu que vrai humain ». Le fait que Romanos choisisse un tel kontakion (*pour l' Athanase le Grand*) pour dire cela ne peut pas être un hasard. On a vu auparavant dans un renvoi indicatif pour Athanase le Grand, qu'il exprimait apparemment la notion (non technique) de l' *enhypostasie*. Donc, la mise en relief d'un grand père alexandrien, qui a vécu avant Cyril, comme précurseur du dyophysisme, est caractéristique d'un théologien néochalcédonien, comme le fut Romanos le Mélode.

En s'appuyant sur tout ce qu'on a dit, on pense qu'ici on a vraiment un élément sérieux qui plaide en faveur de la paternité de Romanos en ce qui concerne le kontakion spécifique. On supporte cette hypothèse, puisqu'on a vu qu'au vers 288⁸ le Mélode s'explique en disant double « par nature » (et « non par l'hypostase »). Par conséquent, avec l'expression « il agit toujours (c'est-à-dire le Christ) en existant de double nature » on insiste sur la version dyophysite de l'expression christologique de Cyril et surtout sur la juste compréhension de la formule dyophysite de Chalcédoine (*un Christ en deux natures*). Romanos certainement considéra que lui même n'étudiait pas Cyril d'Alexandrie de manière unilatérale, comme le faisait Sévère, qui certainement de plus - et inexcusablement à coup sûr - n'accepterait pas comme correcte l'expression du Mélode.

L'expression christologique oecuménique de Cyril d'Alexandrie et le soutien du dogme christologique de Chalcédoine contre l'approche antichalcédonienne de Sévère

Afin que notre lecteur comprenne que les néochalcédoniens interprétèrent Cyril comme un instituteur oecuménique³⁵, on citera un extrait de Cyril, en soulignant quelques-uns des points importants qui assurent le choix des néochalcédoniens de ne pas voir Cyril de manière statique. Cyril en se référant à Nestorius dit:

« Comment est-ce que tu dis alors que l'un seul et indivisible est double, non de valeur mais de nature ? Ce n'est pas parce que le Verbe de Dieu, provenant du Père, a pris de la chair et est devenu humain, comme nous, *qu'on doit le nommer double*. Il est un et non sans chair. *Il a sa nature*, qui n'a rien à avoir avec la chair et le sang... il n'est pas double l'un et seul Seigneur et Fils, le Verbe du Père provenant de Dieu, il a sa chair. *Je pourrais dire, moi aussi, qu'entre humanité et divinité il y a une grande différence et distinction. Il y a une différence sur la manière d'être et rien entre eux n'est le même*. En ce qui concerne, pourtant, le mystère du Christ, le fait qu'il y ait union ne signifie pas qu'il n'y a pas de différence. Mais il n'y a pas division... On n'a pas deux Christs et deux fils. Mais, le plus sage des sages, je dirais, si vous insistez, certainement, qu'on attribue à la dynastie du Christ le bonheur du seul Fils, qu'il ne serait pas autre et autre ou qu'il ne serait pas dans chaque circonstance deux, *si celui qui donne et celui qui accepte ne sont pas les mêmes*, si, c'est-à-dire, il rendait à quelqu'un autre auprès de lui tout ceux qui lui appartiennent par nature»³⁶.

Même si Cyril n'utilise pas ici le terme *nature* pour l'humanité, il est vrai qu'il concède le droit pour une interprétation dyophysite, puisqu'il ne rejette pas la *distinction* (des natures). Certainement, son but est de rejeter la notion qui considère les deux natures comme deux personnes. Par conséquent, Cyril affronte la pensée christologique divisive de Nestorius. C'est-à-dire que si Nestorius exprimait nettement l'identité de la

³⁵ C'est ainsi qu'on considéra Cyril d'Alexandrie et sa Christologie au 4^e Concile Oecuménique. Voir G. D. Martzelos, *Γένεση καὶ πηγὴς τοῦ Ὁροῦ τῆς Χαλκηδόνας*, Thessalonique 1986, p. 20

³⁶ *Adversus Nestorium*, lib. II: PG 76, 84D-85D.

