

Mar Ephrem théologien / André de Halleux. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 4, n° 1-2 (1973), pp. 35-54.

I. Ephrem, le Syrien, saint, 303-373. II. Théologie — étude et enseignement. III. Théologiens — Biographies.

PER L1183 / FT36784P

MAR ÉPHREM THÉOLOGIEN

PAR

ANDRÉ DE HALLEUX, O.F.M.

Professeur à l'Université Catholique de Louvain

ÉPHREM ET LA CRITIQUE.

Il est devenu difficile aujourd'hui de parler d'Éphrem d'une façon critique, c'est-à-dire objective, la seule manière qui l'honore vraiment. Plus on étudie les biographies et l'œuvre littéraire conservée sous son nom, plus on se rend compte que la postérité a surtout cherché en lui une image répondant à ses propres besoins. Même les écrits les plus indiscutablement authentiques, — par ex. le *Commentaire sur l'évangile concordant*, — ont probablement été accommodés; et combien d'imitateurs, plus ou moins bien intentionnés, n'ont-ils pas fait passer leur médiocre marchandise sous l'illustre patronage! Les anciens n'avaient pas toujours notre respect de la propriété littéraire. Pour reconnaître le véritable Éphrem, il faut l'œil exercé du spécialiste, qui s'est acquis une longue familiarité avec les textes: encore les meilleurs se méfient-ils encore de leur intuition.

Pour aborder l'étude de la théologie éphrémiennne avec le minimum de risque, il convient donc de se fonder sur les pièces les plus sûres, et de s'en servir, sans trop de raideur, comme pierre de touche pour les autres. Et il est à craindre que la lumière ne sorte alors que de la seule comparaison des termes et des idées; car la situation intellectuelle et spirituelle de Nisibe et d'Édesse au IV^e s. nous est si mal connue que, loin de pouvoir éclairer les écrits d'Éphrem, elle trouve le plus souvent dans ces écrits sa seule source d'information.

Cherchant à dégager ici quelques motifs théologiques fondamentaux, je me bornerai à une base fort étroite, mais bénéficiant des meilleures garanties: les collections de *madrāše*. Les hymnes éphrémiennes, un des

joyaux les plus purs de la littérature syriaque, ont été retrouvées au XVIII^e s., dans des manuscrits qui remontent jusqu'au début du VI^e, et nous en possédons aujourd'hui une édition critique exemplaire. La limitation à cette source n'implique aucunement le rejet comme apocryphe de l'Éphrem arménien, latin, grec, géorgien, éthiopien ou slavon; c'est une simple réserve de méthode, due à la circonstance regrettable que l'examen critique soit encore très peu avancé dans ces différents domaines.

LES *madrāše*, REFLET DE LA THÉOLOGIE ÉPHRÉMIENNE.

Mais le choix des hymnes, à l'exclusion des autres œuvres syriaques d'Éphrem, n'entraîne-t-il pas l'omission de deux aspects importants de son activité théologique: celle du commentateur de l'Écriture et celle de l'auteur ascétique? Pas tout à fait, car de nombreux *madrāše* présentent, sous leur forme poétique, d'admirables exégèses, où les analogies et les antithèses des deux Testaments sont exploitées avec une rare pénétration spirituelle; et, d'autre part, il est rare chez Éphrem, que les considérations les plus théoriques ne débouchent pas sur une leçon morale et ascétique.

Mais les commentaires proprement dits sont trop immédiatement influencés par le texte biblique pour inspirer une vision théologique générale. Quant aux écrits ascétiques proprement dits, leur authenticité me semble commandée en bonne partie par une question peut-être insoluble: quel état de l'institution monastique Éphrem a-t-il connu? Même s'il s'avérait qu'il ait été, au moins occasionnellement, un *ihīdāyā*, pourra-t-on jamais préciser ce que représentait alors ce terme, ainsi que bien d'autres connexes, comme celui de *qaddīšā* (*Nis.* 15,9; 19,6)? Les églises syriaques se caractérisèrent, dès l'origine, par une extraordinaire exigence ascétique, n'excluant ni la pauvreté, ni la continence. Peut-être est-il donc préférable de se méfier des écrits trop nettement « monastiques » présentés sous le nom d'Éphrem.

C'est dans les *madrāšē*, — ainsi que dans les *mīmrē* métriques et dans quelques pièces en prose, — que s'exprime la théologie éphrémienne, au sens le plus général que l'on puisse donner à ce terme: celui d'une vision de Dieu, de l'homme et du monde, ainsi que de leurs rapports dans l'histoire du salut.

Les hymnes sont souvent des poèmes admirables, tirant de la plus grande économie de moyens une étonnante richesse de profondeur et de densité évocatrices. Cet aspect formel de la beauté plastique mériterait à lui seul d'être étudié en lui-même, du point de vue strictement littéraire; et cela, non seulement au niveau des principes et de la technique métriques, mais aussi à celui des procédés symboliques de l'expression et du style. Cependant, l'intention d'Éphrem n'était pas d'abord esthétique, et la forme reste toujours, chez lui, entièrement soumise au fond. Premier des hymnographes chrétiens, il a eu le génie de comprendre que le mystère du salut ne peut être exprimé en termes purement rationnels, et que la manière la moins imparfaite de le proclamer est peut-être celle de la poésie et de la musique, ces reflets de la divine beauté.

Certes, ce n'est pas lui qui avait découvert la magie incantatoire du *madrāšā* rythmé et choral. Les bardésanites l'utilisaient déjà à Édesse, et il se peut que le succès de leur propagande ait contribué à lui faire adopter, pour les combattre, la même arme de séduction (*Haer.* 1, 17; 53,5). Du reste, il est improbable que toutes les hymnes aient été destinées à l'exécution publique. C'est sans doute le cas de certaines pièces festives, de caractère liturgique, comme les *Hymnes de la Nativité*, dont bon nombre ont d'ailleurs passé dans le bréviaire des églises syriaques. On peut songer également à ces mises en scène dramatiques, où Notre-Seigneur, Satan et la mort se livrent à d'éblouissantes joutes théologiques, comme à un premier exemple de ces « mystères » chrétiens qui sont à l'origine de notre théâtre (*Nis.*, 35-42 et 52-68). Mais beaucoup de *madrāšē* ont une portée polémique si aride et si difficile que l'on conçoit mal que l'audition en ait été supportable et compréhensible à la communauté. Et il arrive à l'auteur lui-même d'indiquer qu'il s'adresse à des lecteurs individuels (*Eccl.* 24,15-16).

