doctrine christologique des autres prélats orientaux que Cyrille, préoccupé désormais de minimiser l'ampleur des concessions faites, avait bien voulu le dire. Aussi cette profession de foi porte-t-elle en elle les germes de dissensions proches et lointaines : les ultras des deux bords la rejettent ; les Orientaux les plus véhéments estiment que la reconnaissance de la déposition de Nestorius revient à avaliser les *capitula* cyrilliens qui, pour être désormais passés sous silence, n'ont cependant jamais été explicitement condamnés ; les partisans les plus résolus d'une christologie centrée sur le *Logos* ne voient, de leur côté, dans la nouvelle formule de foi, que gages donnés aux diophysites antiochiens, accusés de couper le Christ en deux. Les vingt années qui suivent apportent la démonstration de la fragilité de cet accord : si Nestorius, retiré dans le couvent d'Euprepios, peut pendant quelques années continuer d'exercer une certaine influence, la polémique est bientôt relancée au sujet de l'enseignement d'un de ses maîtres, Théodore de Mopsueste. De nouvelles mises au point viennent alimenter le débat, qui témoignent de la difficile élaboration d'une doctrine christologique susceptible de faire l'unanimité.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Sources

L'essentiel de la documentation sur la controverse nestorienne est donnée par les *Acta conciliorum œcumenicorum* I, édités par E. Schwartz, en cinq volumes contenant : – les collections grecques *Vaticana* (*ACO* I, 1, 1-6) et *Atheniensis* (*ACO* I, 1, 7), qui comprend des documents jusqu'alors inédits ; – les collections latines *Veronensis* (*ACO* I, 2) et *Casinensis, pars prior et secunda* (*ACO* I, 3 et 4) ; cette dernière, rassemblée au moment de la querelle des Trois Chapitres par le diacre romain Rusticus, est de particulière importance, puisqu'elle retient (en *ACO* I, 4), à partir de l'ouvrage du comte Irénée, (*Tragoedia*), nombre de documents antiochiens inconnus par ailleurs.

Une traduction partielle des actes d'Éphèse, à partir des collections *Vaticana* et *Atheniensis*, a été réalisée par le P. Festugière (*Éphèse et Chalcédoine. Textes, dossiers et documents*). S'y ajoute une partie de la collection *Palatina* (*ACO* I, 5) qui retient en particulier quelques homélies de Nestorius. Citons aussi : Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas* (éd. F. Nau), apologie écrite par l'ancien évêque de Constantinople avant 451 sur son action à Éphèse. Socrate, *Histoire ecclésiastique* 7, 29-34 et Évagre, *Histoire ecclésiastique* I, 2-7 ; Liberatus de Carthage, *Breuiarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* (*ACO* II, 5) ; apologétique et plus tardif mais renfermant des documents d'époque : Barhabbesabba Arbaia, *Histoire des saints Pères qui ont été persécutés pour la vérité*, éd. F. Nau, *PO* 9.

Travaux

Ouvrages généraux

Pour mémoire : Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* 2, 1, Paris, 1905 ; A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église*, Paris, 1935. À consulter surtout : L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* 3, Paris, 1911 ; voir aussi le résumé de la controverse dans L. Perrone, *D'éphèse à Chalcédoine, les conciles œcuméniques I*, Éd. du Cerf, Paris, 1994, p. 71-83.

Sur le développement de la doctrine christologique : A. Grillmeier, *Le Christ dans la Tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Éd. du Cerf, 1973.

Études particulières

Sur Nestorius

M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912 ; mais surtout, E. Amann, *DTC* 11, 1, 76-157, « Nestorius » ; A. Grillmeier, « Das Scandalum œcumenicorum des Nestorius in kirchlich-dogmaticher und theologiegeschichtlicher

Sicht », *Scholastik* 36, 1961, p. 321-336 ; M.V. ANASTOS, « Nestorius was orthodox », *DOP* 16, 1962, p. 119-140 ; L.I. SCIPIONI, « Nestorio e il concilio di Efeso », *Studia patristica mediolanensia* 1, *Vita e pensiero*, Milan, 1974 ; J.-J. O'KEEFE, *A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius*, Münster, 1987 ; J. A. MC GUCKIN, « The Christology of Nestorius of Constantinople », *The Patristic and Byzantine Review*. 7, 1988, p. 93-129 ; sur l'aspect romain de la controverse : E. AMANN, « L'Affaire Nestorius vue de Rome », *Revue des sciences religieuses* 23, 1949, p. 5-37 et 207-244 et 24, 1950, p. 28-92 ; H. J. VÖGT, *Papst Cälestin und Nestorius Konzil und Papst*, Munich, Paderborn, Vienne, 1975, p. 85-101. Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, *BEFAR*, 1976, II.