personne du Christ avec le Verbe de Dieu, Cyril n'aurait pas de problème avec la caractérisation de l'humanité et avec le terme nature, comme on peut discerner dans d'autres extraits qui se réfèrent à ces expressions christologiques³⁷. En ce qui concerne le sujet attaqué dans notre étude et afin de comprendre la logique oecuménique de Cyril sur l'acceptation de la perspective dyophysite, on n'a qu'à suivre les paroles de Nestorius lui-même quand il s'adresse à Cyril:

«Parce qu'on ne peut pas dire que la nature de Dieu est de deux natures, mais seulement un, de façon qu'on appelle le Christ un Fils en deux natures. Et tu dis toujours cela, c'est-à-dire qu'il existe non seulement deux natures dans l'un et seul Fils mais aussi une nature du Verbe de Dieu»³⁸.

A partir de cette estimation de Nestorius on comprend que Cyril ne désirait pas conserver l'union de la personne du Christ en dépit de la distinction de deux natures. Nestorius, jugeant de son point de vue divisif, s'exprime de la manière ci-dessus et ne comprend pas la perspective oecuménique dans l'expression de Cyril. C'est ce que Sévère fit d'une autre perspective extrême et unilatéralement unitaire. Tandis que Sévère considère Cyril statiquement³⁹, c'est-à-dire comprenant que *double* se refera à l'hypostase (=nature), Romanos en distinguant – conformément à la terminologie christologique de Chalcedoine – les termes *nature* et *hypostase* et en identifiant partout Christ avec le Logos, qui est l'un qui agit⁴⁰, nous laisse à voir *la distinction (différence)* des natures que Cyril voudrait promulguer. En plus, Cyril considéra la seconde personne de la Trinité comme le centre *de l'union* (des natures). La manière d'existence du Verbe-Dieu *en deux natures* signifie pour Romanos *le Christ double par nature*. Il est bien entendu que cette réponse de Romanos (en ce qui concerne les questions de Cyril) n'est pas identique à celle de Nestorius. La réponse de Romanos est en accord avec celles que d'autres théologiens comme Proklos de Constantinople ou Basile de Séleucie donnaient à la problématique spécifique, en supportant Cyril dyophysitement⁴¹. La même perspective fut exprimée aux formules du 5^e Concile Oecuménique⁴².

³⁷ Voir Epistola XLV, Ad Succensum episcopum: PG 77, 232CD: «Ἐννοοῦντες τοίνυν τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸν τρόπον, ὡς ἔφη, ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσύγχυτως καὶ ἀτρέπτως, ἡ γὰρ σὰρξ σὰρξ ἐστὶ καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονε Θεοῦ σὰρξ ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Λόγος Θεός ἐστι καὶ οὐ σὰρξ, εἰ καὶ ἰδίαν ἐποίησατο τὴν σάρκα οἰκονομικῶς». Dans l'Épître (II) à Sukenson il nome non seulement la divinité et mais aussi l'humanité natures: «Οὐκ αὐτὸν τὸν Μόνογενὴ τοῦ Θεοῦ Υἱόν, καθ' ὃ νοεῖται καὶ ἔστι Θεός, παθεῖν εἰς ἰδίαν φύσιν τὰ σώματος ἰσχυριζομένη, παθεῖν δὲ μᾶλλον τῇ κοίτῃ φύσει· ἔδει γὰρ ἀναγκαίως ἀμφότερα σφίζεσθαι τῷ ἐνὶ κατὰ ἀλήθειαν Υἱῷ καὶ τὸ μὴ πάσχειν θεϊκῶς καὶ τὸ λέγεσθαι παθεῖν ἀνθρωπίνως ἡ γὰρ αὐτοῦ πέπονθε σὰρξ» (PG 77, 244B). Dans l'Épître à Eulogios (PG 77, 224D et suiv.) Cyril pense que «οὐδὲ τὸ εἰδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφορὰν διατέμνειν ἐστὶν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν» et aussi «οὐχ ὁμοούσιον ἦν τῷ Λόγῳ τὸ σῶμα (...), ἕτερά πάντως καὶ ἕτερα φύσις».