Parler d'Éphrem comme d'un théologien n'équivaut pas à le confiner dans la contemplation éthérée de l'intemporel. Les *Hymnes de Nisibe*, entre autres, montrent bien qu'il n'avait rien d'un professeur en chambre, mais qu'il participait intensément à la vie de la cité. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne pense pas s'abaisser en s'inquiétant du sort des agriculteurs et des vigneronniers ruinés par la guerre (*Nis.* 5, 12-14; 6, 10-12 et 17-20).

Durant les sièges perses, Éphrem eut à cœur de se solidariser totalement

au sort tragique de ses concitoyens. Mais son patriotisme resta toujours celui d'un chrétien, soucieux de juger les événements à la lumière de la foi. Les catégories déterminantes sont pour lui celles de la faute et de la pénitence, du châtement et du pardon, de l'amour et de la justice.

Toutefois, ce qui inquiète le plus ce théologien « engagé », ce sont les destinées des jeunes églises syriaques. Elles émergeaient encore à grand-peine d'un chaos de groupuscules hérétiques, au point que la communauté orthodoxe d'Édesse, par exemple, se voyait alors couramment désignée comme la secte des palūtiens, d'après le nom de son premier évêque (*Haer.* 22,5). Il faudrait relire ici les portraits, émouvants de respect et d'affection, qu'Éphrem nous a laissés des quatre premiers évêques de Nisibe pour comprendre combien la vocation théologique s'identifiait chez lui avec le service ecclésial (*Nis.* 13-21).

La merveille, pour nous, c'est qu'une pensée si incarnée dans son époque, si conditionnée par un horizon intellectuel aujourd'hui dépassé, continue de parler d'une voix aussi fraîche et aussi actuelle. Peut-être est-ce parce qu'on ne rencontre vraiment l'éternel que dans le concret du moment présent, et non dans les lointains de l'abstraction.

LES HÉRÉSIES DE L'ÉPOQUE.

Les compliments et les vœux qu'Éphrem adresse à son jeune évêque Abraham (*Nis.* 17-21) résonnent parfois comme une discrète exhortation à plus de fermeté dans l'exercice du magistère. Certes, le panégyriste est alors d'un âge qui justifie partiellement ce ton d'autorité paternelle. Cependant, il détient aussi une fonction d'église, qu'il ne désigne lui-même que par l'image vague de l'intendant ('*allānā*), mais que la tradition a précisée comme étant le diaconat; et c'est bien cette responsabilité pastorale qui lui a dicté ses *Hymnes contre les doctrines erronées*: « Je n'ai pas troublé ton troupeau, mais, selon ma capacité, j'en ai écarté les loups, et j'ai construit, selon mon pourvoir, les bergeries des hymnes pour les agneaux de ton bercail » (*Haer.* 56,10).

Avant de faire ressortir quelques intuitions doctrinales qui me paraissent caractéristiques de la réaction d'Éphrem aux hérésies de son temps, je voudrais décrire cette réaction d'une manière plus générale, et tout d'abord énumérer rapidement ces hérésies.

Je passe sur la menace du paganisme, qu'Éphrem semble avoir connue surtout sous la forme du culte des éléments et des astres, que le syncrétisme sémitique avait développé dans le nord-est de la Syrie (*Nis.* 9,6; 11,16; 33, 1-5; *Fid.* 37, 15; *Haer.*, 41, 4); car, s'il put craindre un instant le retour des faux dieux avec le règne de Julien (*Nis.* 18, 5-6; 21, 14-23; *C. Jul.*, 1-4), ce n'est pas eux qu'il redoutait le plus. Dans un passage qui résume toute sa vie par la défense de l'orthodoxie, il concrétise sa lutte par une triple résistance: « J'ai repoussé et rejeté le parti des crucifixeurs; j'ai détesté le moule et le métal des étrangers, et la nouvelle ruse, machinée pour nous voler » (*Virg.* 37, 10).

Le parti des crucifixeurs est aisément reconnaissable; mais, dans les textes éphrémiens conservés, le judaïsme paraît bien ne représenter, le plus souvent, qu'une catégorie théologique, symbole de l'idolâtrie du veau d'or et du refus messianique. Ce n'est que rarement que l'on perçoit l'écho de controverses possibles (*Eccl.* 43, 13-20; 49, 13-15; *Fid.* 44, 4-9; *Haer.* 39, 9-11). On imagine cependant l'efficacité de la propagande juive du fait qu'elle ait pu amener les judéo-chrétiens de Nisibe à regretter leur passé israélite (*Nis.* 16, 9-10).

Mais les adversaires principaux d'Éphrem, différents en ceci d'un Aphraate, sont moins le « parti des crucifixeurs » que « la nouvelle ruse » de l'arianisme, qu'il combat surtout dans les *Hymnes sur la foi*, ainsi que les trois « étrangers »: Marcioa, Bardesane et Mani, qu'il réfute inlassablement dans ses *Hymnes contre les doctrines erronées* et un peu partout ailleurs. Beaucoup d'autres noms sont occasionnellement cités, comme dans la liste qui énumère Marcion, Valentin, le Qūqīte, Bardesane, Mani, les ariens, les aéliens, les pauliniens, les sabelliens, les photiniens, les borboriens, les cathares, les 'audiens et les meşalliens (*Haer.* 22, 2-4). Mais la plupart de ces sectes se rattachent au gnosticisme ou à l'arianisme; et les seules, en tout cas, dont Éphrem manifeste une connaissance concrète sont celles des « étrangers » et de la « nouvelle ruse ».

Il n'en devient pas plus aisé de déterminer critiquement la nature exacte de ses adversaires. On connaît imparfaitement l'histoire du manichéisme, celle du marcionisme plus mal encore, et des controverses récentes au sujet de Bardesane font désespérer que l'on puisse jamais recomposer les

traits de cette figure fuyante. La difficulté réside en bonne partie dans la distinction, délicate à établir, entre les fondateurs et les disciples: des uns aux autres, les doctrines ont pu évoluer, parfois jusqu'à se contredire. Les renseignements les moins obscurs que l'on trouve chez Éphrem concernent le danger arien à Nisibe (*Nis.* 27,5; 28, 7) et à Haran (*Nis.* 31, 30-31; 33, 7-8), ou encore à Édesse, dont l'église est divisée par la crise, au lieu de s'unir pour affronter les ennemis du dehors, dont elle devient ainsi la moquerie (*Fid.* 17, 3; 39, 3-4; 52, 2-3; 79, 9-9). L'arianisme visé semble du type radical, aétien ou eunomien, parfois pneumatomaque; mais il est malaisé de déterminer dans quelle mesure les événements et les idées du monde ecclésiastique grec se répercutaient alors dans les églises de langue syriaque.