Sur Cyrille d'Alexandrie

H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944 ; H. DIEPEN, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Bruges, 1957 ; M. RICHARD, « L'Introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation, *Mélanges de sciences religieuses* 2, 1945, p. 243-270 ; P. GALTIER, « Saint Cyrille et Apollinaire », *Gregorianum* 17, 1956, p. 584-609 ; ID., « L'*unio secundum hypostasim* chez saint Cyrille », *Gregorianum* 33, 1952, p. 351-398 ; H.M. DIEPEN, « Les Douze Anathématismes au concile d'Éphèse et jusqu'en 519 », *Revue thomiste* 55, 1955, p. 300-338 ; A. DENEFFE, « Der Dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills », *Scholastik* 8, p. 203-216 ; sur les origines de la controverse avec Nestorius : E. SCHWARTZ, « Cyrill und der Mönch Viktor », *Sitzungberichte der Akad. der Wissenschaften in Wien*, Phil.-hist. Klasse 208, 1928, p. 3-51.
J. A. MC GUCKIN, *St Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*, Suppl. to *Vigiliae Christianae*, 23, Leiden - New York - Köln, 1994.

Sur le concile d'Éphèse

A. D'ALÈS, *Le Dogme d'Éphèse*, Paris, 1931, dans une optique pro-cyrillienne ; J. LEBON, « Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse », *Ephem. Theolog. Lovanienses* 8, 1931, p. 393-412 ; Ch. FRAISSE-COUÉ, *La Crise initiale du concile d'Éphèse (428-1er juillet 431). Études prosopographiques et Regestes*, thèse de doctorat, Paris IV-Sorbonne, 1991, à paraître.

Sur les listes épiscopales

E. GERLAND et V. LAURENT, *Corpus notitiarum episcopatuum ecclesiae orientalis graecae, Le Patriarcat byzantin*, II, Chalcédoine, 1936, p. 5-105 ; A. CRABBE, « The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century », *JTS* 32, 1981, p. 369-400.

Sur quelques protagonistes

Acace de Bérée : G. BARDY, « Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne », *RSR* 18, 1938, p. 20-44.
André de Samosate : P. ÉVIEUX, « André de Samosate, un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne », *REB* 32, 1974, p. 253-300.
Eutherios de Tyane : G. FICKER, *Eutherius von Tyana. Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesenischen Konzils vom Jahre 431*, Leipzig, 1908.
Les évêques palestiniens : Juvénal de Jérusalem, E. HONIGMANN, « Juvenal of Jerusalem », *DOP* 5, Cambridge (Mass.), 1950, p. 211-279 ; L. PERRONE, *La chiesa de Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al concilio di Constantinopoli (553)*, « Testi e ricerche di Scienze religiose » 18, Brescia, Paideiä ed., 1980, p. 79-88.
Les légats pontificaux : voir *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* : Arcadius ; Philippus 4 ; Proiectus 6.
Théodoret de Cyr : M. RICHARD, « Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret », *Rev. des sc. phil. et théol.* 25, 1936, p. 459-481 et J. MAHÉ, « Les Anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche », *RHE* 7, 1906, p. 505-543.
Rabboula d'Édesse : G. BLUM, « Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologer », *CSCO, Subsidia* 34, Louvain, 1969, p. 1-207.

Sur le milieu constantinopolitain

Les moines : G. DAGRON, *Les Moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine*, « Travaux et Mémoires » 4, Paris, 1970, p. 229-276.
La cour : K. G. HOLUM, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in the Late Antiquity*, University of California Press, 1982.

