
Sermon sur la semaine sainte attribué à Éphrem le Syrien

Traduction et analyse

Mémoire réalisé par
Élie Khoueiry

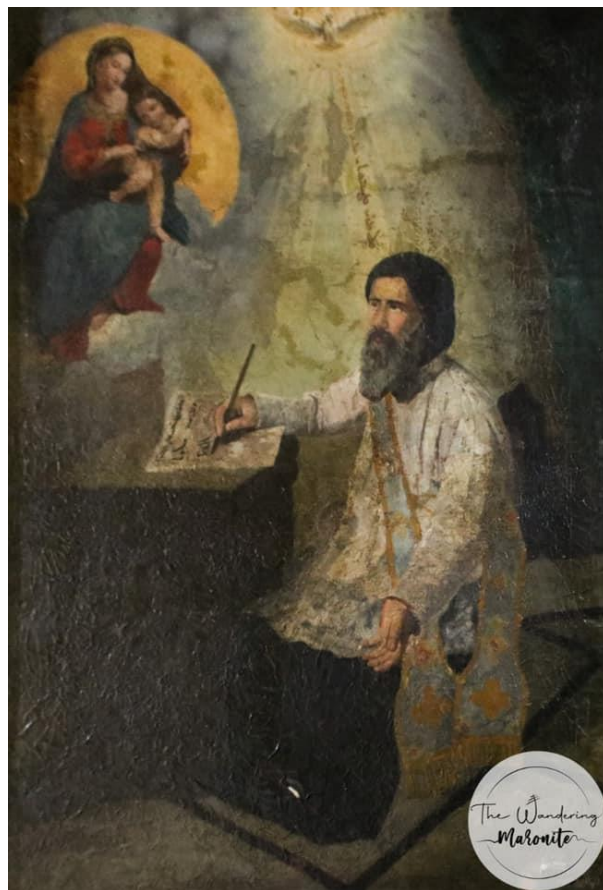
Promoteur
Professeur Jean-Marie Auwers

Lecteurs
Professeur Mehdi Azaiez
Professeur Manhal Makhoul

Année académique 2022-2023
Master en théologie, à finalité approfondie

Je dois un grand remerciement
Au cher professeur Jean-Marie Auwers
Pour son accompagnement qui va bien au-delà des limites de la rédaction du mémoire

Ainsi qu'à l'ensemble du personnel de la faculté de théologie à l'UCL



Saint Éphrem, peinture de Dawoud al Qorm, XIXe siècle, Kfarhay, Liban

Éphrem, « lyre de l'Esprit-Saint »¹ et astre brillant de l'Église d'Orient, est le représentant le plus distingué des écrivains syriens. Dans la symphonie de ses écrits, il fait résonner les cordes du poète, du mystique, du pasteur et du savant. Laissant un legs théologique et spirituel éminent en fond et en forme, il quitte paisiblement le monde le 9 juin 373. Et c'est avec sa mort que commence son immortalité ! Il continue à vivre non dans l'histoire, mais dans la légende et dans la pseudépigraphie : les différents auteurs qui ont écrit sous le nom d'Éphrem, nous ont laissé un corpus aussi volumineux que celui du « vrai » Éphrem.

Les hymnes de la semaine sainte font partie de ces écrits qui furent longtemps attribués à saint Éphrem mais Dom Edmund Beck, grand spécialiste de notre auteur et éditeur de ces hymnes (et de la plupart du corpus éphrémien) a remis en cause leur authenticité.

Ce travail s'attache à traduire le premier de ces hymnes, à l'analyser et à approfondir la question de l'authenticité (ou plutôt de la non-authenticité). Il s'avère donc impératif de broser au préalable un portrait historique et théologique de l'authentique Éphrem, afin d'avoir des critères qui orientent notre jugement sur le sermon. D'où se dégage le plan suivant :

Première partie : Éphrem : sa vie, sa méthode exégétique et sa théologie

Deuxième partie : authenticité des sermons sur la semaine sainte

Troisième partie : texte et traduction du premier sermon

Quatrième partie : analyse de quelques aspects du sermon

¹ Cette manière de désigner Éphrem remonte au moins au V^e siècle ; cf. THÉODORE DE CYR, *Correspondance*, Lettre 146, éd. et trad. AZÉMA Yvan, t. III, (SC 111), Paris, 1965, p. 191.

Première partie : Éphrem : sa vie, sa méthode exégétique et sa théologie

1. Basculement dans les études éphrémiennes

Sozomène attribue à Éphrem 300 myriades de vers². Bien que ce nombre semble exagéré, il nous suggère l'immensité de l'œuvre attribuée au poète syrien que le savant évêque maronite Joseph Simon Assemani, *Scriptor Orientalis* de la Bibliothèque Vaticane, a contribué à faire connaître. Assemani publia l'Éphrem grec en trois volumes (1732, 1743, et 1746) et l'Éphrem syriaque en trois autres (1737, 1740 et 1743).

Une fois écartées les pièces inauthentiques du corpus syriaque, une lecture synchronique du reste de l'œuvre éphrémiennne mène à constater le portrait d'un auteur fidèle à l'enseignement orthodoxe et garant de la tradition conciliaire, un ascète marqué par la mortification du corps et le mépris de la nature humaine. Cela correspond exactement aux différents témoignages patristiques et aux multiples biographies du saint écrivain de Nisibe.

Bien qu'intéressants au niveau littéraire et hymnographique, les écrits grecs d'Éphrem ne présentent aucune originalité théologique, et se contentent d'un discours spiritualiste et moralisant. C'est pour cette raison que l'Abbé Jacques-Paul MIGNE ne les a pas inclus dans sa *Patrologia Graeca*.

Entre 1955 et 1979, Dom Edmond BECK³ a publié une monumentale édition critique des écrits syriaques d'Éphrem avec une traduction allemande. Ce travail titanesque sortit les études sur notre grand écrivain hors des sentiers battus et révéla un nouveau visage de celui que l'on croyait jusqu'alors être le représentant d'un certain monachisme grec.

Cette révolution a été possible grâce à la distinction nette entre les écrits authentiques du « grand classique de l'Église syrienne »⁴ et ceux influencés par les milieux monastiques de culture hellénistique et attribués à lui.

² SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 16, 4, éd. et trad. FESTUGIERE André-Jean, GRILLET Bernard et SABBAH Guy, t. II (SC 418), Paris, 1996, p. 150-151.

³ Cf. BECK Edmund, « Asketentum und Monchtum bei Ephraem », dans *Il monachesimo orientale* (Orientalia Christiana Analecta 153), Rome, 1958, p. 341-362.

⁴ ALTANER Berthold, *Précis de patrologie*, Casterman – Paris – Tournai, 1961, p. 492.

2. Une œuvre « déroutante et trompeuse »⁵ : naissance d'un corpus pseudo-éphrémien

Si l'on pouvait évoquer le témoignage d'Éphrem, il aurait sans aucun doute renié une grande partie de ce qui lui est attribué ! Les études critiques démontrent que l'entièreté des écrits grecs sont non-attribuables à Éphrem le syrien, et on les attribue, par convention, à « l'Éphrem grec ». Une large partie des écrits syriaques, à son tour, semble être issue des milieux postérieurs.

Nous conservons également des œuvres ou des fragments uniquement en arménien, en copte et en géorgien, traduits sur un original perdu syriaque ou grec, authentique ou pas.

L'écart entre « Éphrem l'individu » et « Éphrem l'œuvre » est immense. Éphrem est une personnalité unique, tellement limpide et transparente que beaucoup ont voulu la modeler selon leurs besoins au long des âges. Il ne ressemble tellement à personne, qu'il est devenu semblable à tous sauf à lui-même. En maintes occasions de l'histoire, les milieux ecclésiaux ont transformé ce « personnage » en un « type », en « un être idéal qui n'est que la personnification d'une abstraction »⁶, en lui attribuant des écrits étrangers.

Suivons de plus près ce « processus de falsification » en étudiant les contextes ecclésiaux dans lesquels il a eu lieu au long de l'histoire.

a. Au sein de l'Église syrienne

Dévoué au service de son Église, Éphrem met, de son vivant, son œuvre au service de la liturgie. Dans ce cadre, le phénomène de l'anonymat et de la pseudonymie est la règle et non l'exception⁷ : Éphrem ne « publie » pas d'œuvres et ne signe pas d'ouvrages. On ne peut pas encore parler d'une « propriété intellectuelle » vu que la finalité du travail effectué n'est pas d'abord « intellectuelle » mais plutôt liturgique et ecclésiale. Par ses hymnes, Éphrem s'insère dans une tradition enracinée dans la psalmodie vétérotestamentaire et perpétuée dans une

⁵ BEVAN Anthony Ashley, "The hymn of the soul", in ROBINSON Armitage, *Texts and Studies, contribution to biblical and patristic literature*, vol. V, Cambridge, 1897, p. 4.

⁶ DELEHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1968, p. 27.

⁷ Cf. ALAND Kurt, « The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First two Centuries », dans *The Journal of Theological Studies*, 12, 1961, p. 39-49.

communauté de prière qui s'autorise à adapter la règle de la prière à celle de la foi : elle retranche, ajoute et modifie les hymnes de manière à exprimer et à nourrir la vie spirituelle des fidèles selon le contexte historique et théologique.

C'est ainsi qu'Éphrem devient une « personnalité corporative » : c'est toute une communauté qui s'identifie en son nom⁸.

Dans cette logique « liturgique », l'attribution d'un texte à un auteur doit être plutôt envisagée comme la dédicace d'une église à un saint patron : l'église Notre-Dame n'est pas une église que Marie de Nazareth aurait bâtie. De même, la prière eucharistique intitulée « Anaphore des Douze Apôtres » ne prétend pas avoir été composée par les disciples de Jésus ; de même encore, « l'hymne de Saint Éphrem » n'est pas nécessairement de sa propre main !

C'est ainsi que les polémiques doctrinales au sein de l'Église syrienne vont déterminer la « relecture » ou la « réception » des écrits d'Éphrem : adoptant un vocabulaire tellement simple et archaïque, cette œuvre prête à un conflit d'interprétations : en recourant aux mêmes citations éphrémiennes, Jacques d'Edesse, par exemple, défendra son monophysisme et Jean Maroun son duophysisme⁹.

b. Dans les milieux ascétiques hellénisés

Dans le cadre hellénisé des querelles exégétiques entre les « écoles » d'Antioche et d'Alexandrie, dont les protagonistes faisaient abondamment appel à la philosophie et aux concepts, et au cours des périodes suivantes marquées par la scolastique et le rationnel, la pensée théologique se contentera pour de longs siècles des catégories gréco-latines favorisant un discours structuré et conceptuel, dévalorisant l'imagination comme « vacances de la

⁸ Le concept a été étudié par Henry Wheeler Robinson dans une perspective biblique (WHEELER ROBINSON Henry, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Minnesota, 1964).

⁹ DE HALLEUX André, « Saint Éphrem le Syrien », dans *Revue théologique de Louvain*, 3, 1983, p. 333.

raison »¹⁰. L'exégèse symbolique d'Éphrem ne trouvera plus place parmi les œuvres renommées, et sera « rapidement déclassée par les développements de la théologie »¹¹.

Pourtant, quelques florilèges et chaînes voulaient conserver la pensée de ce saint homme, qui jouissait d'un réel prestige dans le monde des ascètes, tout en se débarrassant du style poétique redondant qui caractérise son œuvre et qui constitue d'ailleurs son originalité et son génie. C'est ainsi que s'infiltreront des citations d'Éphrem dans des recueils thématiques. Ces citations « arides » sont devenues par la suite le noyau de longs traités de morale et de spiritualité monastique qui ne conservent d'Éphrem que des résidus hors-contexte, et répondent aux besoins spirituels et catéchétiques des communautés auxquelles ils s'adressent plutôt qu'à la pensée de leur « auteur » !

Attribuer l'entièreté de ces traités grecs à Éphrem n'est pas totalement une imposture. C'est en quelque sorte une « synecdoque » qui désigne le « tout » de l'œuvre par une « partie ».

Bien que cette « partie » soit négligeable par rapport au « tout », non pas uniquement au niveau quantitatif, mais même au niveau du sens et du contexte spirituel et théologique, elle reste décisive pour ses éditeurs qui insistent pour publier sous le nom d'Éphrem en raison de l'autorité spirituelle de ce saint homme. Faire appel à Éphrem pour lui faire prononcer cet enseignement s'apparente au procédé des « anciens conteurs qui faisaient mouvoir sur la scène des rois et des princes »¹² afin de donner plus de crédit à leur contenu.

Et c'est ainsi que se forme autour de cette figure d'autorité une sorte d'école à la manière des « écoles gréco-romaines pythagoriciennes ou platoniciennes, qui continuaient l'œuvre du maître sous son nom après sa mort »¹³. Ces « écoles ascétiques » attribueront à Éphrem tout un corpus qui lui est totalement étranger et cela donnera naissance à deux « corpus » éphrémiens : l'un syriaque dévalorisé et l'autre grec inauthentique !

¹⁰ DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Dunod, 2016, p. 1.

¹¹ DE HALLEUX André, « Saint Éphrem le Syrien », p. 333.

¹² DELEHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, p. 70-71.