UNE RÉACTION « CATHOLIQUE ».

Les historiens discuteront donc sans doute encore longtemps de l'image qu'Éphrem donne des doctrines qu'il réfute. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la réponse de foi dont sa réaction témoigne. Or la sûreté de ce témoignage contraste remarquablement avec l'incertitude de la situation que vivait alors la chrétienté. A un moment où les arianisants pouvaient encore escompter leur victoire, il les considère, avec la plus tranquille assurance, comme les enfants perdus de l'Église.

Si le verdict éphrémien nous paraît sévère, c'est qu'il répond à la persuasion, alors générale, de l'origine satanique des hérésies. Le plus souvent, les dissidents sont accusés d'ambition et de mauvaise foi: on aspire à un siège épiscopal (*Fid.* 87, 6-8; *Haer.* 24, 2); on se dispute âprement les baptêmes (*Fid.* 59, 1-2); on est aveuglé par son obstination (*Fid.* 66, 16).

Mais le zèle d'Éphrem est pur: « Je le jure par Notre-Seigneur, ô égarés, sachez-le: c'est dans l'amour et dans la souffrance que j'ai peiné pour votre cause » (*Haer.* 21, 14). Il sait reconnaître l'ascèse et la charité sincères dont peuvent faire preuve ses adversaires de bonne foi; aussi préférerait-il les ramener que les combattre: « Brebis [...] volées par les égarés, [...] reniez le signe et le nom des voleurs et venez vous faire signer du nom glorieux de Dieu! » (*Haer.* 56, 6).

Où donc Éphrem puisait-il les raisons de son assurance orthodoxe, face à des doctrines si diverses, dont la rigueur intellectuelle et l'attrait religieux étaient alors si puissants qu'elles mettaient en péril tout l'avenir du christianisme ? Il ne semble pas avoir été uniquement, ni peut-être même principalement, déterminé par l'examen de leur contenu matériel. Comme un Tertullien ou un Irénée, il remonte à des critères formels et préjudiciels de la règle de foi, dont l'absence chez ses adversaires suffit alors à le convaincre qu'ils ne présentaient aucun titre valable de crédibilité.

Un des critères auxquels il recourt le plus volontiers réside dans la dénomination des communautés. Il constate, en effet, que les hérétiques s'appellent généralement du nom de leurs fondateurs, alors que les orthodoxes n'acceptent que le seul nom de chrétiens. N'y a-t-il pas là un indice symptomatique de la fidélité de ces derniers à la tradition apostolique, tandis que les hérésies n'ont fait que céder à la mode des sectes philosophiques grecques (*Haer.* 22, 5; 23, 1-10; 24, 2-5; 56, 1-7).

Une autre note de l'orthodoxie, plus spécifique sans doute, consiste en son antériorité dans la succession du magistère. Éphrem fait d'ailleurs remonter la tradition à la création même de l'homme, et il la voit se transmettre d'Adam à Noé, Abraham, Moïse, David et jusqu'à Jésus, qui la fait passer du peuple juif aux apôtres et à leurs successeurs, par l'ordination. A ce moment, « il n'y avait pas encore l'ivraie, qui vint par après » (*Haer.* 24, 19-22). Aussi faut-il demander aux hérétiques de qui ils ont reçu la chirotonie; car si leur ordination est dans la ligne apostolique, elle témoigne pour l'Église, qu'ils ont reniée; et si elle leur est propre, elle explique la fausseté de leur doctrine (*Haer.* 22, 17-21).

Il convient enfin de relever le critère des Écritures, qui constitue pour Éphrem un élément tout aussi essentiel de la règle de foi. En effet, affirme-t-il, les sectes hérétiques ont toutes repris en partie les Livres saints de l'Église, mais en les amputant et en les déformant, chacune à sa manière. Elles ont eu beau s'efforcer de cacher ce larcin, leurs emprunts témoignent encore en faveur de la vraie Bible; les paroles volées crient vers leur maître, les bornes déplacées rappellent la grand-route, la fausse monnaie conserve l'image du vrai roi (*Haer.* 2, 9-15; 23, 2; 24, 1; 27, 1-2; 38, 6-7). C'est que, purifiant les purs, l'Écriture trouble les troubles; une et indivisible, elle

n'est source de vie que dans l'Église, corps de la vérité, et non pas dans les membres morts, que les sectes en ont arrachés (*Eccl.* 52, 8-9; *Fid.* 35, 4; *Haer.* 2, 16-22).

On voit combien la réaction d'Éphrem contre les hérésies du temps, loin de se fonder sur la spéculation intellectuelle, s'enracine simplement dans la fidélité à la tradition ecclésiale. Et ceci n'est pas seulement vrai en principe, mais se vérifie pour la réfutation de chacune des doctrines et des coutumes hérétiques, auxquelles il oppose régulièrement la réponse d'une foi vécue dans la communauté, à l'écoute de la parole et dans la pratique des sacrements. Ainsi, par ex., une de ses réfutations favorites du subordinatianisme et du sabellianisme consiste, comme chez un Basile de Césarée, à en appeler à la liturgie du baptême, conféré aux noms de la Trinité (*Fid.* 13, 5; 22, 7; 28, 14).

Ce n'est pas qu'Éphrem théologien ne puisse, à l'occasion, se révéler un penseur très personnel. Les *Hymnes du Paradis*, entre autres, proposent, concernant l'eschatologie, des opinions dont l'audace et la liberté évoquent parfois celles du grand Origène. C'est surtout à ce niveau spéculatif qu'interviennent des notions cosmologiques et anthropologiques d'une originalité et d'un archaïsme qui font la joie et l'intérêt de l'historien. Mais il ne peut être question, ici, fût-ce d'esquisser les grandes lignes de cette spéculation. Restant plus proche du théologien ecclésial et du réfuteur des hérésies, je voudrais simplement indiquer avec quelle sûreté instinctive il a pu saisir et mettre en valeur l'essentiel de ce que le message chrétien révèle du mystère de Dieu et de la dignité de l'homme.