QUATRIÈME PARTIE

Une nouvelle chrétienté

Introduction

par Luce PIETRI

Universelle, l'Église est une ; mais elle est aussi concrètement composée de communautés essaimées au cours de la conquête missionnaire. Pour chacune de ces Églises locales – au sein de laquelle se déroule entièrement la vie du plus grand nombre des fidèles –, la terminologie géographique demeure au IVe siècle incertaine et fluctuante : les termes d'*ecclesia*, de *diocesis (diokesis)*, de *parochia (paroikia)* sont concurremment employés pour désigner la circonscription, aux frontières parfois encore indécises, dans laquelle l'évêque rassemble son peuple, celle que nous appelons le « diocèse » ; mais ces mêmes vocables servent aussi à dénommer ce qui est devenu pour nous la « paroisse », urbaine ou rurale. De telles hésitations s'expliquent aisément en un siècle où se met en place, non sans quelques difficultés, une géographie ecclésiastique hiérarchiquement structurée.

Avant la Paix de l'Église, les communautés chrétiennes, plus ou moins nombreuses suivant les régions, étaient, tels des archipels ou des îles dans l'Océan immense, inégalement éparpillées au sein d'un univers essentiellement païen. Les liens de la charité, maintenus par la correspondance, par les voyages de clercs ou de fidèles, voire, dans certains secteurs géographiques, par la tenue de conciles, unissaient, y compris dans les périodes de persécution générale, certaines de ces Églises. Quelques-unes d'entre elles, vénérées comme héritières d'une tradition remontant aux Apôtres, jouissaient dans la chrétienté d'une aura spirituelle particulière : c'était le cas de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie et de Carthage et, plus encore, de Rome ; à l'Église fondée par le Prince des Apôtres étaient reconnues une primauté d'honneur et une autorité spirituelle qui faisaient d'elle, en matière de foi, la référence universelle. Mais le pouvoir juridictionnel et disciplinaire de chacun de ces grands sièges ne s'étendait guère au-delà des régions les avoisinant. Faute de liens institutionnels assez forts, les communautés composant l'ensemble de la chrétienté, bien que dépositaires de la même foi, avaient souvent des façons fort différentes de vivre celle-ci et de la répandre.

Naissance d'une géographie ecclésiastique hiérarchisée

Au IVe siècle commence à s'établir une hiérarchie des ressorts ecclésiastiques et, partant, des pouvoirs exercés aux différents niveaux : est ainsi en voie de

construction une pyramide qui reste cependant encore inachevée en sa partie supérieure. L'installation de l'Église dans un Empire où l'unité ecclésiale est recherchée comme une garantie de l'unité politique et dans lequel les chefs des communautés chrétiennes se voient accorder des honneurs et des charges à l'instar des dignitaires civils, explique largement que la géographie ecclésiastique se soit, par commodité, calquée sur la géographie administrative, même s'il n'y a jamais eu totale adéquation de l'une à l'autre. Ainsi le diocèse, un territoire à l'intérieur duquel la législation canonique s'efforce de définir l'autorité de chaque évêque, s'organise le plus souvent dans les limites de la *civitas*, de la *polis* (ou encore, en Égypte, du nome, promu par Dioclétien au rang de cité), bien que de simples bourgades ou des *castra* puissent être aussi, dans certains cas, siège d'un évêché ou qu'inversement deux cités se trouvent parfois réunies sous la direction d'un seul évêque.

À un niveau plus élevé, lorsque plusieurs diocèses se regroupent en une province ecclésiastique, celle-ci s'aligne, sauf exception, sur la province civile réunissant plusieurs cités ; mais, pour lui donner son nom grec, l'*éparchie*, avec à sa tête le *metropolites* installé dans la métropole (civile et religieuse) de la province, est essentiellement une institution de l'Orient, l'Égypte exceptée. En Occident, si l'Église africaine connaît très tôt le système de la province (à la différence près que l'autorité supérieure y appartient à l'évêque le plus ancien dans la fonction), en revanche les autres régions ignorent pratiquement l'échelon provincial qui commence seulement à apparaître dans la Gaule méridionale, avec le pouvoir de l'évêque métropolitain, à la fin du IVe siècle.