¹³ BURNET Regis, « Pourquoi écrire sous le nom d'un autre ? Hypothèses sur le phénomène de la pseudépigraphie néotestamentaire », dans *Études Théologiques et Religieuses*, 88e année, 2013/2014, p. 487.

c. Entre catholiques et réformés

À la fin du XVI^e siècle, le pape Sixte V chargea le prêtre liégeois Gerard Vossius¹⁴ (†1609) de publier les écrits grecs de saint Éphrem¹⁵. Dans l'ambiance des guerres des religions en Europe, cette édition replongera le paisible écrivain de Mésopotamie dans de violentes querelles posthumes entre catholiques et réformés qui dureront jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. En effet, trois auteurs réformés adressent leurs critiques à la traduction de Vossius : que ce soit au niveau de l'édition (André RIVET en 1612), de l'authenticité (Wilhelm Ernst TENTZEL en 1685) ou du contenu théologique (Johann Peter KOHL en 1729). Les critiques convergeaient sur le fait que l'Église catholique ait changé le véritable enseignement grec d'Éphrem afin qu'il crédibilise l'enseignement romain. Dans ce contexte, Edward THWAITES publia en 1701, à Oxford, 156 textes éphrémiens qu'il avait collectés dans une vingtaine de manuscrits.

Ces critiques suscitérent des études minutieuses sur l'œuvre d'Éphrem du côté catholique : Jean BOLLAND en 1658, Louis Ellies DU PIN en 1686 et surtout Louis-Sébastien LE NAIN DE TILLEMONT en 1702.

C'est cette polémique qui provoquera la monumentale édition quasi complète du corpus grec accomplie par Assemani à Rome entre 1732 et 1746.

E. Beck a montré qu'en dépit de sa rigueur scientifique le *Scriptor Orientalis* avait le souci d'harmoniser l'édition d'Éphrem avec la tradition catholique. L'exemple suivant est significatif : Assemani aligne la citation apocryphe de Baruch 4, 11 (*Opera Syriaca*, III, p. 212) sur Is 49, 14 pour l'insérer à tout prix dans le canon biblique romain¹⁶.

¹⁴ Vossius est né à Borgloon en 1547 sous le nom de Gerard Vuskens. Son nom sera latinisé à Rome en Gerardus Vossius Borghlonius. Il ne doit pas être confondu avec l'historien Gerardus Vossius de Leiden, Pays-Bas (1577-1649), Cf. GYSENS Steven, *Tussen Borgloon en Rome : Gerardus Vossius (1547-1609)*, Lokeren, 2009.

¹⁵ EPHREM, *Opus omnium sancti Ephraem Syri*, trad. VOSSIUS Gerardus, Rome, trois tomes en 1589, 1603 et 1616.

¹⁶ *Des Heiligen Ephraem des syres sermones II*, [T] éd. BECK Edmund (CSCO 311), Louvain, 1970, p. 59 et *Des Heiligen Ephraem des syres sermones II*, [V] trad. BECK Edmund (CSCO 312), Louvain, 1970, p. 77.

Les sédiments de cette histoire tourmentée étant écartés de l'œuvre authentique d'Éphrem, cette dernière s'avère entièrement enracinée dans la tradition biblique et rabbinique, enrichie par les apports des cultures grecque, mésopotamienne et perse, faisant appel à l'image et aux paradoxes, en harmonie avec la simplicité de la nature et de la vie quotidienne.

Cette œuvre nous mène à mettre en question toute une tradition biographique de la « lyre de l'Esprit-Saint » qui nous est parvenue compilée dans « La Vita Syriaque d'Éphrem le Syrien »¹⁷.

¹⁷ *The Syriac Vita tradition of Ephrem the Syrian* [T], éd. AMAR Joseph (CSCO 629), Louvain, 2011 et *The Syriac Vita tradition of Ephrem the Syrian* [V], trad. AMAR Joseph (CSCO 630), Louvain, 2011.

3. La « Vita » d'Éphrem

Pour pouvoir retrancher la légende de la vérité, il faut séparer d'abord les différentes couches incohérentes compilées dans la Vita d'Éphrem, en retraçant le chemin de son évolution au fil de son existence.

La *Chronique de Séert*¹⁸ attribuée à Syméon de Samosate, le disciple d'Éphrem, l'écriture du premier récit biographique du « prophète syrien ». Cette première source ne nous est pas parvenue, mais, si elle a un jour existé, elle doit être sans doute la plus fidèle aux faits historiques et à la mentalité de l'époque.

Entretemps, on trouve notre auteur mentionné chez Jérôme¹⁹ et chez quatre des historiens du V^e siècle : Pallade de Galatie²⁰ dans son *Histoire Lausiaque*, Sozomène²¹, Théodoret de Cyr²² et Socrate de Constantinople²³ dans leurs *Histoires ecclésiastiques* respectives.

Ce n'est qu'à partir du VII^e siècle que les sources seront compilées dans des vies²⁴ syriaques, grecques, arméniennes, géorgiennes et arabes qui seront toutes écartées du cadre de notre étude limitée.

¹⁸ « Histoire Nestorienne », Première partie, II, éd. SCHER Addaï, trad. DIB Pierre, dans GRAFFIN René, *Patrologia Orientalis*, V, 2, 1950, p. 291.

¹⁹ JÉRÔME, *De viris illustribus*, 115, éd. CERESA GASTALDO Aldo (Biblioteca Patristica, 12), Florence, 1988, p. 216.

²⁰ PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, 40, trad. MOLINIER Nicolas (Spiritualité Orientale 75), Bellefontaine, 1999, p. 173-174.

²¹ SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*, III, 16, p. 146-159.

²² THEODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, II, 31, 11, éd. et trad. BOUFFARTIGUE Jean, CANIVET Pierre, MARTIN Annick, PIETRI Luce et THELAMON Françoise, t. I (SC 501), Paris, 2006, p. 484-485, et THEODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, IV, 30, éd. et trad. BOUFFARTIGUE Jean, CANIVET Pierre, MARTIN Annick, PIETRI Luce et THELAMON Françoise, t. II (SC 530), Paris, 2009, p. 310-313.

²³ SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, I, 13, 12, éd. et trad. MARAVAL Pierre et PERICHON Pierre, (SC 477), 2004, p. 157-158.

²⁴ OUTTIER Bernard, « Saint Éphrem d'après ses biographies et ses œuvres », dans *Parole de l'Orient*, 1973, p. 16.

« Que les savants se taisent ! que Mar Éphrem parle ! »²⁵.

Ce mot d'ordre méthodologique nous donne l'idée de faire parler Éphrem de lui-même, sans revenir aux multiples autobiographies éphrémiennes dont l'authenticité est unanimement contestée et qui ne méritent pas notre intérêt ici : nous mettrons la Vita en dialogue avec les rares allusions que notre écrivain, assez discret sur lui-même, fait à sa propre vie dans ses écrits authentiques. Cet examen critique des amas de matière biographique dispersée nous amènera à repérer, d'une part, des éléments d'une vie d'Éphrem autant que possible cohérents, fidèles aux faits historiques et en harmonie avec le corpus authentiquement éphrémien, et à percevoir, d'autre part, les circonstances historiques et théologiques qui ont mené à une telle amplification dans la vie d'Éphrem et à une attribution d'écrits non-authentiques à son autorité.

a. Jeunesse d'Éphrem

Le compilateur de la Vita, qui se comporte en véritable auteur, veut qu'Éphrem soit fils d'un prêtre païen. Né à Nisibe vers l'an 306, après une jeunesse tourmentée de péchés - s'agit-il de péchés personnels ou du paganisme en général de sa famille ? - il se convertira au christianisme et sera chassé de sa maison à cause de sa foi. L'évêque de Nisibe lui aurait alors accordé sa protection.

Cependant, Éphrem fait quelques allusions à son propre cheminement de foi dans ses écrits. Les exemples qui suivent donnent à comprendre qu'il a été élevé dans la foi :

C'est sur le chemin de la vérité que je suis né,
Même si mon jeune âge n'en a pas été conscient.
En ayant pris conscience, je l'ai acquise au creuset.
Les sentiments embrouillés qui se présentaient à moi,
Ma foi les a méprisés.

*Hymnes contre les hérésies 26, 10*²⁶

²⁵ « Histoire Nestorienne », Première partie, II, p. 297.

²⁶ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome I, Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, trad. CERBELAUD Dominique (SC 587), Paris, 2017, p. 463.

Ta justice était dans ma jeunesse,
Ta vérité restera jusqu'à ma vieillesse.

Hymnes sur la Virginité 37, 10²⁷

Cela sans toutefois nier le grand rôle que jouèrent les évêques de Nisibe dans la familiarité desquels Éphrem vécut :

Et moi, pécheur, je suis le nourrisson de ces trois²⁸

Hymnes de Nisibe 14, 25²⁹

b. Éphrem au concile de Nicée

Dans un contexte de relations instables entre l'autorité ecclésiale et les messaliens charismatiques accusés d'individualisme, le monachisme avait un grand intérêt à adopter Éphrem comme héros et type, et à faire de lui une référence monastique reconnue par de grandes autorités ecclésiales. Pour consolider cette idée, on devait l'envoyer accompagner son évêque Jacques au Concile de Nicée et y jouer un rôle décisif.

En effet, la signature de Jacques de Nisibe figure parmi celles des trois cent dix-huit Pères du Concile de Nicée³⁰. Mais l'affirmation anachronique qu'Éphrem ait accompagné Jacques au Concile est probablement un argument mythique en faveur de son anti-arianisme, et ce détail semble être l'écho d'un parallélisme avec « l'adversaire alexandrin » : c'est le diacre Athanase qui accompagna son évêque Alexandre d'Alexandrie au Concile³¹. Le parallélisme est clairement mentionné par Barhadbsabba 'Arbaya, (VI^e siècle) : « Mar Éphrem fut établi commentateur par Jacques, et Athanase par Alexandre »³².

²⁷ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, éd. BECK Edmund (CSCO 223), Louvain, 1962, p. 135.

²⁸ Il s'agit de trois évêques de Nisibe : Jacques, Babu et Vologèse.

²⁹ *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, éd. BECK Edmund (CSCO 218), Louvain, 1961, p. 40.

³⁰ SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, I, 13, 12, p. 157-158.

³¹ SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, I, 13, 12, p. 170-171.

³² BARHADBSABBA 'ARBAYA, « Cause de la fondation des écoles », éd. et trad. SCHER Addai, in GRAFFIN René, *Patrologia Orientalis*, IV, 4, 18, 1971, p. 377.

c. Éphrem, ermite, moine ou pasteur ?

« Je veux vivre dans la tranquillité pour échapper à la douleur et aux problèmes de ce monde »³³, disait l'Éphrem de la Vita à un ange qui lui était apparu. Et c'est ainsi qu'il s'éloigna du monde et de ses vanités et devient ܐܝܬܐܝܬܐ *iḥidâyâ* (solitaire).

Éphrem loue ailleurs l'ascète vivant « dans le désert ou dans les montagnes comme un animal sauvage, totalement exempt de tout élément de civilisation, considérée comme l'œuvre de Satan »³⁴, rappelant « la vie d'Adam au Paradis avant la chute ».

En effet, les sources pourraient être interprétées de manière à affirmer qu'Éphrem a mené une vie d'ermite. Mais une vie cénobite ne peut pas être exclue, un ministère pastoral non plus. L'obligation d'harmoniser entre elles toutes ces formes de vie nous amène à nous interroger sur un style de vie atypique au regard des évolutions ultérieures.

Quel que soit ce mode de vie, le mot *iḥidâyâ* ne peut être arraché à son contexte biblique et théologique : cet adjectif dérive de la racine ܐܝܬܐܝܬܐ *iḥidâ* (un, unique) attribué par le Nouveau Testament au Fils *Unique* de Dieu³⁵. Il désigne l'état spirituel du croyant qui se configure au Fils plutôt que la forme sociale de son engagement ecclésial.

L'altération du sens de *iḥidâyâ* n'apparaît qu'avec Dadisho' de Qatar vers les années 650 : il classifia les différents modes de vie au sein de l'Église syrienne et désigna par *iḥidâyâ* une forme d'isolement de la société pour se livrer totalement à la vie de prière³⁶.

De toute façon, cette vision pessimiste se heurte à la noblesse qu'Éphrem reconnaît au monde dans lequel Dieu a inscrit son dessein de salut :

Partout où tu regardes, son mystère s'y trouve
Et où que tu lises, tu trouveras ses types

³³ AMAR Joseph, *The Syriac Vita tradition of Ephrem the Syrian*, p. 30.

³⁴ BROCK Sebastien, « Early Syrian ascetism », dans *Numen*, 20/1, 1973, p. 11-12.

³⁵ Cf. Mc 1, 11 et Mt 3, 17.

³⁶ Cf. FAUCHON Claire, « Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, Ve-VIIIe siècles », dans JULIEN Florence, *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, p. 37-63.

C'est par Lui que toutes les créatures furent créées
Et il traça ses mystères sur ses propriétés

Hymnes sur la Virginité 20, 12³⁷

Ainsi, Éphrem aurait pu mener une vie « proto-monastique »³⁸ propre au christianisme syriaque de son époque et de sa région, liée probablement à des vœux baptismaux mais très loin des tendances ascétiques rigoristes des reclus.

Il semble que le baptême se célébrait tardivement, après une formation, ou au moins une expérience de foi, comme il le suggère lui-même :

J'ai appris et je crois
Que tu es unique par ta substance ;
J'ai entendu et je tiens pour assuré
Que tu es Père par ton Fils unique ;
J'ai reçu la triple immersion
[Y compris] au nom de ton Esprit saint.
J'ai appris que tout cela
Est certain.

Hymnes contre les hérésies 3, 13³⁹

Et ceux qui font vœu de célibat lors de leur baptême, formaient entre eux la communauté des filles et fils du *ܩܝܬܡܐ* *qyâmâ*, du verbe *ܩܡ* *qom*, un terme au large contenu sémantique (il peut signifier se relever, ressusciter, être présent, rester, cesser, tenir ferme, respecter sa parole, respecter la loi, professer, occuper une fonction, s'attacher à, être occupé par...)⁴⁰.