³⁸ Voir la traduction ci-dessus à G. Mprembis, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευνα, Athènes 1964, cité plus haut, p. 272-3

³⁹ Même si Cyril utilisait surtout des schémas dyophysites qui contenaient les prépositions «ἐκ» ou «ἐξ», on y rencontre pourtant aussi la préposition «ἐν», comme dans l'Épître 41: Ad Acacium episcopum, PG 77, 220D: «...ἀλλ' εἰς ὃ ἐν ἀμφοῖν, καὶ ὡς ἐν πάθει, καὶ ἔξω πάθους, καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὲρ θάνατον...»; Epistola LIII, Ad sanctum Xystum papam: PG 77, 285C-288A: «Ἐγὼ γὰρ οὔτε ἐλέγχομαι περρονηκῶς ἔτερον τι πάποτε παρὰ τὸ δοκοῦν τῇ ἀληθείᾳ, οὔτε παθητὴν εἰρηκὰ ποτε τὴν θεῖαν τοῦ Λόγου φύσιν. Καὶ μετὰ βραχύ. Οἶδα δὲ καὶ ἀπαθῆ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν καὶ ἀτρέπτον καὶ ἀναλλοιώτων, κἂν τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει, καὶ ἕνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστόν».

⁴⁰ C'est ce que Sévère aussi désirait, selon I. Nikolopoulos (Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνος, Thessalonique 2002, p. 266 et suiv.)

⁴¹ Voir I. Kourembeles, Νεοχαλκηδονισμός. Σημεῖο δογματικῆς διαίρεσης (ι), Thessalonique, 2003, p. 111 et suiv.

⁴² Voir M. Kalamaras, Ἡ Ἐ' Οἰκουμένη Σύνδος, Athènes 1985, p. 589-90: «Εἶ τις ἐν δύο φύσεσι» λέγων, μὴ ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ... ἀλλ' ἐπὶ

Par conséquent, Sévère et tout autre qui insistèrent sur la polémique antichalcédonienne, commettraient une injustice envers cette interprétation de Cyril par les néochalcédoniens, puisque les adversaires principaux du patriarche antichalcédonien, comme on le croit, étaient les interpréteurs de Chalcedoine en faveur de Nestorius⁴³ et non la Christologie oecuménique chalcédonienne. On soit bien que Sévère n'accorda aucun intérêt à la Christologie oecuménique néochalcédonienne, même si elle existait bien avant la Chalcedoine⁴⁴. On pourrait dire, à propos de cela, que Sévère ne suivait pas le déroulement des événements oecuméniques ni à l'époque de Cyril ni avant ou après la Chalcedoine, diminuant de cette façon la perspective oecuménique de la Christologie du grand père alexandrien⁴⁵.

διαίρεσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, ἢ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνδὸς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναρρομένην διὰ τὴν ἔνωσιν, (εἷς γὰρ ἐξ ἀφοῦν καὶ δι' ἐνδὸς ἀμφοτέρω, ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ, ὡς κευχωρισμένας καὶ ἰδιοὑποστάτους εἶναι τὰς φύσεις, - ὁ τοῦτος ἀνάθεμα ἔστω».

⁴³ On serait d'accord avec Samuel sur cela (*I. Kourembeles, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, Thessalonique 1998, p. 127). Certainement ces interprètes, comme les Moines Acémètes de Constantinople furent non seulement condamnés par Justinien mais aussi par le Pape Jean le II en collaboration avec l'empereur. Voir, pour plus de détails *I. Kourembeles, Οἰκουμηνικά παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας*, vol. I, Thessalonique 2002, p. 54 et suiv.

⁴⁴ Voir également *I. Kourembeles, Νεοχαλκηδονισμός: Σημεῖο δογματικῆς διαίρεσης(ς)*, Thessalonique 2003, p. 115 et suiv.