LE MYSTÈRE DE DIEU.

Éphrem se trouvait confronté à des théologies toutes plus ou moins influencées par la mentalité religieuse hellénistique, c'est-à-dire inspirées par le sens néoplatonicien de la transcendance divine, avec la nécessité afférente d'expliquer l'existence du monde par le recours à des intermédiaires. L'aboutissement le plus aberrant de ce dualisme lui apparaissait dans l'opposition marcionite entre le Dieu étranger du Nouveau Testament et le Dieu démiurge de l'Ancien. C'est donc avec la plus grande énergie

qu'il défend l'unicité et l'unité divines, principalement dans ses *Hymnes contre les doctrines erronées*.

Cependant, lorsqu'on parcourt les *Hymnes sur la foi*, dirigées contre les ariens, l'impression s'impose qu'un autre point de la théologie lui tenait encore plus à cœur. On ne peut manquer, en effet, d'être frappé par son insistance à dénoncer ceux qu'il appelle alors les « scrutateurs » ou les « questionneurs ». On dirait qu'à ses yeux, l'arianisme recouvre une erreur plus grave encore que l'hérésie trinitaire elle-même, à savoir son rationalisme. Là se trouve véritablement le blasphème capital et la racine du mal; car, si les ariens en sont arrivés à réduire le Fils à la condition d'une créature, c'est qu'ils avaient d'abord prétendu comprendre l'incompréhensible.

Éphrem témoigne d'un tel sens de la transcendance de Dieu que tout ce qui constitue le domaine du divin demeure, selon lui, radicalement inaccessible à la raison: qu'il s'agisse de la nature de l'Être (*Fid.* 11, 11; 27, 3; 69, 3), de son essence et de sa paternité (*Fid.* 44, 7), ou encore du Fils (*Fid.* 8, 16; 72, 1-4) et de sa génération par le Père (*Fid.* 1, 3; *Eccl.* 27, 6; *Virg.* 52, 4), ou encore de l'Esprit-Saint (*Fid.* 29, 5; 33, 7).

L'incidence précise de cet apophatisme est souvent indiquée par une distinction qui rappelle celle des Pères grecs anti-eunomiens: ce n'est pas le fait de l'existence de Dieu qui se trouve inconnaissable, mais c'est le contenu de l'essence divine qui reste impénétrable. Nous connaissons le « que », mais pas le « quoi »; et le contenu de cette quiddité mystérieuse peut s'inscrire sous des catégories rappelant un peu celles d'Aristote: nous ignorerons toujours de Dieu le comment, le quand, le pourquoi, le combien et le où (*Fid.* 9, 1; 33, 5-6; 44, 9; 50, 1-4; 65, 12; *Haer.* 53, 1).

Éphrem rend compte de cette inadéquation de l'esprit créé au divin par quelques raisons, dont je relève les deux principales. Il explique, tout d'abord, que seul le Fils peut comprendre le Père parce qu'ils sont l'un et l'autre de même nature (*Fid.* 11, 7-11). Cette thèse repose sur un principe gnoséologique qui est un lieu commun de la philosophie antique: seul le même connaît le même. Or ce rapport de connaturalité, nécessaire pour ouvrir notre raison au mystère divin, est absolument exclu pour toute créature, par la transcendance radicale de Dieu. Éphrem ne cède jamais à la nostalgie panthéisante de la pensée hellénistique, qui s'affirme une parenté

naturelle avec la divinité. Et il exprime parfois l'apophasme par une métaphore spatiale: connaître intégralement l'infini, ce serait, pour l'esprit, le définir, le circonscrire et donc, d'une certaine manière, le contenir, l'enfermer, et devenir ainsi plus grand que lui! Ainsi Dieu reste-t-il indépassable, voire inaccessible, — et le sens de ces mots retrouve ici quelque chose de leur origine matérielle (*Fid.* 9, 16; 70, 20-21; 71, 9-10; 72, 15-18).

Une autre explication de l'incompréhensibilité divine précise ce qui précède par des principes métaphysiques plus particuliers. Éphrem affirme régulièrement que Dieu est invisible aux sens, à la raison et aux anges, ou encore que les sens corporels, psychiques et angéliques sont trop grossiers pour le percevoir (*Fid.* 4, 5-8; 5, 2: 19, 4; 75, 25-26). Afin de comprendre ces affirmations, il faut savoir que l'ontologie éphrémienne n'établit pas, comme la nôtre, une opposition tranchée, et comme une antinomie essentielle, entre l'esprit et la matière. La spiritualité de l'âme ou de l'ange n'est encore que la forme la plus subtile, la plus légère, la plus affinée que puisse revêtir un corps matériel, c'est-à-dire qu'elle consiste dans les deux éléments les plus purs: l'air et le feu (*Fid.* 55, 5). Même la connaissance intellectuelle s'opère donc par des «sens intérieurs», qu'il faut concevoir dans une acception nullement métaphorique, et dont sont doués les anges eux-mêmes, ainsi que les démons (*Fid.* 75, 25-26). Cependant, tandis que tout spirituel créé reste dans une certaine mesure matériel, la spiritualité de la nature divine est absolue, et transcende radicalement celle de la créature; et c'est pourquoi cette nature demeurera toujours aussi impénétrable à l'esprit qu'aux sens, et aux anges qu'aux hommes.

Cette condamnation à l'ignorance religieuse ne pouvait que scandaliser les «scrutateurs» ariens, trop sûrs de leur raison. Aussi Éphrem, semblable en ceci à un Grégoire de Nazianze ou à un Jean Chrysostome, aime-t-il rappeler l'esprit humain à l'humilité en le confrontant à ce que la création elle-même a déjà d'insondable. Tant de choses nous sont inaccessibles dans la mer et sur la terre (*Fid.* 64; 9); nous ne pouvons comprendre le vent et le feu, la sève et la greffe, le grain de blé et le noyau (*Fid.* 42, 2-3; 43, 1-3; 65, 6-10); le moindre insecte nous reste secret (*Virg.* 52, 8-9). Et que dire du mystère de l'existence humaine (*Eccl.* 15, 3; *Fid.* 29, 4): que sommes-nous avant la naissance et après la mort, ou encore, dans le sommeil et

le rêve (*Eccl.* 9, 5; *Fid.* 57, 6-7); notre âme est incapable de se définir et de s'expliquer à elle-même (*Fid.* 1, 4-16; 57, 1-10; 70, 2-5)! Autant d'apories qui devraient dissuader quiconque de prétendre monter à l'assaut du ciel.