³⁷ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, p. 70.

³⁸ Cf. AMAR Joseph, introduction à *The Syriac Vita tradition of Ephrem the Syrian*, p. V.

³⁹ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome I, Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, p. 115.

⁴⁰ PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903, p. 494.

Avant de tenter de synthétiser une définition de *qyâmâ*, signalons quelques sens de ce mot dans la Peshita⁴¹ qui pourraient intéresser notre contexte :

- Garde, au sens militaire (1 S 13,3 et 14,1)
- Service liturgique (Ne 13,11 et Is 22,19)
- Règle juridique ou pacte (Gn 26,5 et Lv 6,18)
- Alliance nuptiale (Dt 24, 5)
- Alliance de Dieu avec son peuple (Rm 9, 4)
- Solidité d'un engagement (Hb 3 et 14, Rm 3, 31)

Les études autour de ce thème rebattu se déploient sur une large palette allant du sociologique au spirituel. Ceux qui traduisent littéralement le terme *qyâmâ* par « pacte » vont vers une appartenance ferme à un groupe bien institué. D'autres adoptent une interprétation plus spirituelle due à une traduction « poétique » de *qyâmâ* conçu comme « alliance » ou engagement personnel indépendamment du style de vie adopté.

Vu qu'il n'y a pas de « règles monastiques syriaques » avant le V^e siècle⁴², une lecture nuancée doit éviter de « coincer » anachroniquement ces fils du *qyâmâ* dans l'une des catégories cléricales ou monastiques postérieures. Il s'agit probablement d'un charisme à l'intérieur de l'Église locale plutôt que d'un groupe structuré qui essaie d'avoir sa propre identité et sa hiérarchie. On peut admettre qu'il s'agit d'une communauté « née de la simple nécessité de communion entre les membres d'une Église locale pratiquant le même degré avancé d'ascèse »⁴³. « Ces ascètes demeurent, comme tout autre chrétien, sous la juridiction ordinaire et immédiate de la hiérarchie locale »⁴⁴. Cela exclut toute ressemblance à d'autres communautés contemporaines schismatiques à tendances messaliennes⁴⁵, qui, en plus de

⁴¹ PIERRE Marie-Joseph, « Les membres de l'Ordre », dans JULLIEN Florence, *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, p. 12.

⁴² CHIALA Sabino, « Les règles monastiques syro-orientales et leur caractère spécifique », dans JULLIEN Florence, *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, p. 107-122.

⁴³ VEILLEUX Armand, « La théologie de l'abbatiate cénobitique et ses implications liturgiques », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 86, sept. 1968, p. 356-357.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. HENDRIKS Olaf, « L'activité apostolique des premiers moines syriens », dans *Proche Orient Chrétien*, 8, 1958, p.7.

toutes leurs doctrines erronées, « méprisaient les structures hiérarchiques de l'Église aussi bien que la communauté ecclésiale »⁴⁶.

Cette forme de vie syrienne pourrait équivaloir aux « ascètes urbains » en Égypte⁴⁷. Cela, non pas à partir d'un mépris platonicien du corps et de la volonté de l'asservir, mais d'un respect de sa gloire qui doit être ainsi célébrée, d'autant plus qu'il est la chambre nuptiale du Christ-époux⁴⁸.

Le corps rend grâce, Seigneur :

Tu l'as construit pour qu'il soit ta demeure

*Hymnes contre les hérésies 17, 5*⁴⁹

Cette appartenance exigeait, en toute hypothèse, le célibat mais pas le retrait du monde, ce qui correspond bien avec ce qu'Éphrem dit de l'évêque Vologèse de Nisibe :

Dans les deux demeures il était de tout temps solitaire

Saint dans son corps et solitaire dans sa maison

Il était pur en cachette et à découvert

*Hymnes de Nisibe 15, 9*⁵⁰

C'est avec Pallade dans son *Histoire Lausiaque*, que nous trouvons les racines de la tradition qui attribue à Éphrem une vie monastique. Il est peu probable que les écrits éphrémiens soient parvenus à l'historien galate, car il les mentionne de manière accidentelle : « Éphrem laissa de même quelques écrits, dont la plupart sont dignes d'intérêt »⁵¹. Pallade attribue à Éphrem le « charisme

⁴⁶ OVIDIU Ioan, « Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque », dans JULLIEN Florence, *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, p. 102.

⁴⁷ Cf. BRAKKE David, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore and London, 1998, p. 9.

⁴⁸ Cf. BROCK Sébastien, *L'Œil de lumière, La vision spirituelle de Saint Éphrem* (Spiritualité Orientale 50), Bellefontaine, 1991, p. 39.

⁴⁹ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome I, Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, p. 323.

⁵⁰ *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, p. 41.

⁵¹ PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, 40, 4, p. 174.

de la connaissance naturelle, à laquelle succèdent la théologie et la béatitude finale »⁵². Cette succession nous renvoie très clairement aux « grandes étapes de la contemplation selon Évagre »⁵³ par qui il a été profondément influencé⁵⁴.

Sozomène, dans la même lignée que Pallade, affirme qu'Éphrem « pratiqua l'ascétisme dans la vie monastique »⁵⁵. Mais Sozomène lui aussi ne connaît que l'Éphrem grec. Il considère que la traduction grecque de ses écrits est aussi admirable que l'original syriaque. L'Éphrem de Sozomène compose son œuvre conformément aux dogmes de l'Église sur la musique grecque des écrits d'Harmonios, fils de Bardessan⁵⁶ qui, selon Théodoret, « mêle l'impiété au charme de la mélodie »⁵⁷. Il est devenu classique de dire à la suite de Sozomène qu'Éphrem imitait Harmonios afin de réfuter son enseignement par sa propre méthode. Mais l'étude musicale et théologique des écrits éphrémiens prouve que l'influence était plus probablement du syriaque vers le grec et non le contraire⁵⁸. D'ailleurs le nom même d'Harmonios suggère la légende⁵⁹ !

Le témoignage (ou plutôt l'absence de témoignage) de Théodoret de Cyr

Théodoret appréciait profondément les ascètes syriens au point de consacrer toute son *Historia Religiosa* ou *Histoire philothée* à la narration des vies de trente moines de Syrie. Mais l'évêque de Cyr ne nous parle d'Éphrem que dans un passage à propos de Jacques de Nisibe, où il dit : « cet admirable Éphrem fut un excellent écrivain chez les syriens »⁶⁰.

⁵² *Ibid.* p. 173.

⁵³ MOLINIER Nicolas, note 277 dans *Ibid.*

⁵⁴ Cf. DRAGUET René, « L'histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 41, 1946, p. 321-364 et 42, 1947, p. 5-49.

⁵⁵ SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 16, 1, p. 148-149.

⁵⁶ SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 16, 5, p. 152-153.

⁵⁷ THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 30, 1, p. 311.

⁵⁸ Cf. BROCK Sebastien, « Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origins », dans BROCK Sebastien *Studies in Syriac Christianity, history, literature and theology*, VI, 1992, p. 80.

⁵⁹ Cf. DE HALLEUX André, « Saint Éphrem le Syrien », p. 337.

⁶⁰ THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique*, II, 31, 11, éd. et trad. BOUFFARTIGUE Jean, CANIVET Pierre, MARTIN Annick, PIETRI Luce et THELAMON Françoise, t. I (SC 501), Paris, 2006, p. 485.

Le fait qu'Éphrem, tellement renommé à son époque, et mentionné ailleurs par Théodoret même, ne figure pas dans l'histoire des moines de Syrie nous amène à affirmer que Théodoret ne considère pas « l'excellent écrivain des Syriens » comme un ermite⁶¹.

Il est donc très improbable qu'Éphrem ait mené une vie monastique, malgré sa grande admiration pour celle-ci. Les écrits qui décrivent cet aspect de la vie d'Éphrem gardent quand même deux grands intérêts :

- Ils nous conservent des détails sur la vie monastique de ceux qui les ont écrits.
- Ils nous permettent de constater les axes du grand bouleversement dans l'histoire du monachisme qui se sépare progressivement de la vie du monde et de l'Église à partir du IV^e siècle.

d. Éphrem et les femmes

Éphrem fut faussement accusé un jour d'avoir violé une vierge. Mais son innocence fut miraculeusement révélée à la fin de la péripétie. Cet emprunt à la vie grecque de Macaire⁶² fut probablement inséré dans la Vita comme apophtegme dans le but de fournir un enseignement sur la vertu de chasteté, mais cette insertion est à l'origine d'une tradition qui aboutira à accuser Éphrem d'être un ermite misogyne⁶³. Sozomène dit : « Il se gardait même de la seule vue de toute femme »⁶⁴. Un apophtegme accompagne ce constat de Sozomène : Éphrem rencontre une femme qui le fixait d'un regard impudent. Elle lui dit : Il est bien juste que tu regardes, toi, vers la terre d'où tu es sorti, et moi vers toi, d'où je suis⁶⁵.

⁶¹ Cf. MATTHEWS Edward G., « The Vita Tradition of Ephrem the Syrian, the Deacon of Edessa », dans *Diakonia* 22, 1988-1989, p. 26.

⁶² *Apophtegmata sancti Macarii Aegypti*, PG 34, col. 235-238.

⁶³ BROCK Sebastian, « St. Ephrem in the eyes of later Syriac liturgical tradition », dans *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, vol. 2, 1999, 2010, p.8.

Consulté le 07/10/2022 sur <https://hugoye.bethmardutho.org/article/hv2n1brock>

⁶⁴ SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 16, 8, p. 152-153.

⁶⁵ Cf. SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 16, 9, p. 154-155.

Mais cet apophtegme, emprunté de la vie de l'évêque Jacques de Nisibe, et toute la théorie sous-jacente semblent être incompatibles avec le témoignage de Jacques de Saroug dans son *Memra* sur le bienheureux docteur Mar Éphrem⁶⁶ qui le montre composant des hymnes pour des chœurs de filles et collaborant avec elles pour les exécuter.

40 C'est par toi que nos sœurs aussi ont reçu la force de glorifier
Car les femmes n'avaient pas le droit de parler dans l'église.
41 Ton enseignement a ouvert les bouches fermées des filles d'Ève
Et voici que les assemblées de la Glorieuse (Église) résonnent de leurs mélodies.
42 (Voici) un nouveau spectacle : les femmes prononcent la proclamation
Et voici qu'on les appelle enseignantes dans les assemblées.
43 Toute la matière de ton enseignement est un monde nouveau
Car là-bas, dans le Royaume, hommes et femmes seront égaux.
44 Ton travail a conçu deux harpes pour deux chœurs
Tu as rendu égaux hommes et femmes, comme un seul être, pour louer.
[...]
96 Ce bienheureux vit que les femmes étaient muettes de toute glorification
Et ce sage jugea qu'il était juste qu'elles glorifient.
97 Comme Moïse avait distribué des tambourins aux jeunes filles,
Cet homme éminent composa des hymnes et les confia aux vierges.
98 Qu'il est beau, se tenant parmi les sœurs,
Faisant vibrer les chastes par les mélodies de louange.
99 Il est digne, cet aigle qui repose parmi les colombes
Les enseignant une nouvelle glorification au son limpide.
100 Les bandes de perdrix l'entourent humblement
Et apprennent de lui un beau chant aux mélodies pures
101 Il enseigne aux hirondelles à gazouiller
Et l'Église resonance par les mélodies pures des (femmes) vénérables.

⁶⁶ *A metrical homily on holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, éd. AMAR Joseph, *Patrologia Orientalis*, 47/1, Turnhout, 1995, p. 34 et 48.

e. De Nisibe à Édesse

À la suite de l'invasion perse de Nisibe en 363, Éphrem se trouve contraint à suivre son peuple déplacé de sa ville natale à Édesse, qui jouera un rôle décisif dans l'histoire du monachisme postérieur à Éphrem⁶⁷. C'est ce qui poussa les historiens grecs à choisir l'une des figures édessiennes les plus remarquables et à lui attribuer à tout prix, et même sans retour aux sources, une vie monastique exemplaire, pour promouvoir non uniquement le monachisme en expansion, mais aussi un christianisme byzantin impérial. Mais, dans le cœur d'Éphrem, Nisibe restera la ville martyrisée chérie et digne de louanges :

Que ton Seigneur élève ta corne, Église fidèle (...)

Les deux testaments du roi et du fils du roi sont déposés dans ton arche

Contre les hérésies 56, 9⁶⁸

f. Éphrem à la rencontre de Basile de Césarée

On trouve, dans l'ensemble de l'œuvre de Basile le Grand, deux allusions à deux personnages mystérieux, qui ont attiré l'attention des biographes d'Éphrem. Ces derniers ont enflé ces petites allusions au point d'imaginer une visite du père syrien au père cappadocien durant laquelle « Basile fut charmé par l'homme et l'admira pour sa culture »⁶⁹, ce qui l'aurait poussé à vouloir l'élever à l'épiscopat. Mais le Nisibéen se serait enfui en se faisant prendre pour un fou⁷⁰. Le but de cet ajout est sans aucun doute de « lier plus étroitement l'évêque et le moine au milieu d'une Église divisée »⁷¹.

La première allusion basilienne est dans le *De Spiritu Sancto*. Basile se réfère à un certain « homme de Dieu de Mésopotamie »⁷² qui professe dans sa doxologie une égalité entre les

⁶⁷ DUVAL Rubens, *Histoire d'Edesse, politique, religieuse et littéraire depuis la fondation du royaume de l'Osrhoène, en 132 avant J.-C. jusqu'à la première croisade et la conquête définitive par les Arabes en 1144 A.D.*, Paris, 1892.