⁴⁵ C'est ce qu'on comprend des évaluations où on constate la différenciation entre Sévère d'Antioche et Cyril d'Alexandrie, comme celle que révèle *I. Nikolopoulos (Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας*, Thessalonique 2002, p. 253-4). De ce point de vue, on est d'accord avec l'évaluation du chercheur de la Christologie de Sévère mentionné ci-dessus qui dit « En ce qui concerne Cyril, la faute de Nestorius n'était pas qu'il parlait de deux natures, mais le fait qu'il n'acceptait pas leur unification de manière orthodoxe » (*Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας*, Thessalonique 1998, p. 193). Le fait que Cyril lui-même devienne le porteur d'une pensée et d'une manifestation oecuménique, quand il supporte les Antiochiens est très révélatif : « Οἱ δὲ γε κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἀδελφοί, τὰ μὲν ἐξ ὧν νοεῖται Χριστός, ὡς ἐν ψιλαῖς καὶ μόναῖς ἐννοίαις δεχόμενοι, φύσεων μὲν εἰρήκασι διαφορὰν (ὅτι μὴ ταυτόν, ὡς ἔφην, ἐν ποιότητι φυσικῇ θεότης καὶ ἀνθρωπότης), ἕνα γὰρ μὴν Υἱὸν καὶ Χριστὸν, καὶ Κύριον, καὶ ὡς ἐνδὸς ὄντος ἀληθῶς, ἐν αὐτοῦ καὶ τὸ πρόσωπον εἶναι φασίν· μερίζουσι δὲ κατ' οὐδένα τρόπον τὰ ἠνωμένα» (*Epistola XL, Ad Acacium Melitinae episcopum: PG 77, 193D-196A*). Sévère pourtant se différencie de Cyril au point où il attribue les caractéristiques des natures aux natures elles-mêmes comme des choses qui les qualifient après l'unification. Ceci « est dû à sa rigidité théologique en ce qui concerne la signification du terme « nature » dans la Christologie, puisqu'il pense que ce terme particulier ne signifie pas "ἀπλῶς ὑφεστηκός" mais "ἰδιοσυστάτως ὑφεστηκός" dans la Providence » (voir *Nikolopoulos, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας*, Thessalonique 2002, p. 254). On voit ainsi, si on prend en considération les arguments antichalcédoniens de Sévère (voir *I. Nikolopoulos, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας*, Thessalonique 2002, p. 387 et suiv.), que le patriarche antichalcédonien devait reconnaître que la faute de Nestorius n'avait rien à faire avec les supporteurs néochalcédoniens de Chalcedoine, puisqu'ils se concordaient à la demande cyrillienne de ne pas rendre les caractéristiques séparément, mais de les attribuer au Verbe de Dieu (voir Epître 1, To Serges the Grammatiste, dans *I. Torrance, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 157 ; Epître 2, To Serges the Grammatiste, dans *I. Torrance, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 194). Malheureusement il n'avait pas envie de se ranger aux côtés de leur Christologie oecuménique, ce que le Pape Jean le II fit (voir *I. Kourembeles, Οἰκουμηνικά παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας*, vol. I, Thessalonique 2002, p. 54 et suiv.). Toutefois, on ne doit pas remettre à zéro tous les éléments qui permettraient à la théologie contemporaine d'essayer d'avoir un discours oecuménique en soulignant les éléments avec lesquelles Sévère montrait qu'il voulait suivre la Christologie de Cyril. Si l'empereur Justinien n'avait pas distingué cette perspective, il n'aurait pas discuté avec les Sévériens (532) et en plus Romanos n'aurait pas évité de se référer par le nom à Sévère, puisqu'il connaissait qu'en 536 Sévère fut officiellement condamné (voir *I. Kourembeles, Οἰκουμηνικά παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας*, vol. I, Thessalonique 2002, vol. I,

Des expressions techniques, comme celles de Romanos citées auparavant, ne seraient pas acceptées par une Christologie dans laquelle la nature s'identifie à l'hypostase, où on peut l'observer clairement dans la contestation sévérienne de la formule « dans deux natures »⁴⁶. Les néochalcedoniens pensaient exactement cela à propos de l'expression christologique antichalcedonienne de Sévère et c'est de cette problématique que Romanos s'occupa. Mais, tout ceci s'oppose à des évaluations comme celle de G. de Matons ou A. de Halleux qui voudrait que Romanos soit amateur du monophysitisme et *aftartite* (*Aphartètes*)⁴⁷. Pourtant, ils le désiraient sans arguments concrets. On doit souligner ici que Sévère « exprimait l'acceptation de l'unification "hypostatique" en utilisant la terminologie monophysite afin de rendre impossible le rendement dyophysite et dyoenergique du dogme christologique orthodoxe »⁴⁸.