LA MANIFESTATION DE DIEU.

La métaphysique éphrémienne de la matière et de l'esprit, que je viens de rappeler, ne favorisait pas l'élaboration d'une sotériologie pneumatologique. Aussi ne saurait-on s'étonner que les *Hymnes du Paradis*, énumérant les quatre niveaux ontologiques que sont le corps, l'âme, l'esprit et la divinité, et évoquant le surhaussement eschatologique de chacun des trois premiers dans l'immédiatement supérieur (*Par.* 9, 20-21), parlent uniquement du Père et de son Premier-né (24-29). L'absence de l'Esprit-Saint, ici comme souvent ailleurs, s'explique-t-elle par la circonstance que la triadologie éphrémienne était principalement absorbée par la problématique arienne, centrée sur la personne du Fils, ou serait-elle due à une réticence devant la spiritualité pneumatique des mesalliens et des mesallianisants? En tout état de cause, si Éphrem a pu être justement surnommé la cithare du Saint-Esprit, c'est moins pour avoir fait de celui-ci l'objet de ses chants du Saint-Esprit, c'est moins pour avoir fait de celui-ci l'objet de ses chants que pour en avoir été inspiré, comme un nouveau David.

Tout le poids de la sotériologie d'Éphrem porte donc sur les deux premières personnes trinitaires; et son mouvement premier la dessine, en un contrepoint de la théologie apophatique, comme celle de la manifestation divine par le Verbe. En effet, le désespoir auquel la raison se trouve réduite dans sa quête religieuse ne serait irrémédiable que si l'homme se savait abandonné dans son ignorance. En fait, l'abîme que la nature creuse entre l'Être insondable et la créature a été comblé par l'amour de Dieu (*Fid.* 69, 8-17). Dans la dialectique éphrémienne, le moment de la révélation suit donc normalement celui de l'inconnaissance.

Éphrem ne voit pas dans les manifestations divines de l'histoire du salut la simple transmission d'un message, une pure communication intellectuelle, mais il les comprend, un peu dans la ligne des théologiens prénicéens, comme un processus engageant Dieu lui-même dans une sorte d'incarnation progressive. En imprimant dans la nature et dans l'Écriture

les signes qui le révèlent, c'est comme si Dieu en personne, existant au-delà de toute forme, image et nom, s'en était revêtu, en attendant de revêtir le corps humain de Jésus. Certes, la différence reste grande entre l'inconsistance des images et la réalité de la chair; mais, de part et d'autre, Dieu lui-même sort, pour ainsi dire, de sa simplicité éternelle pour entrer dans la multiplicité de l'histoire (*Nis.* 3,3; 48, 7; *Fid.* 11, 9; 17, 5; 50, 5; *Haer.* 32, 8-9; 33, 6).

C'est dans ce sens qu'Éphrem parle des « changements » (*šūhlāfē*) que Dieu, nature immuable, s'est appropriés par amour (*Virg.* 28, 11). Incommensurable en soi, il s'est rapetissé lors de la création et de l'incarnation (*Fid.* 31, 4; 32, 8-13), et jusque dans ses miracles eux-mêmes, qui ne nous révèlent qu'un faible rayon de sa gloire (*Haer.* 30, 4).

Mais cette kénose est aussi un mystère de majesté, car Dieu ne perd rien de sa transcendance en devenant immanent, et il reste l'éternel en entrant dans le temps. Éphrem explique ce paradoxe par une double raison: d'abord, les « changements » de Dieu ne concernent pas la nature immuable, mais la volonté divine, dont ils démontrent la puissance et la bonté; ensuite, loin de tendre à satisfaire un manque ou un besoin de l'Être parfait lui-même, ils sont entièrement dirigés vers notre intérêt et notre salut à nous (*Eccl.* 21, 3; *Fid.* 31, 2-3 et 8-10; 32, 14; *Haer.* 30, 1-4; 33, 1-9; 36, 5-6). Ces arguments inspireront plus tard, et dans un autre contexte, la christologie des monophysites syriens; chez Éphrem, ils visent encore les ariens, qui voyaient dans les faiblesses humaines du Sauveur le signe d'une condition créée, tout comme les marcionites avaient argué des anthropomorphismes bibliques pour réduire le Créateur au rôle d'un simple démiurge. En réalité, de même que Dieu, n'ayant nul besoin de la bonne odeur des sacrifices, se dit satisfait de la respirer pour qu'en les lui offrant l'homme se sauve, ainsi le Christ a-t-il pris sur soi nos besoins librement, pour nous rendre la vie (*Haer.* 30, 1-4; 33, 1-8; 36, 1-6; *Virg.* 4, 5-6).

Afin de faire bien saisir comment Dieu, en se révélant et s'incarnant, s'adapte à nous sans changer en soi, Éphrem recourt au symbole du miroir: comme le miroir, Dieu reflète l'âge sans connaître d'âge, il se fait enfant avec l'enfant, adulte avec l'adulte, bref, il se revêt de toutes les images et prend toutes les couleurs, sans quitter l'éclat de sa nature lumineuse, et

il assume toutes les formes sans cesser de transcender toute forme (*Haer.* 32, 3-16).

Cette théologie de l'automanifestation divine mérite donc vraiment d'être appelée « dialectique » : dans sa révélation même, Dieu reste le Dieu caché ; ses images le voilent autant qu'elles le manifestent ; plus il paraît proche, plus il demeure lointain (*Fid.* 4, 9-11 ; 26, 6-13 ; 51, 2-3 ; 79, 9-20). De là, les admirables antithèses éphrémiennes sur la Passion et sur la Nativité, où le paradoxe de la puissance dans la faiblesse atteint sa tension extrême. « Aurais-tu les ailes des séraphins, tu ne pourrais aucunement mesurer l'enfant dans la crèche » (*Virg.* 25, 12).

LA RAISON ET LA FOI.