⁶⁸ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome II*, trad. CERBELAUD Dominique (SC 590), Paris, 2017, p. 362-365.

⁶⁹ SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 16, 1, p. 148-149.

⁷⁰ SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 16, 11, p. 148-154-155.

⁷¹ Cf. BRAKKE David, *Athanasius and Asceticism*, p. 109.

⁷² BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, XXIX, 74, éd. et trad. PRUCHE Benoît (SC 17 bis), Paris, 1968, p. 514.

trois personnes divines. En effet, le Concile de Constantinople confessa en 381 la divinité de l'Esprit-Saint, qui partage la même gloire que Père et le Fils. Les écrits de Basile furent décisifs pour préparer le Concile, surtout au sujet de l'homotimie de l'Esprit avec le Père et le Fils.

En fait, Basile affronte de manière intellectuelle le monde grec : il doit « protéger » le sens des Écritures par des termes qui puissent concurrencer la philosophie qui le menace, tandis qu'Éphrem n'était pas contraint d'abandonner les termes scripturaires au profit de concepts extrabibliques. Sa vision pneumatologique est beaucoup plus biblique, exprimée en termes personnels, voire maternels⁷³. Il est donc très peu probable que cet « homme de Dieu de Mésopotamie » soit Éphrem. Lucas Van Rompay suggère qu'il s'agit plutôt d'Eusèbe d'Émèse⁷⁴.

Dans le même contexte pneumatologique, Basile a recours dans son *Hexaméron*⁷⁵ à l'autorité d'un Syrien qui a affirmé que l'esprit qui planait sur les eaux dans Gn 1, 2 était l'Esprit-Saint. Les biographes d'Éphrem identifient ce syrien avec leur héros. Mais lui-même conteste sans ambages cette lecture, et préfère rester dans l'ambiance du Targoum de la Torah : « certains prétendent qu'il s'agit de l'Esprit de Dieu [...] Cependant, les fidèles ne font pas ce rapprochement, car ces choses ne peuvent pas être ainsi liées. Au contraire, par les choses qui sont réellement dites à son sujet, ils l'associent à cet élément (le vent) »⁷⁶.

C'est éventuellement un effet du nationalisme syriaque qui a élaboré toute cette tradition autour de l'image de fierté de la communauté syrienne, pour essayer, à des moments de son histoire, de s'imposer vis-à-vis d'une excellence de la culture hellénistique.

⁷³ Cf. MURRAY Robert, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, 2006, p. 314-320.

⁷⁴ Cf. VAN ROMPAY Lucas, « L'informateur syrien de Basile de Césarée : A propos de Genèse 1,2 » dans *Orientalia Christiana Periodica*, 58, 1992, p. 245,251.

⁷⁵ BASILE DE CESAREE, *Homélies sur l'Hexaméron*, II, 6, éd. et trad. GIET Stanislas (SC 26), Paris, 1949, p. 169.

⁷⁶ Cf. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, 7, éd. TONNEAU Raymond (CSCO 152), Louvain, 1955, p. 11.

g. Éphrem, diacre ?

On a coutume d'accepter, à la suite du *De Viris Illustribus*⁷⁷ de Saint Jérôme, qu'Éphrem demeura diacre jusqu'à la fin de sa vie.

Une autre source peut être interprétée en faveur du diaconat d'Éphrem : Pallade insiste sur le dévouement et la philanthropie du Nisibéen qui continuait à mener, même après sa migration, une vie hésychaste. Mais pendant la famine d'Édesse, les bienfaiteurs n'avaient confiance qu'en lui pour distribuer les vivres, ce qui le poussa à quitter sa cellule et se mettre au service des plus démunis. Pour installer cette diaconie d'Éphrem, Pallade utilise le mot χειροτονέω. En fait, ce mot ne doit pas être compris dans un sens « d'imposition des mains » en vue d'un ministère institué mais dans son sens primitif plus large de « choix » ou « d'élection »⁷⁸.

Aucune source syriaque ne qualifie Éphrem de ܡܚܡܚܡܢܐ *mchamchânâ*, mot qui désigne le « diacre » du Nouveau Testament et du système ecclésial postérieur. Mais en parlant de lui-même, Éphrem se désigne comme ܐܠܠܢܐ *'ellânâ* (berger) :

Tu as fait d'un insensé et d'un inculte un disciple.

Tu l'as élevé et tu as mis dans sa main le bâton des *bergers*.

Hymnes contre les hérésies 56, 11⁷⁹

Ce mot peut signifier littéralement le gardien du troupeau⁸⁰, l'intendant⁸¹ ou le pasteur auxiliaire⁸². La difficulté de cette question est qu'un *'ellânâ* n'est ni prêtre (ܟܚܡܐ *kohnâ*) ni diacre (ܡܚܡܚܡܢܐ *mchamchânâ*), ni pasteur (ܪܘܝܐ *ro'yâ*)⁸³. Il peut s'agir donc d'un ministère ecclésial de service et de diaconie très propre à l'époque, sans équivalent ailleurs et loin d'être bloqué de manière anachronique dans les catégories postérieures.

⁷⁷ JÉRÔME, *De viris illustribus*, 115, p. 216.

⁷⁸ Cf. MOLINIER Nicolas, note 279 sur PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, 40 p. 174.

⁷⁹ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, éd. BECK Edmund (CSCO 169), Louvain, 1957, p. 212.

⁸⁰ Cf. GRIFFITH Sidney Harrison, *Faith Adoring the Mystery: Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian*, Milwaukee, Wisconsin, 1997, p. 8-9.

⁸¹ AMAR Joseph, introduction à *The Syriac Vita tradition of Ephrem the Syrian*, p. XVII.

⁸² OUTTIER Bernard, « Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres », p. 14.

⁸³ PAYNE-SMITH Robert, *Thesaurus Syriacus*, Toronto, 1901, vol. 2, col. 2879.

h. La mort d'Éphrem

Si les biographies d'Éphrem divergent sur la plupart des détails de sa vie, ils ne convergent pas plus sur sa mort. Mais ce qui est presque unanimement accepté aujourd'hui, c'est qu'il est mort le 9 juin 373 (684)⁸⁴ à Édesse, où il fut enterré.

⁸⁴ *Chronica minora*, éd. GUIDI Ignazio (CSCO 2), Louvain, 1955, p. 5.

4. Éphrem, commentateur des Écritures

Après cette biographie critique, nous pouvons évoquer quelques aspects de la pensée théologique de notre auteur. Rappelons, avant tout, qu'Éphrem s'enracine dans une culture de tradition orale, qui accorde à la mémorisation une place primordiale surtout dans le domaine de la prière.

Il ne s'agit donc pas d'un auteur qui, Bible en main, essaie de commenter, verset après l'autre, un Canon bien établi. Mais plutôt un croyant nourri de la Tradition vivante de la Parole de Dieu, vivant dans un monde culturellement très proche des événements bibliques, qui célèbre l'unique salut de Dieu perpétué dans les événements de sa propre vie et celle de sa communauté.

Éphrem a consenti à écrire quelques commentaires bibliques à titre exceptionnel, « poussé par l'amour des amis »⁸⁵. Mais il doit sa renommée plutôt à ses hymnes qui, bien qu'ils ne commentent pas l'un ou l'autre des livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament, baignent parfaitement dans l'Écriture.

a. La Bible syriaque au IV^e siècle

D'après ses citations, la Bible d'Éphrem « apparaît comme une *Peshita* archaïque »⁸⁶ mais cette question doit être traitée avec beaucoup de prudence.

D'abord, qu'est-ce que la *Peshita* ?

La *Peshita* est une Bible syriaque qui date probablement du premier ou deuxième siècle de notre ère⁸⁷. Son Ancien Testament est, en principe, traduit sur le texte hébraïque mais avec de vastes marges d'influence de textes étrangers. Ces textes peuvent provenir de la Septante ou d'autres sources grecques, hébraïques ou araméennes.

⁸⁵ Cf. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, I, p. 3.

⁸⁶ DE HALLEUX André, « Saint Éphrem le Syrien », p. 336.

⁸⁷ DORIVAL Gilles, « Bibles syriaques, Bibles hébraïques et bibles grecques », dans BRIQUEL CHATONET Françoise et LE MOIGNE Philippe, *L'Ancien Testament en syriaque* (Études Syriaques 5), Paris, 2008, p. 9.

Elle était désignée dans les milieux syriaques par « notre version ». En 616, apparaîtra une nouvelle traduction sur la cinquième colonne des Hexaples d'Origène, donc sur la Septante, effectuée par Jacques, évêque jacobite de Tella. Cette nouvelle traduction sera réservée surtout à une élite intellectuelle, et sera désignée comme la « Syro-Hexaplaire » ; la première deviendra donc la *Vetus Syra*, ou la *Peshita* : la « simple » ou la « commune ».

Les études ne tranchent pas encore la question de savoir si cette traduction a été faite dans un milieu juif, chrétien, ou juif christianisé. Cette Bible n'est pas homogène et doit être étudiée livre par livre, voire texte par texte, et parfois verset par verset !

b. La Bible d'Éphrem : cas de l'Ancien Testament, des Actes et des Épîtres

Éphrem cite la *Peshita* avec beaucoup de liberté, ce qui rend impossible le projet de « reconstituer » la Bible d'Éphrem. Mais on conclut, par ses citations bibliques, qu'il considérait comme canoniques, outre le canon rabbinique, les livres de Judith, Tobie, 1-4 Maccabées, Suzanne, Sagesse, Siracide, Baruch, les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther⁸⁸.

Des citations du texte Massorétique ou de la Septante figurant dans l'une ou l'autre œuvre d'Éphrem ne nous permettent pas de conclure que notre auteur ait connu les textes dans leur langue originale : ces citations pourraient provenir d'un ajout postérieur.

Concernant le Nouveau Testament, la Lyre cite les Actes des apôtres et les épîtres pauliniennes, y compris la troisième, apocryphe, aux Corinthiens⁸⁹. Les épîtres catholiques et l'Apocalypse, « normalement absentes du canon syriaque »⁹⁰, ne sont pas citées dans l'œuvre authentiquement éphrémienne.

⁸⁸ HAELEWYCK Jean-Claude, « Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque », dans BRIQUEL CHATONET Françoise et LE MOIGNE Philippe, *L'Ancien Testament en syriaque* (Études Syriaques 5), Paris, 2008, p. 158.

⁸⁹ JOHNSTON Steve, POIRIER Paul-Hubert, « Nouvelles citations chez Éphrem et Aphraate de la Correspondance entre Paul et les Corinthiens » dans *Apocrypha*, 16, 2005, p. 137-147.

⁹⁰ DORIVAL Gilles, « Bibles syriaques, Bibles hébraïques et bibles grecques », p. 18.

Les « agrapha » sont nombreux dans l'œuvre d'Éphrem : il cite parfois des versets bibliques « sauvages »⁹¹ de style midrashique ou targumique qui ne figurent dans aucun des manuscrits consultables de la *Peshita*. Cela peut nous renvoyer d'une part aux phases hétérogènes de la progression du texte dont nous disposons aujourd'hui, et évoquer, de l'autre, la souplesse avec laquelle la Cithare appréhendait l'Écriture : il se permettait d'utiliser des citations « adaptées au contexte littéraire ou influencées par un texte parallèle »⁹² d'autant plus qu'il les cite de mémoire.

c. Le Diatessaron de Tatien : Évangile d'Éphrem

Sans exclure une connaissance des Évangiles séparés, l'Évangile par excellence d'Éphrem est le Diatessaron : il le commente et le cite.

Le Diatessaron de Tatien est une fusion harmonieuse des quatre Évangiles⁹³, qui a pour but d'éviter les répétitions et de concilier les divergences. S'il suit habituellement l'ordre de l'Évangile de Matthieu, il commence et se termine par l'évangéliste Jean⁹⁴. C'est donc une sorte d'évangélaire destiné à la liturgie et à la catéchèse, d'où son immense succès dans le monde syriaque⁹⁵. Ce n'est qu'avec Théodore de Cyr que son usage sera arrêté.

Tatien, « auteur » du Diatessaron, a vécu entre 120 et 173. De culture syrienne, il vient à Rome où il se convertit et devint disciple de Justin, mais il ne tarde à devenir le « chef des encratites »⁹⁶ selon la formule de Jérôme. Sa pensée est marquée par un rejet sans nuances de

⁹¹ ROMENY Bas ter Haar, « La réception des versions syriaques de la Bible : l'apport des citations patristiques », dans BRIQUEL CHATONET Françoise et LE MOIGNE Philippe, *L'Ancien Testament en syriaque* (Études Syriaques 5), Paris, 2008, p. 176.

⁹² JOOSTEN Jan, « La Peshita de l'Ancien Testament et les Targums », dans BRIQUEL CHATONET Françoise et LE MOIGNE Philippe, *L'Ancien Testament en syriaque* (Études Syriaques 5), Paris, 2008, p. 95.

⁹³ LELOIR Louis, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile Concordant* (CSCO 220), Louvain, 1961.

⁹⁴ GRANT Robert, « The heresy of Tatian » dans *The journal of theological studies*, V, 1954, p. 62-68.

⁹⁵ DE URBINA Ignacio Ortiz, « Trama e carattere del Diatessaron di Taziano », dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXV, 1959, p. 356-357.

⁹⁶ JÉRÔME, *Commentarii in epistulas Pavli apostoli ad Titum et ad Philemonem*, éd. FEDERICA BUCCHI, Turnhout, 2003, p. 3.

l'hellénisme dans son ensemble. Il prône un ascétisme excessif refusant mariage, vin et viande, et cela est décelable par plusieurs exemples dans son Diatessaron :

- Il réduit la vie d'Anne avec son mari de sept ans, en Lc 2, 36, à sept jours.
- En Mt 11, 19, Jésus n'est pas « buveur de vin » mais simplement « buveur ».