G. de Matons ne voulut pas du tout imaginer les énergies du Mélode en faveur de la Chalcedoine ni son opposition à Sévère. Il doute en plus du fait que par l'expression « Christ invincible dans la nature vaincue » le poète parle pour l'humanité du Christ⁴⁹. A partir de cela on doit comprendre le raisonnement de l'éditeur français ou de tout autre qui s'approprierait la pensée que Romanos dans ses poèmes insista surtout (avec une perspective sympathisante du sévèrianisme) sur la divinité du Christ, et non sur l'humanité du Christ⁵⁰. Dans l'expression ci-dessus, Romanos caractérisa l'humanité comme nature, ce qui s'oppose aux critères auxquelles les chercheurs qu'on a mentionnés (A. de Halleux, G. de Matons) ont basé leur raisonnement en ce qui concerne le caractère de la Christologie de Romanos.

Le poète en utilisant l'expression ci-dessus veut montrer que le sujet de la nature humaine vaincue est l'invincible Dieu. Il veut, en plus, bouleverser la problématique sans issue de ses adversaires qui niaient la relation directe entre Cyril et l'expression « de double nature ». Cette expression fut consolidée oecuméniquement en Chalcedoine, ayant parcouru une route orthodoxe réussie dans la Christologie de Ploklos de Constantinople et de Basile de Séleucie⁵¹. Certainement, cette juste expression de Romanos

cité plus haut, p. 145 et suiv. où on examine le seul cas où Romanos rapporte sans circonlocutions le nom de Sévère).

⁴⁶ Voir à titre indicatif *I. Torrance*, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1998, p. 120, p. 155, p. 179, p. 180.

⁴⁷ *A. Grillmeier*, digne d'éternelle mémoire, pensait que Romanos fut adjacent à un soi-disant cortège d'Aphartetes (ἀφάρτητες). Voir *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. II/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 1989, p. 226-241). Voir également *I. Kourembeles*, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, Thessalonique 1998, p. 241-242).

⁴⁸ Voir *I. Nikolopoulos*, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὄρος τῆς Χαλκηδόνος*, Thessalonique 2002, p. 285.

⁴⁹ « S'agit-il de la nature humaine du Christ? Cela nous semble bien douteux. Ce qui est invincible en lui, en effet, c'est la nature divine; et Romanos n'a pas pu vouloir dire que sa nature divine était dans sa nature humaine. Nous pensons que φύσις a ici le sens de: « espèce animale », et que le vers signifie: "Le Christ, bien que faisant partie d'une race constamment vaincue par moi, la Mort, est invincible" » (Voir Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977, p. 268).

⁵⁰ Voir Romanos le Mélode et les origines, cité plus haut, p. 268-9. D'ailleurs, en laissant à part le fait que Romanos se différencie terminologiquement de Sévère, on doit souligner que le patriarche antichalcedonien ne signalait pas le Verbe comme agent, mais par contre parlait « d'une énergie complexe et uniforme », avançant sur un chemin tout à fait antinestorien qui endommageait ses points communs avec les adeptes cyrilliens de Chalcedoine. Voir également *I. Nikolopoulos*, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὄρος τῆς Χαλκηδόνος*, Thessalonique 2002, p. 277 et suiv.

⁵¹ Voir *I. Kourembeles*, *Νεοχαλκηδονισμός: Σημεῖο δογματικῆς διαίρεσης* (, Thessalonique 2003, p. 115 et suiv. Pour plus de détails en ce qui concerne la Christologie de Basile de Séleucie voir *G. D. Martzelos*, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένη σημασία της*, Thessalonique 1990.