Ce sens du mystère commande d'ailleurs toute l'attitude théologique d'Éphrem, au point qu'un premier mouvement semble opposer chez lui sans aucune nuance la raison à la foi. Le « scrutateur », affirme-t-il alors, montre qu'il ne croit pas encore, ou qu'il a renié sa foi et annulé son baptême (*Fid.* 9, 10 ; 23, 2). Mais Dieu se dissimule aux sages et ne se laisse trouver que par les croyants simples (*Fid.* 4, 11-15 ; 15, 8). La « recherche » constitue donc la deuxième grande offensive de Satan, après le triomphe du Christ au désert, et les discuteurs ont succédé aux idolâtres (*Virg.* 13, 9 ; 14, 2-3). A leurs doutes et à leurs questions, il faut opposer la conviction que tout est possible et facile à Dieu ; croyons-le, sans chercher si ce qu'il nous demande convient, car ce n'est pas à nous de lui donner des conseils ; même s'il nous trompait, nous n'aurions aucun droit de le lui reprocher, car il est le maître (*Fid.* 39, 6 ; 43, 7 ; 45, 10 ; 46, 10).

Ces affirmations sembleraient réduire toute connaissance religieuse au don de la foi et déboucher, à la limite, sur un *credo quia absurdum*. Et pourtant, la pensée éphrémiennne n'a rien de fidéiste ; un réflexe rationnel, plus discret, mais peut-être d'autant plus significatif qu'il est moins polémique, montre bien qu'il n'est nullement question pour elle de condamner l'intelligence théologique.

Éphrem reconnaît la légitimité ecclésiale d'une étude de la révélation divine, procédant avec ordre et mesure (*Fid.* 8, 9 ; 28, 3). Objectivement, cette recherche doit régler sa marche d'après ce qu'il appelle les « bornes »

et les « auberges » de l'Écriture, c'est-à-dire d'après les prophètes, ou l'Ancien Testament, et les apôtres, ou le Nouveau (*Fid.* 5, 1; 65, 1). Subjectivement, elle ne doit s'exercer que pour l'utilité commune, à l'exclusion de toute vanité personnelle, savants et illettrés avançant sous le même joug de la foi commune, sans que le plus intelligent veuille devancer ses frères moins bien doués (*Fid.* 79, 3-4).

Le théologien selon le cœur d'Éphrem se meut dans un difficile équilibre entre la parole et le silence, entre l'approche et le retrait (*Fid.* 1, 19; 32, 6; 38, 8-9 et 13). S'il y a une mauvaise recherche, il y a aussi un mauvais silence; très blâmable est celui qui s'approche avec impertinence, mais plus blâmable encore celui qui s'éloigne avec impertinence. Il faut donc aborder l'examen du mystère à la mesure de ses forces et, dès que le cœur commence à s'égarer, se réfugier dans le silence (*Eccl.* 10, 2; 49, 3-5; *Fid.* 16, 12-13; 18, 1; 20, 5-11; 70, 7).

Pareille attitude n'est jamais simple; et n'est-ce pas son propre débat intérieur qu'Éphrem nous a dépeint sous la forme d'un étonnant dialogue entre la raison et l'amour (*Eccl.* 9, 3-17)? « L'amour m'incite à m'approcher de Dieu, mais la raison me reproche cette audace; et me voici debout au milieu, sans pouvoir ni entrer, ni sortir, debout entre la crainte et l'amour » (9). C'est pourtant ce dernier qui finit par l'emporter, car « quel amant a jamais pu supporter ou endurer de ne pas parler avec celui qu'il aime? » (10). Mais, même triomphant, l'amour ne laisse pas d'observer la mesure du silence, ordonnée par la raison. « Tels sont les maîtres qui m'ont donné la mesure du silence et du discours, afin que ma pensée ne sombre pas dans le silence et qu'elle n'ait pas l'audace de sonder et de scruter par le discours » (17).

Éphrem a donc remarquablement valorisé le sens du mystère de Dieu, dans sa réaction contre le rationalisme arien; mais il a su le faire sans tomber dans l'irrationalisme fidéiste. La difficulté d'harmoniser la foi et la raison est de tous les temps et de toutes les églises; mais à l'heure où la théologie occidentale tend à la fois à négliger la tradition et à déprécier le rationnel, la voix de l'Orient syriaque pourrait éveiller des résonances profondes auprès de tous ceux qui se refusent à la perspective de nouveaux gnosticismes.

VALEUR DE LA CRÉATION MATÉRIELLE.

Après le mystère de Dieu, je voudrais indiquer un autre domaine de la théologie dans lequel l'intuition éphrémienne conserve une valeur permanente: c'est sa défense de la dignité de l'homme. Les « doctrines erronées » contredisaient alors l'anthropologie chrétienne par une double négation. D'une part, les marcionites et les manichéens écartelaient le composé humain en l'étincelle spirituelle, constituant son essence véritable, et le corps, participant au mal ontologique de la matière. D'autre part, les spéculations de l'astrologie « chaldéenne », partiellement reprises dans le système bardésanite, prétendaient soumettre la destinée humaine au cours des planètes et aux signes du zodiaque. Contre les dualistes, Éphrem défend la valeur de la création matérielle et du corps; contre le fatalisme astral, il exalte la liberté de l'homme.

C'est avec la même assurance que les Pères antignostiques du siècle précédent que le *Contra haereses* éphrémien s'appuie sur l'optisme biblique pour réaffirmer que tout ce que Dieu a fait est bon. Pas plus que l'ombre, le mal n'existe par soi seul et naturellement; c'est la volonté qui le tire du bien se trouvant dans la nature, c'est elle qui pollue l'eau de la source (*Haer.* 28, 1-8). En particulier, il n'y a rien de désordonné ni d'impur en soi dans le corps vivant de l'homme, et l'on ne saurait l'appeler, avec Marcion, une boue détestable; car, s'il peut être infléchi vers le mal par la volonté, il se trouve être aussi un bon instrument pour les bons (*Haer.* 19, 1-2).