Sous l'influence du marcionisme, il évite les traits favorables à l'Ancien Testament en omettant les versets suivants :

- « Quiconque violera un de ces moindres préceptes du Nouveau Testament » en Mt 5, 19.
- « Gloire pour ton peuple Israël » en Luc 2, 32.
- « D'un grand nombre en Israël » en Luc 2, 34.

Deux siècles après Tatien, Éphrem utilise le Diatessaron. L'utilisation d'une telle forme d'Évangile dévoile chez lui une conception souple et unifiée des quatre Évangiles, et par extension de toute la Bible : Éphrem croit en un Dieu qui parle à la Communauté croyante et lui confie sa Parole dans l'Écriture, et c'est ce qui unifie les différents livres. C'est ce qui sera manifesté d'ailleurs par l'exégèse canonique intertextuelle, procédé qu'utilise Éphrem.

Cette approche de la Parole de Dieu avec familiarité et immédiateté rappelle la mentalité sémite qui attribue tout à Dieu directement : c'est Dieu qui confie personnellement sa parole à Moïse « face à face » (Nb 12, 8) et lui demande de l'écrire dans un livre (Ex 17, 14). « De même qu'il fait souffler un fort vent d'est sur la mer Rouge, de même il parle et écrit aux hommes »⁹⁷.

Mais ce « choix » du Diatessaron fera en sorte qu'Éphrem sera taxé de rigorisme : bien qu'il ne soit jamais condamné d'encratisme, nous trouverons tout au long de l'histoire, dans l'arrière-pensée de ses biographes et de ses éditeurs, des traces encratites rigoristes qui font écho à celles de Tatien plutôt qu'à l'authentique Éphrem.

⁹⁷ SESBOÛÉ Bernard, « La canonisation des Ecritures et la reconnaissance de leur Inspiration », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2004/1, p. 16.

5. Les « adversaires » d'Éphrem

Il est vrai qu'Éphrem adopte un langage non technique, informé par la Bible et par la nature. Mais cela ne l'empêche pas de prendre position à l'égard des grandes controverses christologiques qui ont lieu au sein de la grande Église. Cela lui a créé un grand nombre d'adversaires qu'il attaquait à de multiples reprises dans ses commentaires et ses hymnes.

a. Les juifs

Les premiers adversaires d'Éphrem sont « le peuple meurtrier »⁹⁸ : le peuple Juif. Une école juive se trouvait déjà à Nisibe avant 70 et fut abolie au II^e siècle⁹⁹. Cela explique les résidus midrashiques dans la culture dans laquelle Éphrem baignait. Éphrem appartient à une communauté chrétienne en voie de détachement¹⁰⁰ de la communauté juive, par l'effet de l'évangélisation provenant de Palestine. Cela est visible dans l'antijudaïsme d'Éphrem qui s'efforce à se démarquer du peuple de l'Ancienne Alliance et de prouver la totale nouveauté de son enseignement, en regrettant même le passé juif de l'Église de Nisibe¹⁰¹.

b. Marcion (85-160)¹⁰²

Bien que Marcion ait été condamné à Rome dès 144, Éphrem le considère, deux siècles plus tard, comme l'un des premiers ennemis de la foi à cause de l'opposition qu'il prêche entre le Dieu Créateur et le Dieu étranger. C'est ce qui incite Éphrem à démontrer en toute occasion l'harmonie entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est le même et l'unique Dieu d'Israël, juste et bon, qui a envoyé son Fils pour le salut du monde. Ce « dithéisme » marcionite n'est pas sans conséquences sur sa vision du corps : son mépris de la matière en général le conduit au docétisme. Dans l'exemple qui suit, à partir de la transfiguration du Christ, Éphrem attaque avec ironie l'attribut d'Étranger donné par Marcion à Jésus et défend la résurrection du corps :

⁹⁸ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, 12, 9, éd. BECK Edmund (CSCO 154), Louvain, 1955, p. 58.

⁹⁹ NEUSNER Jacob, *A History of the Jews in Babylonia, The early Sasanian period*, Leiden, 1966, p. 92.

¹⁰⁰ MURRAY Robert, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 8.

¹⁰¹ *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, 9, 16-18, p. 28.

¹⁰² VON HARNACK Adolf, *Marcion, L'évangile du Dieu étranger*, Paris, 2003.

Et comment ont-ils de nouveau parlé avec lui,
Avec cet étranger, sur la montagne,
Moïse et Élie ?
Si c'est dans leur corps qu'ils parlaient avec lui,
Voilà la résurrection de leur corps !
Mais s'ils n'ont montré qu'une apparence de corps,
Alors on voit clairement que [l'Étranger] est faible,
Incapable qu'il est de voir leur rayonnement,
Alors qu'eux-mêmes étaient en mesure de le voir !

*Hymnes contre les hérésies 48, 8*¹⁰³

c. Bardesane (154-222)¹⁰⁴

Nous connaissons Bardesane par le témoignage d'Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* IV, 30, 1 : « Sous le même règne [celui de Marc Aurèle], les hérésies se multiplièrent en Mésopotamie. Un homme très capable et très fort dialecticien dans la langue des Syriens, Bardesane, composa des Dialogues contre les Marcionites et quelques autres qui étaient à la tête de diverses croyances ; il les écrivit dans sa langue et son écriture nationales, avec de très nombreux autres ouvrages. Ces dialogues furent traduits du syriaque en grec par ses disciples : ceux-ci étaient très nombreux, parce qu'il avait une éloquence puissante »¹⁰⁵.

En effet, l'historien de Césarée fait l'éloge de Bardesane comme adversaire de Marcion. Mais Éphrem l'affronte parce qu'en contredisant le dualisme marcionite, Bardesane, influencé par l'astrologie chaldéenne, considère que le vent, le feu et l'eau sont des essences éternelles :

Mais un autre encore désigne comme « essences » le vent, le feu et l'eau.
Et alors que l'Essence [divine] n'est qu'une seule chose
Et que rien [d'autre] ne peut recevoir son sceau
C'est le nom de la ténèbres -un [nom] détestable ! –
Qu'il manque de ce sceau en la désignant comme « essence »

*Contre les hérésies 41, 7*¹⁰⁶

¹⁰³ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome II*, p. 251.

¹⁰⁴ TEIXIDOR Javier, *Bardesane d'Edesse, la première philosophie syriaque*, Paris, 1992.

¹⁰⁵ EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, I, éd. et trad. BARDY Gustave, t. I (SC 31), p. 214-215.

¹⁰⁶ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome II*, p. 172-175.

d. Mani (216-277)

Mani est le fondateur de la religion dualiste. Éphrem l'accuse de mêler à la pureté de l'histoire sainte de la rédemption des notions philosophiques erronées venues du grec :

Chez les Grecs ils ont acquis le même horrible nom :

Celui de la sinistre hylè.

Il ne l'a pas inscrite dans la Torah, Moïse !

Et les prophètes ne l'ont pas notée !

Les apôtres ne l'ont pas mentionnée :

C'est la seule essence [divine] que proclament tous les tenants de la vérité !

Contre les hérésies 14, 7¹⁰⁷

Rappelons qu'Éphrem personnifie, surtout dans ces trois adversaires qu'il mentionne souvent, Marcion, Bardesane et Mani, toute doctrine erronée et tout enseignement qu'il juge dangereux pour la foi de ses ouailles. On n'est donc pas dans un dialogue théologique bien argumenté et bien ciblé, c'est ce qui permet à Éphrem de « pratiquer volontiers l'amalgame entre les doctrines de ses adversaires, et de ne pas prendre toujours la peine de les nommer »¹⁰⁸, car son but est plutôt d'exposer la doctrine orthodoxe.

¹⁰⁷ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome I*, p. 282-285.

¹⁰⁸ CERBELAUD Dominique, introduction de *Ibid.*, p. 12.

6. Quelques principes exégétiques éphrémiens

Dans la Mésopotamie du IV^e siècle, Éphrem ne disposait pas d'une Bible en un seul volume, ce qui affecte, sans aucun doute, sa conception du Canon des Écritures¹⁰⁹ : le texte biblique n'est pas conçu comme hermétiquement clos et isolé. Il est incarné dans la tradition vivante de la réception du Verbe de Dieu perpétuée par l'Esprit Saint au sein d'une communauté croyante. Dans ce contexte, et à la lumière des écrits authentiques, voici quelques principes saillants de la lecture éphrémiennne de la Bible.

a. Les deux harpes de la Nature et de l'Écriture

Éphrem reçoit l'Écriture sans la dissocier de la nature qui porte elle aussi les mystères divins, ce qui lui permet d'entremêler constamment les images scripturaires et naturelles :

La nature et les Écritures portent conjointement
Les mystères de son humanité et de sa divinité

*Hymnes sur les Azymes 4, 24*¹¹⁰

Le monde créé et les deux Testaments sont des harpes sur lesquelles joue le même musicien divin¹¹¹. La Bible contient des symboles révélateurs du mystère du Christ, parce que le monde entier en contient. Rappelons qu'Éphrem, pasteur avant d'être commentateur, a toujours recours au concret de la vie humaine avant de revenir aux textes, même sacrés. Le moment fondateur de sa réception de la Parole de Dieu est la Création plutôt que l'inspiration des Écritures : par les miracles qu'il fit, Dieu écrivit d'abord sa parole sur la nature créée. Il inspira à Moïse d'écrire la même parole dans son livre. Et la Bible, très loin d'épuiser la Parole de

¹⁰⁹ Cf. KRAFT Robert, "The codex and canon consciousness", dans McDONALD Lee Martin, SANDERS James, *The Canon Debate*, Peabody, 2002, p. 229-233.

¹¹⁰ *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen*, éd. BECK Edmond (CSCO 248), Louvain, 1964, p. 10.

¹¹¹ ÉPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles, Hymnes de Virginité*, éd. CERBELAUD Dominique (Spiritualité Orientale 86), Bellefontaine, 2006, XXVIII-XXX.

Dieu qui ne peut être réduite à un livre, est le « dictionnaire »¹¹² où Dieu explique au lecteur sa parole déjà inscrite dans la créature et dans l'histoire.

Il a montré sa force en créant
Car il a tout créé à partir de rien
Il a montré aussi sa riche sagesse
Car il a paré et ordonné, embelli et couronné
Il a encore montré sa bonté
Car il a fait gratuitement de belles créatures qu'il a confiées à Adam

*Contre les hérésies 28, 8*¹¹³

Moïse, dans son Livre,
Décrit la création de toute la Nature
Afin qu'au Créateur,
La Nature et le Livre portent leur témoignage,
La Nature, par l'usage,
Le Livre, par la lecture :
Ce sont là des témoins
Qui partout se propagent,
Se trouvent en tout temps,
Sont présents à toute heure,
Prouvant à l'infidèle
Combien il est ingrat envers le Créateur.

*Hymnes sur le Paradis, 5, 2*¹¹⁴

¹¹² HAMMAN Adalbert-Gautier, *Éphrem, Célébrons la Pâque* (Les Pères dans la Foi 58), Paris, 1995, p. 177.

¹¹³ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome I, Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, p. 481.

¹¹⁴ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, trad. LAVENANT René (SC 137), Paris, 1968, p. 71-72.

b. La fidélité à la lettre du texte

« Considérons les paroles telles qu'elles ont été dites »¹¹⁵

Cette lecture « naturelle », qui a recours à la nature en commentant la Bible, conçoit le texte biblique comme réponse immédiate à la création originelle et à l'harmonie entre Dieu et les créatures : Dieu, qui est par nature caché, aime l'homme et veut le sauver en se révélant à lui. Il lui laisse, dans la nature et dans la Bible, des indices qui montrent sa présence, et lui donne la force pour déceler ces indices et adhérer à Lui.

Par cette lecture « littéraire » qui se considère quasiment contemporaine des événements, la méthode d'Éphrem s'apparente à l'exégèse des *realia* antiochiens inscrite, à son tour, dans la lignée de l'exégèse rabbinique.

Une référence d'Éphrem aux sources rabbiniques n'est pas démontrable, mais le plus probable c'est son appartenance à une tradition qui les a préalablement assimilées dans sa conscience théologique et spirituelle¹¹⁶.

c. La richesse de la révélation

La richesse des sens de l'Écriture s'explique, selon notre écrivain, par deux facteurs :

- La Parole est riche car elle est la parole de Dieu, qui lui-même est riche et insondable : elle ressemble à une source inépuisable : « Qui est capable de comprendre toute la richesse d'une seule de tes paroles, ô Dieu ? Ce que nous en comprenons est bien moindre que ce que nous en laissons. Tout comme les gens assoiffés qui s'abreuvent à une source »¹¹⁷.
L'homme demeure dans un état de stupeur et de pauvreté devant l'infinitude de la parole divine.

¹¹⁵ ÉPHREM, *Commentaire de l'Évangile concordant*, XV, 14, éd. et trad. LELOIR Louis (Chester Beatty Monographs 8), Dublin, 1963, p. 152-153.

¹¹⁶ DE HALLEUX André, « Saint Éphrem le Syrien », p. 335.

¹¹⁷ ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron*, I, 18, trad. LELOIR Louis (SC 504), Paris, 1966, p. 52.

- L'autre facteur, bien que provenant de Dieu, dépend de l'homme même, car cette parole est destinée à son salut ; elle est riche pour répondre aux besoins sans cesse renouvelés des croyants qui la lisent : « Les perspectives de ta parole sont nombreuses, tout comme sont nombreuses les perspectives de ceux qui l'étudient. Le Seigneur a coloré sa parole de multiples beautés, pour que chacun de ceux qui la scrutent puisse contempler ce qu'il aime. Et il a caché dans sa parole tous les trésors, pour que chacun de nous trouve une richesse dans ce qu'il médite »¹¹⁸.