(« Christ invincible dans la nature vaincue ») dissout tout à fait l'illusion que le Christ qui souffre dans la chair (la nature vaincue) est différent du Verbe de Dieu. Ce n'est pas par hasard que Romanos fait du Christ le sujet de son expression. Il le fait parce qu'il veut souligner son identification avec le Verbe de Dieu, en éliminant la perspective christologique nestorienne. Ce caractère de l'expression christologique visait à convaincre Sévère et ses adeptes que la Chalcedoine n'avait rien à faire avec le raisonnement christologique nestorien. C'est seulement de ce point de vue qu'on peut relier la façon de s'exprimer de Romanos à l'antichalcedonisme sévérien. Il n'y a aucun autre.

On comprend de tout ce qu'on a dit que les évaluations sur la terminologie christologique de Romanos, comme on les lit dans des ouvrages historiques et dogmatiques contemporains, sont fausses. On dirait que les évaluations de A. Grillmeier⁵² sont caractéristiques et suivent la même perspective que A. de Halleux. A. Grillmeier, dans sa courte référence à la Christologie de Romanos, reconnaît l'attitude apologétique de Romanos et remarque sans réserves que « Romanos s'occupe très peu des hérésies christologiques de la période post-chalcedonienne ». C'est lui aussi qui qualifie Romanos, en se basant sur les évaluations de G. de Matons, comme un adepte « de la Christologie d'en haut » (Christologie von oben), qui « n'est pas sévérien » ; Pourtant, A. Grillmeier laisse un « mais... » (aber...)⁵³ dans sa caractérisation en ce qui concerne la relation entre Romanos et le sévérianisme.

On conclut ici notre étude en disant qu'il n'y a aucun « mais... » et que Romanos exprime authentiquement la juste compréhension du dogme de Chalcedoine. Avec l'expression christologique qu'on a examiné, Romanos s'est mis en concordance avec l'esprit de Justinien. Il supporta le 4^e Concile Oecuménique de manière qu'on puisse discerner son caractère cyrillien et de ce point de vue on pense que les remarques du byzantinologue J. Koder sont très justes. J. Koder, même s'il n'est pas dogmatologue, incorpore cette perspective importante dans l'étude de Romanos et enfin insiste sur le caractère antimonophysite de son expression christologique⁵⁴.

⁵² Voir A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1989, p. 540.

⁵³ Voir A. Grillmeier, *Jesus* II/2, cité plus haut, p. 542

⁵⁴ L'extrait qui contient l'opinion de J. Koder est le suivant: «Hinzu kommt, dass das Kontakion zu seiner Zeit als das modernste und maßenwirksamste Medium der Propaganda gelten konnte. Daher ist durchaus in Betracht zu ziehen, dass Kaiser Justinian (reg. 527-565) oder hohe kirchliche Amtsträger Romanos' Kontakia bewusst im gesamten griechisch sprechenden Raum des byzantinischen Reiches verbreiten ließen. Denn diese Texte vertraten –in Übereinstimmung mit der kirchlichen Politik und der theologischen Ausrichtung des Kaisers- kompromißlos, bibelnah und in gut merkbarer Form die dogmatische Grundsätze der ökumenischen Konzilien von Ephesos (431) und Chalkedon (451) sowie der Äußerungen Kaiser Justinians zu dogmatischen Fragen, wie sie in den Konzilsakten von Konstantinopel (553) festgeschrieben wurden. Die Hymnen des Romanos waren also in keinem Fall verdächtig, den Monophysitismus oder andere (auch dem Monophysitismus entgegengesetzte) zeitgenössische Glaubensabweichungen zu unterstützen. Die bislang indentifizierten Fragmente reichen freilich nicht aus, um diese Annahme zu untermauern. Allenfalls kann man darauf hinweisen, dass zwei der vier in diesen Fragmenten belegten Hymnen deutlich gegen häretisches Gedankengut polemisieren: Hymnus 11 stellt die christologische Terminologie des Konzils von Chalkedon in den Vordergrund und Hymnus 26 wendet sich gegen nestorianisches Gedankengut, etwa gegen die Vorstellung, die göttliche Wesenheit zu "teilen" und somit Christus "einen bloß Sterblichen" nennen zu wollen... steht doch fest, dass die regelmäßige Rezitation der Hymnen des Romanos im Rahmen der Liturgie die auf dem Boden der ökumenischen Konzilien stehenden kirchlichen und kaiserlichen Versuche unterstützte, die Orthodoxie gegen die im 6. Jahrhundert verbreiteten Häresien, insbesondere den Monophysitismus, durchzusetzen» (Romanos der Melode: Der Dichter hymnischer Bibelpredigten in Dokumenten seiner Zeit, dans: Ein Buch verändert die Welt: Älteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des frühen Christentums in Ägypten, hrsg. von Harald Froschauer - Wien 2003, S. 59-71, ici S. 70).