Dans cette *pars Occidentis*, l'autorité de trois sièges s'exerce toutefois sur de plus vastes ensembles : celle de Carthage, déjà étendue au IIIe siècle à toutes les provinces africaines, celle de Rome à laquelle sont désormais directement rattachés les évêchés de l'Italie suburbicaire et, à la fin du IVe siècle, celle de Milan rayonnant sur le nord de la péninsule. Rien de tel dans les autres secteurs de l'Occident : malgré l'émergence d'un sentiment de solidarité et en dépit des tentatives de l'évêque arlésien au tournant du IVe et du Ve siècle, il n'existe pas, institutionnellement parlant, *une* Église gauloise ; il en va de même pour l'Espagne, la Bretagne et l'*Illyricum*. En revanche, sur toutes ces jeunes chrétientés occidentales, l'évêque de Rome – qui, depuis Damase ou Sirice, répond à leurs consultations par ses décrétales – commence à acquérir une autorité disciplinaire et juridictionnelle à laquelle l'Afrique et, plus encore, l'Orient refusent de se soumettre, sauf dans les cas où l'intervention du successeur de Pierre leur paraît utile pour trancher des différends internes.

Dans la *pars Orientis*, où les provinces ecclésiastiques sont presque partout constituées, le mouvement de hérarchisation sur le modèle administratif se poursuit plus systématiquement au niveau supérieur. Il est déjà amorcé en 325 par les Pères siégeant à Nicée : certes, ces derniers se fondent sur « l'ancienne coutume » (entendons sur les traditions religieuses) pour légitimer la juridiction supérieure exercée sur plusieurs provinces par Alexandrie ainsi que par Antioche ; en revanche, en n'accordant à Jérusalem qu'une « préséance d'honneur sans préjudice de la dignité revenant à la métropole » (Césarée de Palestine), ils se montrent déjà plus

sensibles au prestige administratif de cette dernière qu'à l'ancienneté religieuse de la première de toutes les Églises. Le concile de Constantinople, en 381, s'inspire plus étroitement des découpages de l'administration civile qui regroupe ses provinces en vastes diocèses. Il reconnaît, au-dessus du niveau provincial, l'existence de cinq grandes circonscriptions ecclésiastiques qui correspondent exactement aux cinq diocèses civils de l'Orient ; à la tête de chacune d'elles, il consacre l'autorité d'un siège : à Alexandrie pour l'Égypte et à Antioche pour l'Orient s'ajoutent Césarée de Cappadoce pour le Pont, Éphèse pour l'Asie et Constantinople pour la Thrace. Mais le canon 3 de ce même concile va encore plus loin dans l'alignement de la géographie ecclésiastique sur la géographie politique : il accorde à l'évêque de Constantinople « la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome ». Il donne ainsi libre cours aux prétentions de l'évêque de la résidence impériale à exercer une juridiction générale sur l'Orient, en dépit des protestations émises par les autres sièges patriarcaux de la *pars Orientis* ainsi que par Rome.

L'unité de la nouvelle chrétienté

Dans un Empire où la paix et les faveurs accordées à l'Église permettent d'une manière générale le développement des relations entres les communautés chrétiennes, l'autorité supérieure reconnue à quelques grands sièges, se conjuguant souvent avec la volonté de l'empereur, favorise la tenue de conciles dont certains élaborent une législation désormais valable pour l'*oikouménè* ou, tout au moins, pour de vastes ensembles régionaux. L'adoption de structures communes et de règles semblables renforce l'unité institutionnelle de l'Église.

La conversion de masse qui s'opère au même moment contribue à créer une autre forme d'unité soudant plus profondément entre elles les communautés chrétiennes de l'Empire. En s'installant dans la cité terrestre, le christianisme transforme cette dernière, marquant de son empreinte les paysages, les rythmes du temps aussi bien que les relations humaines et les créations littéraires ou artistiques. Inversement, par un phénomène d'osmose, c'est la cité tout entière qui, avec ses valeurs politiques, sociales et culturelles, fait irruption dans la communauté chrétienne. C'est précisément en réaction aux dangers d'un accommodement avec le siècle que se développe un mouvement qui, parti de l'Orient, gagne bientôt l'Occident pour répandre une autre façon de vivre la foi : en quête de perfection, des fidèles, partout, choisissent de mener loin du monde une existence d'ascèse et de prière.

Ainsi, dans les institutions, les pratiques et les mentalités, se dessinent les traits communs de la nouvelle chrétienté, sans que pour autant – unité ne signifiant pas uniformité – s'efface la physionomie propre de chacune des chrétientés régionales la composant [1].

1. Pour les diversités régionales, on se reportera à la Ve partie.