Cette polysémie relève simultanément d'une pluralité de sens et d'une pluralité d'application : elle est diversifiée grâce à la clémence de Celui qui la révèle et à la diversité de ceux qui la méditent. Donc chacun ne peut pas, voire n'est pas sensé, saisir tous les sens de l'Écriture.

d. Le Symbole comme méthode exégétique

Compte tenu de ce qui vient d'être dit, plusieurs études essaient de démontrer l'appartenance d'Éphrem à l'école allégorique d'Alexandrie. Il est vrai qu'on n'est pas dans une exégèse antiochienne littéraire « pseudo-scientiste », et qu'Éphrem adhère à la pensée allégorique sur l'obscurité de l'Écriture : son sens nous est voilé.

Ayant recours à l'allégorie, l'exégèse passe de la lettre à l'esprit, de l'écorce à la sève, « du sensible au non sensible »¹¹⁹. Il s'agit donc d'un langage codifié, chiffré, qui suggère un sens « autre », mais « susceptible d'être traduit dans un texte intelligible par lui-même »¹²⁰, dans un discours direct, donc dans des « concepts ».

Ce schéma néoplatonicien est loin d'être applicable dans la pensée d'Éphrem où « l'image sensible ne représente aucunement le reflet dégradé d'un monde intelligible et intemporel »¹²¹. On ne trouve

¹¹⁸ ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron*, I, 18, p. 53.

¹¹⁹ GADAMER Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, p. 70.

¹²⁰ RICOEUR Paul, *Finitude et culpabilité II, la symbolique du mal*, Montaigne, Paris, 1960, p. 155.

¹²¹ DE HALLEUX André, « Saint Éphrem le Syrien », p. 346.

pas chez notre auteur plusieurs couches de sens superposées, ni un basculement conceptuel d'une signification première à une signification seconde¹²².

On est plutôt dans une « pensée symbolique »¹²³, consciente de « l'abîme » qui nous sépare du sens de l'Écriture, mais ne souhaite aucunement le franchir ! Elle accepte ce « voile » et le maintient, confessant les limites du langage devant Dieu qui n'est jamais « sujet » aux termes du langage :

Il a des noms parfaits et exacts

Il a aussi des noms empruntés et temporaires

Il s'est empressé de les revêtir, il s'est empressé de les ôter.

Hymnes de la Foi 44, 2¹²⁴

Dans cette logique Éphrem opte pour un langage plus « naturel » que systématique, un langage qui cherche à approcher le Mystère plutôt qu'à « imposer un système de vérité »¹²⁵.

Il est dans une pensée profondément apophatique, plutôt iconophile que « dogmatisante ». Pour fuir un vulgaire amoindrissement du mystère divin impénétrable, le symbole, bien qu'inadéquat et incapable face à l'insondabilité de Dieu, y est l'unique outil qui ne réduise pas son Signifié au rang de la « chose », si abstraite qu'elle soit !

Sur base des travaux de Shannon et Weaver¹²⁶, sans exclure les nuances qui auraient pu être élaborées tout au long de sept décennies, on admet le schéma élémentaire suivant pour la communication :

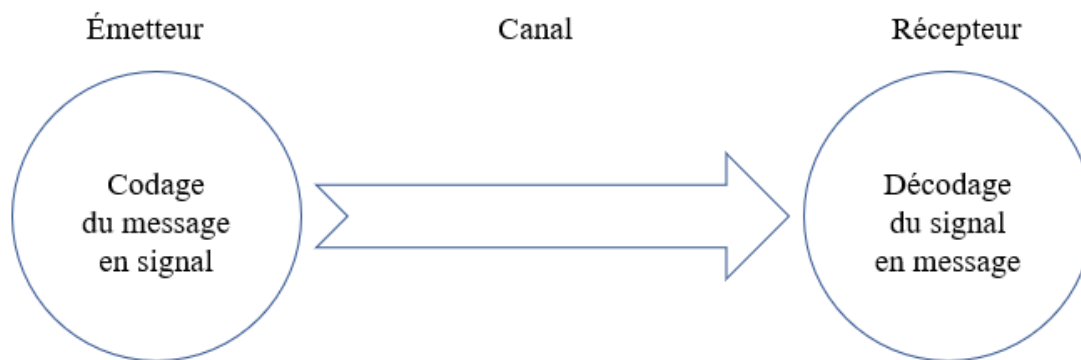
¹²² Cf. LADRIERE Jean, *L'articulation du sens II, Les langages de la foi*, Paris, 1984, p. 172-177.

¹²³ Cf. BOU MANSOUR Tanios, *La pensée symbolique de saint Éphrem le syrien*, Kaslik-Liban, 1988.

¹²⁴ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, p. 141.

¹²⁵ DURAND Gilbert, « Linguistique et métalangues », dans *Eranos*, 39, 1970, p. 373.

¹²⁶ SHANNON Claude Elwood et WEAVER Warren, *Théorie mathématique de la communication*, Paris, 1975.



Ce schéma « objective » le texte en le proposant à la dissection : il suppose que derrière le « signal » réside un « message » à décoder. Dans la plupart des cas, les hymnes d'Éphrem ne proposent pas de « message » en dehors du « signal » lui-même : il ne s'agit pas de transmission d'informations, moins encore d'explication du mystère divin évoqué. On est dans une théologie négative, enracinée dans la tradition qui consiste à murmurer la Parole de Dieu incessamment. Ce signal poétique répétitif et redondant n'est pas donc à déchiffrer, mais il est « symbole » voulu en lui-même parce qu'il montre en cachant¹²⁷. Il est « l'hormone »¹²⁸ d'un sens « jamais donné »¹²⁹.

Dans ce symbolisme apophatique, la méthode est elle-même le contenu ; le « symbole » est lui-même la théologie irréductible d'Éphrem. Il n'est pas un simple support qui nous renvoie vers une vérité plus lointaine, mais il est en lui-même épiphanie des lumières insaisissables et de l'insondable mystère divin qui dépasse toutes les limites du langage humain, génie d'un peuple doué en poésie et en prière. D'ailleurs le Jésus d'Éphrem s'est lui-même identifié au « symbole » et l'a assumé.

¹²⁷ RICOEUR Paul, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 16.

¹²⁸ DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, p. 11.

¹²⁹ DURAND Gilbert, « L'occident iconoclaste » dans *CIS*, 2, 1963, p. 5.

e. L'Écriture, vêtement du Christ : l'articulation des deux Testaments

Contre les marcionites qui blasphèment l'Ancien Testament, et contre les juifs qui ne reçoivent pas le Nouveau, saint Éphrem accorde une vénération égale à l'un et l'autre livres. Comparables aux deux tablettes indivisibles de Moïse, il existe une unité de pensée et de projet entre les deux Testaments.

La « lyre de l'Esprit » est habile à harmoniser librement les différents livres de l'un et l'autre Testaments, en citant des versets et les liant entre eux, en faisant dialoguer différents personnages, en associant tel événement à tel autre, ou en traitant différents thèmes bibliques transversalement dans l'entièreté de la Bible, avec sa singulière éloquence poétique imagée.

En fait, c'est la personne du Christ qui fait l'unité des deux Testaments : Adam, initialement nu au paradis, essaie de coudre des feuilles de figuier pour se faire des pagnes, parce que le serpent l'a dépouillé du vêtement de gloire initiale. Jésus, à la plénitude des temps, a desséché le figuier (Mc 11, 12) pour faire comprendre à l'homme qu'il n'a plus besoin de vêtement autre que le Christ, sa robe de gloire¹³⁰.

Cette thématique de « l'habit » trouve ses racines chez Saint Paul qui représente le Christ-même comme habit (Gal 3, 27), qui n'est pas conçu comme attribut extérieur, mais comme nouvelle identité. Par son Incarnation, le Seigneur s'est humblement vêtu des symboles et du langage :

Si quelqu'un, par erreur, ne retient que les noms
Qu'a soi-même empruntés la Majesté (divine),
Il fait de ces figures - dont Elle s'est vêtue pour lui apporter aide, -
Calomnie et blasphème,
Et envers la Bonté qui jusqu'à son enfance
D'en haut s'est abaissée, il se montre un ingrat,

¹³⁰BROCK Sébastien, *L'Œil de lumière, La vision spirituelle de Saint Éphrem*, p. 99-113

Alors qu'il n'avait rien de commun avec Elle.

Or, Elle s'est couverte

De ses propres images

Pour, à Sa ressemblance, lui-même l'amener »

Hymnes sur le Paradis 11, 6¹³¹

Il s'est *habillé*, s'est *enveloppé*, Il a *habité* le symbole.

Cette conception théologique affecte immédiatement la lecture des Saintes Écritures en deux sens :

- De l'Ancien Testament vers le Nouveau

Par sa vie, sa prédication, sa mort et sa résurrection, le Christ a réalisé les figures et a achevé les symboles : « Par amour, les symboles ont fait silence en voyant venir l'accomplissement »¹³².

Les symboles de l'Ancien Testament sont comparés à des torrents qui se déversent dans le Christ, l'immense mer : « Ce flot de symboles ne saurait fendre la Mer où il tombe pour s'écouler jusqu'à un autre lieu : c'est donc la Mer véritable qui le reçoit ! »¹³³.

La vérité prend chair dans le texte et ce dernier est son habit, son vrai visage. En regardant le « prosopon » des Écritures, c'est le Christ que nous voyons.

Ainsi donc, en tant que figure, l'Ancien Testament passe à sa vérité par le Christ « comme l'ombre qui passe par la réalité à la réalité »¹³⁴:

« L'Alliance de Moïse guettait la Bonne Nouvelle. Toutes les choses anciennes sont venues à tire-d'aile se poser sur l'Alliance nouvelle »¹³⁵.

¹³¹ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, XI, 6, p. 147.

¹³² ÉPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles, Hymnes de Virginité* 10, 18, p. 69.

¹³³ *Ibid.* 9, 7, p. 66.

¹³⁴ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur les azymes* 19, 2, trad. CASSENGENA-TREVEDY François (SC 502), Paris, 2006, p. 163.

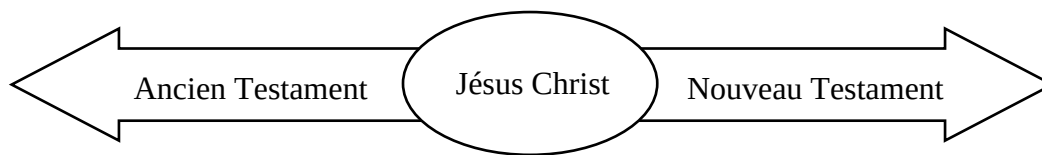
¹³⁵ ÉPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles, Hymnes de Virginité* 9, 2, p. 65.

Mais cela ne signifie pas que l'Ancien Testament devienne sans utilité avec le Christ ; au contraire, le Christ l'a conservé, il lui a donné sens et l'a « répandu dans l'Univers »¹³⁶.

- Du Nouveau Testament vers l'Ancien

Cet accomplissement fonctionne également dans le sens inverse. Dans l'Ancien Testament, l'Esprit-Saint tisse déjà le futur vêtement du Christ : « La Plénitude vint et se fit un habit des symboles qu'avait tissés le Saint-Esprit »¹³⁷.

Pour lire l'histoire du salut à l'école d'Éphrem, il ne faut pas commencer par le commencement (historique), mais plutôt par la clef, le centre, par l'évènement du Christ, le nouveau commencement. Le passé est interprété à la lumière du présent christique : tout ce qui a eu lieu dans l'Ancien Testament commence mystérieusement dans le Nouveau : « Même si Elie est monté le premier, il ne pouvait pas précéder Celui pour qui il est monté. Car son symbole dépend de Ta vérité »¹³⁸. Ce n'est pas uniquement l'Ancien Testament qui prépare le Nouveau, mais ce dernier met de sa nouveauté même dans le premier.



¹³⁶ ÉPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles, Hymnes de Virginité* 8, 23, p. 64.

¹³⁷ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur les azymes* 5, 22, p. 79.

¹³⁸ *Des heiligen Ephraem des syrers Carmina Nisibena*, II, éd. BECK Edmund (CSCO 240), Louvain, 1963, p. 22.

f. Synthèse : l'exégèse christocentrique d'Éphrem

Robert Murray¹³⁹ schématise la pensée christocentrique d'Ephrem sur deux axes : l'axe du temps horizontal, représentant toute l'histoire depuis la création au paradis jusqu'au retour eschatologique dans le Royaume ; l'autre vertical, axe ontologique, entre Dieu et sa créature.

		Dieu		
		Révélation		
Paradis	« Types » de l'Ancien Testament	Jésus	Annonce de l'Eglise Paradis terrestre	Royaume
		Symboles de la Nature		
		Créature		

- Le point d'intersection des deux axes est le Christ incarné, mort et ressuscité. C'est lui qui attire à lui tous les symboles¹⁴⁰ et donne sens aux quatre pôles du schéma :
- Il est la fin attendue, désirée, espérée par tous les types de l'Ancien Testament : les prophètes depuis Moïse jusqu'à Jean Baptiste, les rois et surtout David, les pontifes à partir d'Aaron en passant surtout par Melchisédech, et tout sauveur, toute victime ou tout seigneur tels que : Abel et son agneau, Noé et son Arche, Jacob et son troupeau, Juda et sa

¹³⁹ MURRAY Robert, "The theory of symbolism in St Ephrem theology", dans *Parole de l'Orient*, 1975, p 1-20.