A la fin de cette étude, on se trouve dans l'obligation scientifique de souligner que le Mélode en utilisant des expressions comme celles qu'on a analysées, ne semble pas suivre aveuglement la *Christologie de l'empereur qui est sympathisant du monophysisme ni le Monophysisme de la Syrie*, comme A. de Halleux a déjà proposé⁵⁵. C'est à cause du fait que Justinien n'exprimait pas une *politique monophysite* au dépit du juste soutien de Chalcédoine et, en plus, Romanos ne rejetait pas certains choses en ce qui concerne la juste compréhension du 4^e Concile Oecuménique. On peut le comprendre dès les premières années du règne de Justinien quand il se met d'accord avec Rome et le Pape Jean le II, tandis que (avec le Pape Agapitus) dans la même période (536) il condamne Sévère d'Antioche et ses extrémités⁵⁶.

Nous croyons avoir démontré l'injustice non seulement en ce qui concerne la paternité, mais aussi en ce qui concerne la signification christologique à propos de laquelle Romanos le Mélode utilise l'expression « il agit toujours en existant de double nature » et l'expression « Christ invincible dans la nature vaincue ». L'interprétation et l'éclaircissement des expressions sont importantes puisqu'on considère jusqu'à nos jours que Romanos soutient le modèle de terminologie sévérienne dans sa Christologie. Toutefois, on croit que le Mélode, comme adepte néochalcédonien du dogme de Chalcédoine, essaie d'utiliser harmonieusement les expressions unitaires et dyophysites et de rendre la distinction chalcédonienne entre l'hypostase et la nature dans la Christologie. On peut voir, aussi, l'identification du Christ avec le Verbe de Dieu dans l'expression « Christ invincible dans la nature vaincue » que le poète utilise par rapport à l'utilisation antinestorienne de l'expression « il agit toujours en existant de double nature ». Ici, on peut comprendre l'attention que Romanos attachait à l'utilisation de sa terminologie technique, essayant d'exprimer le dyophysisme orthodoxe et la compréhension orthodoxe de l'unité de la personne du Christ en même temps.

Laisant à part le fait que Romanos fut interprété de manière injuste en ce qui concerne la terminologie technique qu'on a discutée, l'impression que son rapprochement à un soi-disant monophysisme provoque, a conduit au fait que personne ne s'occupe profondément de sa terminologie figurative (non technique), laquelle nous rend les mêmes choses avec les deux cas techniques qu'on a déjà examinés.

On pense alors que jusqu'à maintenant Romanos le Mélode a subi une injustice en ce qui concerne ses connaissances et ses capacités théologiques et fut examiné comme un poète qui s'éloignait de la théologie. Cette perspective est tout à fait erronée et n'a pas laissé apparaître le grand esprit oecuménique de Romanos. Romanos à partir de ses poèmes essaya de rendre justement la relation entre la tradition antiochienne et alexandrienne et l'expression orthodoxe du dogme christologique de Chalcédoine.

⁵⁵ Voir A de Halleux, *Hellénisme et syrianité de Romanos le Mélode* (A propos d' un ouvrage récente), dans la: *Revue d' Histoire Ecclésiastique* 73 (1978) p. 632-641, ici p. 638.

⁵⁶ Pour en savoir plus voir I. Kourembeles, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της εκκλησίας*, vol. I, Thessalonique 2002, p. 54 et suiv.