On voit comment Éphrem surmonte radicalement le dualisme essentialiste qui fut toujours la grande tentation de la pensée grecque chrétienne. A ceux pour qui l'esprit est nécessairement bon et la matière mauvaise par nature, il répond que l'âme peut être avilie par des convoitises et le corps sanctifié par la volonté (*Nis.* 45, 7-12). L'existence des démons n'est-elle d'ailleurs pas la meilleure preuve de la corruption possible de l'esprit (*Haer.* 19, 1-3)? Et, d'autre part, comment l'âme ne pourrait-elle apprendre le vrai et faire le bien que par le corps, si celui-ci était essentiellement désordonné (*Nis.* 51, 15-17)? Ainsi donc, « le corps a été modelé avec sagesse et l'âme a été insufflée gracieusement [...]. Lequel a fait pécher son compagnon? La faute est commune, car la liberté est commune » (*Nis.* 69,4-5).

Un des arguments favoris auxquels Éphrem recourt pour convaincre ses adversaires de la dignité du corps humain, c'est que le Fils de Dieu lui-même, qui en fit sa demeure, lui témoigne son amour en le baptisant, en le nourrissant de son corps et de son sang eucharistiques et en en faisant le temple de son Esprit (*Nis.* 46, 1-2; 47, 8-10; *Haer.* 17, 5; 42, 2; 47, 2-8). Et pourtant, le Sauveur envoyé par le Dieu bon, le prétendu adversaire du créateur du monde matériel, n'aurait-il pas dû, dans la logique du marcionisme, éviter le moindre contact avec le corps, comme l'admettent les docètes? Quel paradoxe donc, qu'il ait aimé Hylé, et plus encore que le démiurge lui-même (*Haer.* 43, 15-23; 44, 5)!

La dépréciation platonisante du corps, imaginant le salut comme la libération de l'esprit hors de sa prison matérielle, s'opposait directement à la foi dans la résurrection. Éphrem, qui s'insurge violemment contre cet idéal d'évasion (*Nis.* 51, 2-3; *Haer.* 53, 4), le fait souvent en s'appuyant sur une anthropologie unitaire, de type biblique. Les négateurs divisent la nature de l'homme en plaçant une de ses parties sous l'espérance et en refusant à l'autre cette même espérance, alors que l'une et l'autre, marchant sous le même joug, doivent être couronnées ensemble (*Nis.* 44, 3-4).

Une comparaison plus imagée présente l'âme habitant le corps comme un locataire dans la maison qui lui offre son milieu vital: n'est-ce pas grâce au corps qu'elle peut prier, faire l'aumône, lire l'Écriture, se rendre à l'église? Quelle injustice, donc, si ce locataire, — l'âme, — au lieu de payer son loyer, détruisait, — par la mort, — la maison où il réside (*Nis.* 47, 2-4)! Mais en fait, pourquoi la séparation des deux compagnons est-elle si douloureuse, pourquoi pleurent-ils en se quittant? Cette peine montre bien qu'ils espèrent se revoir lors de la résurrection (*Nis.* 49, 13; 51, 9).

DÉFENSE DE LA LIBERTÉ.

On vient de le voir: Éphrem invoque déjà la volonté humaine pour démontrer la dignité de notre condition charnelle. Cependant, l'occasion de défendre directement la liberté lui est offerte, dans ses *Hymnes contre les doctrines erronées* et dans ses *Réfutations en prose*, par les fatalistes, qui se déchargent de leur responsabilité dans le recours à l'astrologie. Comme son

contemporain Athanase, il avait compris que la venue du Christ a définitivement libéré l'homme des forces aveugles du destin; aussi réfute-t-il sans hésitation, et parfois avec humour, la superstition « chaldéenne », en montrant sa contradiction avec l'ordre naturel et moral.

En effet, remarque-t-il, si la destinée humaine était soumise au cours des astres, celui-ci n'égaliserait-il pas aveuglement les différences que l'on peut constater entre les espèces, les races et les individus (*Haer.* 5, 4-10; 8, 11; 10, 8-9)? L'horoscope est d'ailleurs fixé au moment de la naissance, alors que les qualités et les défauts individuels sont prédéterminés dès la conception, dont l'heure est beaucoup moins sûre (*Haer.* 6,5). Or l'influence astrale s'avère impuissante à agir sur la nature de manière, par exemple, à remplacer un œil ou un doigt perdus (*Haer.* 4, 15; 6, 2-3; 9, 2-3); et, loin de respecter les conjonctures individuelles, les grandes catastrophes frappent indistinctement des hommes de tout âge (*Haer.* 9, 7). Le cours constant et régulier des phénomènes célestes ne manifeste donc aucun pouvoir sur l'homme; il reflète, au contraire, la volonté du Dieu qui les a créés (*Haer.* 4, 14; 6, 6).

Mais c'est également par l'existence d'un ordre moral que l'on peut démontrer l'inconsistance de la superstition astrologique. En effet, la croyance dans un destin prédéterminé revient à la négation du jugement de la conscience, de l'effort éthique, du mérite et de la rétribution. Si le bien et le mal, le vrai et le faux, proviennent d'une même fatalité, pourquoi les distinguons-nous encore (*Haer.* 6, 22-23)? Mais toute société a ses lois et ses coutumes; le juste peut pécher et le criminel se repentir (*Haer.* 4, 16; 6, 11-21; 10, 11). Aussi bien les astrologues eux-mêmes se contredisent-ils, en enseignant la bonne conduite à leurs femmes et à leurs enfants et en protestant contre l'injustice qu'ils subissent (*Haer.* 5, 13-14; 8, 14-15).

L'argumentation éphrémienne en arrive ainsi à retourner diamétralement celle des fatalistes: loin que la volonté humaine soit dirigée par les astres, ce sont ceux-ci qui sont au service de l'homme, pour lui indiquer sa route et lui apprendre l'unité du Créateur (*Haer.* 5, 7). Se soumettre au destin, c'est donc abdiquer librement sa liberté (*Haer.* 11,3; 4, 16), alors qu'un Josué ou un Élie, commandant à l'ordre céleste, montrent qu'elle peut l'infléchir par la puissance de la prière (*Haer.* 4, 3-12; 5, 1; 13, 3-12).

C'est à partir de ce contexte polémique qu'Éphrem s'est fait le prophète de la liberté humaine. Sans donner de celle-ci aucune définition, il semble la caractériser comme le pouvoir que la volonté détient sur ses actes, à l'image de Dieu, dont la toute-puissance soutient l'univers (*Virg.* 3,8). A ce titre, l'ordre de la volonté apparaît comme opposé à celui de la nature, où règne la nécessité, inéluctablement soumise au commandement divin (*Virg.* 30, 5-6). La liberté ne peut donc se lier que de son plein gré, elle n'est pas déterminée naturellement (*Nis.* 64, 15-16). Mais, même lorsqu'elle obéit au jugement intérieur de la conscience et se plie à la loi de la vérité, ces instances ne l'annulent pas, elles la confirment au contraire, en garantissant sa rectitude et son authenticité (*Eccl.* 7, 8; *Fid.* 28, 4; 70, 10; 79, 5).