¹⁴⁰ BOU MANSOUR Tanios, *La pensée symbolique de saint Éphrem le syrien*, p 17.

robe, Joseph et sa fonction auprès de Pharaon, Seth et sa beauté, Abraham et sa joie, Isaac et son bois, Gédéon et sa toison...

- Toute l'anamnèse et la prédication de l'Église lui reviennent. C'est par lui que l'Église lit les Écritures et les comprend.
- Il est l'image de Dieu caché, point focal de la révélation : l'icône de la splendeur du Père et sa Parole parlante.
- Tous les symboles de la création le montrent et s'expliquent par lui. Il est marqué par la nature sans y être mêlé.

L'axe horizontal représente la typologie : prenons l'exemple de la pâque. La pâque de Moïse s'accomplit dans celle du Christ et de l'Église, qui à son tour prépare la plénitude eschatologique : « Symboles en Égypte, Vérité en l'Église, et sceau définitif au milieu du Royaume »¹⁴¹.

Cette typologie est progressive : les réalités que vit l'Église aujourd'hui sont l'accomplissement de ce qu'annonçait déjà l'Ancien Testament, mais l'Église à son tour est le type du Royaume eschatologique.

La descente de Notre-Seigneur dans le sein de la Vierge illumine toute l'existence de l'homme sur la Terre et interprète l'histoire tout entière. L'histoire devient donc un paradis terrestre en procession : partant de l'Éden, passant par Sion, puis par l'Église pour arriver au Royaume. Aucun événement ne peut donc être envisagé indépendamment de toute l'histoire du salut.

Dans ce contexte, Éphrem utilise souvent des expressions comme « les premiers » et « les derniers », pour marquer « une orientation, une allure, une tension »¹⁴² établies par la descente du Christ dans l'histoire « entre un commencement et une fin, entre une déchéance et un salut »¹⁴³.

Quant à l'axe ontologique, il traverse toute l'histoire. C'est donc le Père, source et sens de toute image, qui témoigne à tout instant de son Fils, que ce soit par sa parole révélée dans les Écritures, ou dans son œuvre révélée dans la création. Ainsi le présent devient « une coupe instantanée dans un développement tendu entre une origine et un accomplissement »¹⁴⁴, où, à tout moment, toute la créature est symbole du Christ.

¹⁴¹ ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur les azymes* 5, 23, p. 79.

¹⁴² RICOEUR Paul, *Finitude et culpabilité II*, p. 155.

¹⁴³ RICOEUR Paul, « Le symbole donne à penser » dans *Esprit*, 27, 1959, p. 74.

¹⁴⁴ RICOEUR Paul, *Finitude et culpabilité II*, p. 155.

Deuxième partie : authenticité des sermons sur la Semaine Sainte

1. Présentation du corpus

Les *Sermones in Hebdomadam Sanctam* attribués à Éphrem se trouvent dans le codex *Parisinus syr.* 196. Datant du XIV^e siècle, ce manuscrit contient des sermons attribués à Jacques de Saroug et à Éphrem. Son état est gravement endommagé et plusieurs passages y sont difficiles à lire.

Nous disposons de deux copies faites sur ce manuscrit :

- *Paris. syr.* 189, probablement copié par l'abbé Eusèbe Renaudot, orientaliste français, donc avant 1720, date de sa mort.
- *Paris. syr.* 200, copié par Abdul-Ahad-Ben-David, prêtre de Diarbekir, en 1692.

L'intérêt de ces deux copies est mineur parce que le manuscrit original était déjà dans le même état d'endommagement qu'aujourd'hui lorsqu'elles furent effectuées, et elles ne contribuent que rarement à une étude critique plus exacte.

L'abbé Thomas-Joseph Lamy a publié ces sermons avec une traduction latine dans le premier volume des *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones* (Malines 1882), et Dom Edmund Beck les a republiés avec une étude critique et une traduction allemande en 1979 et c'est sur cette dernière édition que notre travail se basera¹⁴⁵.

2. Les huit sermons sur la Semaine Sainte

Les *Sermones in Hebdomadam Sanctam* se trouvent aux folios 324v-355r du codex *Paris. syr.* 196. Ils sont écrits sur deux colonnes par page, chaque colonne comportant en moyenne 32 lignes.

Les sermons II à VI forment une entité fluide et cohérente, qui aborde les différents thèmes de la Passion du Seigneur depuis l'onction à Béthanie jusqu'à la Crucifixion et la Descente au séjour

¹⁴⁵ EPHREM, *Sermones in Hebdomadam Sanctam*, éd et trad BECK Edmund (CSCO 412-413; Scriptores Syri 181-182), Louvain, 1979.

des morts en passant par la Cène. Ce long ensemble de 1966 vers rappelle les pratiques liturgiques antérieures au XIV^e siècle dans l'Église Syriacque.

Dans notre manuscrit, ces 1966 vers sont répartis sur les différents offices de la Semaine Sainte ; y sont ajoutés deux sermons (VII et VIII) de conclusion sur le thème de la résurrection, à leur tour cohérents entre eux, et destinés au Grand Dimanche de la Résurrection et au Dimanche Nouveau (le premier après la Résurrection).

3. La place du premier sermon

Reste le premier sermon, qui fera l'objet de notre étude, et qui se trouve aux folios 324v-326v du *Paris. syr.* 196. Il ne traite pas directement de la Passion du Seigneur, il est plutôt une introduction très générale aux autres sermons, et il est omis par le copiste du *Paris. syr.* 200, ce qui suggère l'hypothèse que ce sermon n'appartient pas aux *Sermones in Hebdomadam Sanctam*. Il est probable qu'il a été ultérieurement ajouté et qu'il est destiné aux vêpres du Lundi Saint, qui se célèbrent le dimanche des Rameaux au soir. Cette proposition explique son contenu : le sermon fait dire à Simon-Pierre un long discours dans lequel il défend sa foi en Jésus crucifié et enseveli, il mentionne l'entrée à Jérusalem et la prophétie de la mise à mort du Seigneur, il traite le thème de la royauté de Jésus déjà célébrée le matin de ce même dimanche, mais il nous fait à la fois entrer dans les controverses qui mèneront à la condamnation et à la crucifixion de Jésus qui va être célébrée tout au long de la semaine. Il annonce également les grands traits christologiques qui seront traités au cours des sermons suivants.

4. L'authenticité des sermons

Les sermons sont sans aucun doute parsemés de détails indubitablement éphrémiens, de « réminiscences d'Éphrem », et Beck suggère « un contact étroit »¹⁴⁶ entre ces sermons et Éphrem. Mais malgré ça, l'attribution de ces sermons au prophète des Syriens est peu probable.

¹⁴⁶ “Damit ist sicher eine enge Berührung der Sermones in Hebd. S. mit Ephräm gegeben“, BECK Edmund, introduction à *Sermones in Hebdomadam Sanctam* (CSCO 413), Louvain, 1979, p. 3.

a. Comparaison avec le corpus authentiquement éphrémien

- Le sermon est une narration des événements de la Passion du Seigneur. Un hymne proprement éphrémien aurait sans aucun doute suivi l'ordre du Diatessaron. Ce qui n'est pas le cas dans notre hymne qui suit plutôt l'ordre johannique avec quelques ajouts provenant des synoptiques.
- Les références bibliques sont citées selon la vieille Syriacque ou la Peshitta, ce qui semble normal. Mais une référence biblique attire l'attention : pour sécher les pieds des disciples (Jn 13, 5), le sermon utilise le verbe kafar ¹⁴⁷ ܕܟܦܪ et cela à quatre reprises : III, 52 et 89, IV, 39 et 78. Ce verbe n'est employé dans aucune des traductions syriaques antérieures à celle dite Harkléenne. Cette version syriacque de la Bible est attribuée à l'évêque Thomas de Harkel (vers 616), mais il est probable que le projet ait été initié par l'un de ses prédécesseurs, Philoxène de Mabboug (début du VI^e siècle)¹⁴⁸. La présence de ces référencés suffit à nous renvoyer vers une datation plus tardive du sermon.

Pour vérifier cette hypothèse, Dom Beck propose quelques autres indices linguistiques et théologiques :

- L'Esprit-Saint est parfois au féminin, concordamment à l'œuvre éphremienne et aux références bibliques (VI, 232), mais parfois il est au masculin (VIII, 141), ce qui n'est jamais le cas dans le corpus authentique.
- On rencontre dans les sermons quelques tournures grammaticales étrangères à l'œuvre d'Éphrem, surtout la suppression de la lettre dalet avec l'imparfait :
 - VI, 962 ܕܠܝ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
 - VII, 219-220 ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
- Les sermons contiennent des termes, voire des concepts théologiques, jamais envisagés par Éphrem, car beaucoup plus tardifs par rapport à son champ lexical plutôt synoptique.
 - VI, 558 ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ le Fils de Dieu qui est devenu humain.
 - VII, 440 ܡܕܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ l'Incarnation (du Christ)

¹⁴⁷ Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, Oxford, 1874, col. 1797.

¹⁴⁸ VÖÖBUS Arthur, *Early versions of the New Testament, Manuscript studies* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6), Stockholm, 1954, p. 103-121.

b. Monophysisme du sermon

L'étude théologique d'un passage du sermon VI semble décisive dans la question de l'authenticité de ces sermons :

522.	Pilate, privé de raison	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
523.	Donna l'ordre et Jésus fut flagellé.	ܕܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
524.	Auditeurs, ne tombez pas dans la maladie	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
525.	À cause de cette parole hardie :	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
526.	« Dieu n'est pas flagellé	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
527.	Et Dieu ne meurt pas.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
528.	Le vent ne peut être saisi	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
529.	Ni le feu enchaîné ».	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
530.	Sans le corps tangible	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
531.	L'âme aussi est invisible.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
532.	De même, cette âme ne meurt pas	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
533.	Sans un corps mortel	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
534.	Et elle n'éprouve les souffrances humaines	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
535.	Qu'avec la corporéité.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
536.	Dans le corps elle est honorée	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
537.	De même, dans lui elle est blasphémée.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
538.	Si le corps est flagellé,	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
539.	C'est en étant vivant qu'il souffre.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
540.	Ayant un corps qui ne vit pas,	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
541.	Le mort ne souffre pas des coups.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
542.	La divinité ne souffre pas	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
543.	Ne meurt pas et ne revit pas.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
544.	Dieu vit éternellement.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
545.	Le « comment » est insondable.	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
546.	Mais c'est par le corps que l'Unique,	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
547.	Le Christ, Verbe de Dieu,	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ
548.	Est venu à la naissance et au corps,	ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܚܝܬ ܕܥܝܢܐ

549.	À la visibilité et à la croissance.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
550.	Il est venu par une généalogie	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
551.	Sous le temps et le nombre,	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
552.	Dans la divinité et l'humanité,	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
		ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
		ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
		ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
		ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
553.	Qui se sont unies dans la Personne	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
554.	Il a assumé l'humanité	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
555.	De manière divine et humaine	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
556.	Dans la puissance et la servitude,	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
557.	Par l'action et par l'opération.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
558.	Le Fils de Dieu qui s'est fait homme	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
559.	Est Un et sans division.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
560.	« Dieu est sans souffrance »	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
561.	Passible et impassible ¹⁴⁹	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
562.	Tandis qu'il était flagellé, c'est lui qui flagellait.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
563.	Tandis qu'il était vaincu, c'est lui qui triomphait.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
564.	Tandis qu'on le jugeait en apparence,	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
565.	C'est lui qui jugeait en secret.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
566.	Tandis qu'il souffrait et mourait sur la Croix,	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
567.	C'est lui qui vivait de toute éternité.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
568.	Qu'en lui se glorifie l'Église :	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
569.	Celui qui a été crucifié, c'est lui qui l'a rachetée !	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
570.	Malheur à la synagogue	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
571.	Qui a crucifié le créateur des montagnes.	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
572.	Et ce n'est pas comme on le dit aujourd'hui :	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
573.	« Celui qui a été crucifié n'est que corps ».	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ
574.	C'est plutôt, comme je le crois,	ܠܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ

¹⁴⁹ Souffrant et incapable de souffrir.

575.	L'Homme-Dieu qui a été crucifié,	ܠܗܘܡܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
576.	A crié d'une voix forte, est mort	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
577.	Et a reçu dans son côté le coup de lance.	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
578.	Il est le Dieu invisible,	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
579.	Il s'écria d'une voix forte et le soleil s'éclipsa.	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
580.	Il est Un dans sa divinité	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
581.	Et dans son humanité sans division.	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
582.	Notre corps remercie	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
583.	Le spirituel qui s'est revêtu du corps !	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
584.	Il n'est pas deux mais Un	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
585.	Du Père et de Marie !	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
586.	Celui qui le divise en deux	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
587.	Ne se réjouira pas avec lui en Eden.	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
588.	Et celui qui confond le Père et le Fils,	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
589.	Eglise, rejette-le !	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ
590.	Car il n'y a pas de division dans la divinité.	ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܡܝܢܐ

« Comme on le dit aujourd'hui » (VI, 572) semble renvoyer à un auteur impliqué personnellement dans des querelles christologiques. De quelles querelles parle-t-on ?

Le Concile de Chalcédoine s'est conclu le 1^{er} novembre 451. Il fut rapidement reçu dans tout l'occident, de même dans le patriarcat de Constantinople et la majorité du patriarcat de Jérusalem. Cependant la majorité du patriarcat d'Alexandrie refusa le Concile des deux natures. Quant à Antioche, le Patriarcat se déchira en deux et deux hiérarchies coexistèrent simultanément : l'une, majoritairement byzantine, soutenant le Concile, et l'autre, syriaque, se joignit à Alexandrie et se déclara « anti-chalcédonienne »¹⁵⁰.