Éphrem se refuse à prouver rationnellement l'existence de la liberté humaine; il se contente de renvoyer chacun à sa propre conscience: comme le feu, la liberté s'expérimente par elle-même (*Eccl.* 3, 5-6). Si indéniable est son évidence, que même le fait de la nier provient encore d'elle (*Haer.* 11,4); car une nature liée par la nécessité ne pourrait même pas s'interroger à son sujet (*Eccl.* 6, 6-22).

« La liberté est maîtresse de ses pensées [...] jamais la nécessité n'a infléchi sa volonté » (*Haer.* 5, 3). Pareil optimisme ne devient-il pas pélagianisant lorsqu'Éphrem affirme que « si [notre intention] le veut, le mal n'existe même pas », et que « le péché est [l'affaire] de la volonté » (*Haer.* 11, 2; 18, 3)? En fait, le contexte le montre, il n'oublie pas que notre esprit est malade et qu'il y a en nous une malice qui constitue la source de tous nos maux (*Haer.* 11, 1-2; *Eccl.* 32, 1). Si le « trésor de la liberté » semble parfois l'emporter sur le « don de la grâce », c'est parce que Dieu lui-même se refuse à masquer le mérite de la volonté; mais, en réalité, l'homme ne fait fructifier que le bien qu'il a reçu (*Virg.* 34, 10; *Haer.* 10, 7).

Il ne faut donc pas mesurer l'anthropologie éphrémiennne d'après les catégories d'un augustinisme primaire, car elle transcende l'opposition de la grâce et des œuvres: la volonté libre n'est-elle pas à la fois le plus précieux et le plus fragile des dons divins? Aussi les accents de la demande se joignent-ils naturellement au chant de reconnaissance: « O notre médecin, guéris notre liberté; qu'elle soit par toi guérie, par toi purifiée! Ne néglige pas de l'aider, car c'est en toi que se trouve aussi sa santé. Elle est le grand

don par lequel tu nous as élevés au-dessus des mers, liées par leurs frontières, au-dessus de la terre, du ciel et des montagnes, qui, privées d'elle, sont très petites » (*Haer.* 11, 1).

Éphrem ne s'est donc pas cru obligé d'abaisser l'homme pour mieux exalter Dieu, de même qu'il ne pensait pas devoir dénigrer le corps pour mieux élever l'âme; par cela aussi, il demeure notre contemporain. En sa personne, l'Orient chrétien, qu'on prétend volontiers fataliste et passif, a compris, mieux que la tradition augustinienne de l'Occident, qu'on ne saurait sacrifier la nature à la grâce, ni la matière à l'esprit, sans blesser le sens chrétien de la dignité humaine.

ÉPHREM ET LES ÉGLISES SYRIAQUES.

J'ai un peu le sentiment d'avoir trahi la théologie éphrémienne en vous la découvrant si imparfaitement; mais j'ai aussi l'espoir d'avoir augmenté votre désir d'en approfondir l'étude. Aussi me contenterai-je, en guise de conclusion, d'évoquer le bénéfique spirituel que cette étude promet aux églises syriaques et antiochiennes. Si le nom d'Éphrem peut encore réunir toutes ces églises, s'il rapproche déjà les esprits et les cœurs, c'est parce qu'il est antérieur à leur divisions.

Il fut un temps, pas si lointain, où chacune des confessions syriennes cherchait à revendiquer Éphrem pour soi seule. Il y avait là, non seulement une injustice, mais aussi une erreur. L'horizon de la christologie éphrémienne n'est pas celui des grandes controverses des deux siècles suivants, qui déchirèrent la chrétienté orientale. Éphrem a du mystère de l'incarnation une vision très riche, mais encore enveloppée et imprécise dans sa terminologie. Seul peut véritablement se réclamer de lui ce que les formules et les systèmes dyophysites ou monophysites contiennent de visée authentique, non ce qu'ils ont de négatif et d'exclusif.

Le schisme s'est introduit entre les églises syriaques à partir du moment où leurs écoles théologiques, un peu lassées de la vieille tradition éphrémienne, commencèrent à se laisser séduire par les nouvelles théologies à la mode, celles de Théodore de Mopsueste ou de Cyrille d'Alexandre, se condamnant ainsi à épouser une controverse mortelle. La grande rupture provenait donc

de ce même monde « grec » en qui Éphrem voyait déjà le berceau des premières hérésies (*Fid.* 79, 3; *Haer.* 14, 7; 23, 7; 24, 11). N'y aurait-il pas ici une leçon?

Loin de moi de vouloir plaider le retour à une pseudo-authenticité en jouant sur l'opposition, facile mais sommaire, entre la mentalité sémitique et l'hellénique. Éphrem lui-même vivait déjà dans une osmose intellectuelle profonde entre les deux mondes. Sans connaître le grec, il possédait les notions de la culture et de la philosophie hellénistiques répandues dans les écoles de son temps; et des analogies théologiques avec des contemporains hellénophones, comme Athanase ou Basile, témoignent également d'un climat spirituel commun. Pas plus aujourd'hui qu'alors, l'isolationnisme de l'Orient chrétien ne serait possible, à supposer qu'il soit souhaitable.

Mais, ceci dit, je me demande si les églises orientales ne devraient pas, plus résolument que jamais, renoncer à importer d'Occident des modèles théologiques tout faits. Il me semble qu'à l'heure où la théologie occidentale vit une des crises les plus graves, peut-être, de son histoire, elles ne sauraient survivre sans retourner d'abord à la source vive de leurs propres traditions. Auprès d'Éphrem, les confessions syriaques retrouveront, en tout cas, avec la la fidélité à elles-mêmes, l'unité originelle indispensable à leur témoignage. « Si tous les enfants de lumière s'accordaient dans l'Église, leur rayon concordant dissiperait l'erreur par la force de l'unanimité » (*Fid.* 39, 2).

Louvain, août-septembre 1973
Predikherenstr. 10

André DE HALLEUX