¹⁵⁰ GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcedoine (451) : réception et opposition* (Cogitatio Fidei 154), Paris, 1990, p. 364.

En 518, l'Hénotique de l'empereur Zénon vint bétonner le schisme antiochien : « la réflexion sur le langage et les concepts de la formule de foi de 451 fut condamnée à l'immobilisme »¹⁵¹. Le Patriarche syriaque non chalcédonien Sévère fut condamné et s'enfuit en Egypte, mais l'influence de son Eglise s'étendra très rapidement de la Syrie à la Mésopotamie perse.

Il ne s'agit pas d'exposer ici l'ensemble de la christologie sévérienne, mais plutôt de rappeler quelques éléments théologiques et historiques qui semblent influencer notre sermon et qui nous aident à le dater.

- La christologie de Sévère d'Antioche s'inscrit dans la tradition de l'interprétation de la formule « l'unique nature du Verbe incarné » attribuée à Cyrille d'Alexandrie. Le premier danger qui menaçait l'orthodoxie selon Sévère était la dualité. D'où il enseignait que « le Christ est un de deux, de la divinité et de l'humanité, une personne, une hypostase, l'unique nature du Verbe incarné et homme parfaitement »¹⁵². Cela en opposition à ce qu'enseigne le Tome de Léon et par la suite Chalcedoine, à savoir que chacune des deux natures a son action et son opération propres. Voir surtout VI, 552-559.
- Selon Saint Grégoire de Nysse, dans l'unique hypostase du Christ, les idiomes divins « entrent à la place de la limitation humaine »¹⁵³. Il dit : « Le Christ donna, quand il le voulait, à la nature humaine l'occasion d'opérer ce qui lui est propre »¹⁵⁴. Le Patriarche Sévère poussa cet enseignement jusqu'au bout en disant : « Chaque fois que lui-même le voulait, et non pas autrement, avaient lieu en lui les passions du sommeil, de la faim et de la crainte, et n'importe quelle passion irrépréhensible dont parle l'évangile »¹⁵⁵.

¹⁵¹ GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI^e siècle* (Cogitatio Fidei 172), Paris, 1993, p. 19.

¹⁵² SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, VI, 3, 33, éd. et trad. LEBON Joseph (CSCO 101), Louvain, 1933, p. 182, l. 28-30.

¹⁵³ GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, p. 149.

¹⁵⁴ GREGOIRE DE NYSSE, « De beatitudinibus IV » in *De oratione dominica, De beatitudinibus*, éd. CALLAHAN Johannes (Gregorii Nysseni Opera VII, 2), Leiden, New York, Koln, 1992, p. 114.

¹⁵⁵ SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *La polémique antijulianiste II*, B, 6 (CSCO 302), Louvain, 1969, p. 175, l. 15-18.

Notre sermon est parsemé d'éléments qui insistent sur ce caractère volontaire de la passion du Christ et qui rappellent l'enseignement sévérien où l'humanité du Christ est subordonnée à sa personne. Cela est explicite surtout en VI, 526-527, 542-544 et 560-567.

- On trouve l'analogie corps-âme dans le domaine christologique pour la première fois chez Eusèbe d'Émèse¹⁵⁶. Elle a été reprise par Cyrille d'Alexandrie pour affirmer l'unité de la divinité et du corps animé de l'Emmanuel¹⁵⁷. Sévère d'Antioche la reprend pour expliquer comment, pour lui, le Logos s'approprie la nature humaine, dans une vision selon laquelle l'âme possède le corps comme son propre bien. C'est surtout le passage VI, 530-541 qui manifeste cette pensée.
- L'image de la maladie et du médecin en VI, 524-525 rappelle le langage de Sévère d'Antioche. Pour lui, « ceux qui se sont réunis à Chalcédoine souffraient de la maladie de la division. À la manière du médecin, après avoir constaté la maladie, Cyrille établit le remède contre la maladie »¹⁵⁸. On retrouve cette figure de style, devenue très habituelle dans tout discours anti-chalcédonien, dans notre premier sermon :

219. Vous qui discernez, ne défaillez pas !

220. Dans la perpétuité de l'enseignement,

221. gardez la bonne santé

222. de la confession et de la foi.

Les auditeurs non chalcédoniens, ceux qui ont le don du discernement, sont appelés à ne pas succomber à la « maladie » chalcédonienne en gardant la « santé » de la perpétuité de l'enseignement.

¹⁵⁶ GAHBAUER Ferdinand, *Das anthropologische Modell, Ein Beitrag zur Christologie der fruhen Kirche* (Das östliche Christentum 35), Wurzburg, 1984, p. 32-55.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 348-419.

¹⁵⁸ SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Contra impium Grammaticum* III, éd. et trad. LEBON Joseph (CSCO 102), Louvain. 1933, p. 2.

- Dom Beck fait une lecture historico-politique du fait que le sermon plaide pour l'autorité ecclésiastique contre celle de l'empereur : il pourrait s'agir d'une réaction d'un clergé non-chalcédonien persécuté par l'empereur chalcédonien¹⁵⁹. Derrière une théologie de la royauté de Jésus, c'est plutôt l'autorité épiscopale qui est défendue.

5. Conclusions concernant l'authenticité du sermon

- L'attribution de ce sermon à Éphrem s'avère impossible.
- Il s'agit d'un texte rédigé dans une Église monophysite, à partir du milieu du sixième siècle.
- L'hypothèse d'un noyau éphrémien et d'un remaniement tardif est envisageable sans être démontrable.
- La thèse qui semble la plus cohérente est celle d'un écrivain imprégné de la pensée d'Éphrem et de sa théologie, et fidèle en même temps à l'enseignement de Sévère d'Antioche. Il semble s'imaginer, de son propre point de vue, ce que serait l'enseignement d'Éphrem dans ce nouveau contexte, en écrivant dans son style et sous l'autorité de son nom.

¹⁵⁹ BECK Edmund, *Sermones in Hebdomadam Sanctam* (CSCO 413), Louvain, 1979, p. 23, note 70.

Troisième partie : texte et traduction du sermon

Saint Mar Éphrem

Discours sur la Passion dans la chair
de notre Rédempteur

Pour toute la semaine sainte

Premièrement :

pour les vêpres du lundi de la Passion

ܐܡܢܝܬܐ ܕܝܗܘܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

ܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

- | | |
|---|--------------|
| 1. Vers le monde entier | ܠܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 2. Sont sortis les hérauts puissants. | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 3. Ils crièrent d'un seul coup dans la Création : | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 4. Le Christ est venu et il viendra. | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 5. Les douze hérauts de vérité | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 6. S'éloignèrent de la Ville élue. | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 7. Ils crièrent et les extrémités de la terre entendirent : | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 8. Dieu est descendu et s'est élevé. | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 9. Les hérauts n'eurent pas peur | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 10. De proclamer dans les villes | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 11. Des rois tyrans et puissants : | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 12. C'est à Jésus qu'est la Royauté ! | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 13. La voix des hérauts était plus élevée | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 14. Que celle des trompettes | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 15. En criant devant les rois : | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 16. Vous avez le Roi des rois ! | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 17. Simon, le Héraut ¹⁶⁰ , cria à Rome | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 18. De vive voix, il dit : | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |
| 19. Mon Seigneur, mon Dieu et mon Maître | ܠܡܢ ܠܡܢ ܠܡܢ |

¹⁶⁰ Employé au singulier, ce nom est traditionnellement attribué à Jean-Baptiste, Cf PAYNE SMITH Jessie, *A Compendious Syriac Dictionary*, p. 225.

20. Est celui qui dépose les rois !
21. On lui dit : ton Maître est tué,
22. Comment anéantit-il les rois ?
23. On dit encore : ton Seigneur est mort,
24. Comment ressuscite-t-il les morts ?
25. On lui dit : ton Roi est crucifié,
26. Comment l'appelles-tu Roi des rois ?
27. On lui dit : ton Dieu est enseveli,
28. Qui fait de lui le Seigneur de nos dieux ?
29. On lui dit : où est ta fortune
30. Si tu es son envoyé ?
31. On dit encore : où est ton équipage
32. Si tu es son prédicateur ?
33. Simon dit à ceux qui le questionnaient,
34. Rejetant leurs interrogations :
35. Vous avez dit que mon Seigneur est mort,
36. C'est vous qui êtes morts !
37. Parce que vous n'avez pas connu le Christ :
38. (Vous n'avez pas su)

D'où il était et Fils de qui il était !

39. Il était depuis toute éternité,
40. Auprès de son Père depuis les siècles des siècles.
41. Et sa Seigneurie l'a voulu : il descendit,
42. Il fut tué pour nous tous.
43. Il fut immolé et contenta son Père
44. Qui était indigné contre l'humanité.
45. Il mourut¹⁶¹ et vivifia tous ceux
46. Qui étaient morts par incrédulité.
47. Son tombeau témoigne qu'il a vécu

20. Est celui qui dépose les rois !
 21. On lui dit : ton Maître est tué,
 22. Comment anéantit-il les rois ?
 23. On dit encore : ton Seigneur est mort,
 24. Comment ressuscite-t-il les morts ?
 25. On lui dit : ton Roi est crucifié,
 26. Comment l'appelles-tu Roi des rois ?
 27. On lui dit : ton Dieu est enseveli,
 28. Qui fait de lui le Seigneur de nos dieux ?
 29. On lui dit : où est ta fortune
 30. Si tu es son envoyé ?
 31. On dit encore : où est ton équipage
 32. Si tu es son prédicateur ?
 33. Simon dit à ceux qui le questionnaient,
 34. Rejetant leurs interrogations :
 35. Vous avez dit que mon Seigneur est mort,
 36. C'est vous qui êtes morts !
 37. Parce que vous n'avez pas connu le Christ :
 38. (Vous n'avez pas su)

39. Il était depuis toute éternité,
 40. Auprès de son Père depuis les siècles des siècles.
 41. Et sa Seigneurie l'a voulu : il descendit,
 42. Il fut tué pour nous tous.
 43. Il fut immolé et contenta son Père
 44. Qui était indigné contre l'humanité.
 45. Il mourut¹⁶¹ et vivifia tous ceux
 46. Qui étaient morts par incrédulité.
 47. Son tombeau témoigne qu'il a vécu

¹⁶¹ Litt. Il fut mort.

48. Et les (êtres) célestes (témoignent) qu'Il est ressuscité.
49. Lisez dans les Prophètes et vous apprendrez
50. Comment il est venu et né.
51. Feuilletez à nouveau leurs livres
52. Et ils vous renseigneront sur son meurtre.
53. Scrutez bien entre leurs lignes
54. Et vous apprendrez sa Résurrection.
55. Et moi, premier de ses prédicateurs,
56. Je proclame et je crois :
57. Mon Seigneur est vérité, je suis son serviteur,
58. Quiconque le met à l'épreuve sera humilié.
59. Pour parler de richesse,
60. Je suis plus riche que vos rois.
61. Je possède bien plus que vous,
62. Et mon pouvoir dépasse vos dignités.
63. Votre gloire est faible devant la mienne,
64. Et je méprise votre sagesse.
65. Ma totale pauvreté
66. Est plus riche que vos trésors.
67. Mon Seigneur vint au monde,
68. Il devint à l'image de tout embryon :
69. Il établit pour lui un corps,
70. Et fut conçu sans semence.
71. Il s'ensemença et se forma
72. Par l'ardeur de son esprit.
73. Tout homme fut étranger à sa conception ;
74. Le Vigilant¹⁶² de l'Esprit l'avait annoncé.
75. Quel roi est comme celui-là ?
76. Ou quel fils de roi lui ressemble ?

[illegible]

¹⁶² Ce mot désigne l'ange dans la tradition syriaque, Cf. PAYNE SMITH Jessie, *A Compendious Syriac Dictionary*, p. 407.

۱. ۲. ۳. ۴. ۵. ۶. ۷. ۸. ۹. ۱۰.
 ۱۱. ۱۲. ۱۳. ۱۴. ۱۵. ۱۶. ۱۷. ۱۸. ۱۹. ۲۰.
 ۲۱. ۲۲. ۲۳. ۲۴. ۲۵. ۲۶. ۲۷. ۲۸. ۲۹. ۳۰.
 ۳۱. ۳۲. ۳۳. ۳۴. ۳۵. ۳۶. ۳۷. ۳۸. ۳۹. ۴۰.
 ۴۱. ۴۲. ۴۳. ۴۴. ۴۵. ۴۶. ۴۷. ۴۸. ۴۹. ۵۰.
 ۵۱. ۵۲. ۵۳. ۵۴. ۵۵. ۵۶. ۵۷. ۵۸. ۵۹. ۶۰.
 ۶۱. ۶۲. ۶۳. ۶۴. ۶۵. ۶۶. ۶۷. ۶۸. ۶۹. ۷۰.
 ۷۱. ۷۲. ۷۳. ۷۴. ۷۵. ۷۶. ۷۷. ۷۸. ۷۹. ۸۰.
 ۸۱. ۸۲. ۸۳. ۸۴. ۸۵. ۸۶. ۸۷. ۸۸. ۸۹. ۹۰.
 ۹۱. ۹۲. ۹۳. ۹۴. ۹۵. ۹۶. ۹۷. ۹۸. ۹۹. ۱۰۰.

¹⁶⁵ Mt 8, 23-27 ; Mc 4, 35-41 ; Lc 8, 22-25.

105.	Qui parmi les rois de la Terre	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
106.	Ou parmi tous ses dominants	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
107.	Prend une poignée d'eau	ܬܝܬ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
108.	Et elle devient du vrai vin	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
109.	Tel que Jésus changea	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
110.	L'eau en un vin remarquable ?	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
111.	En témoignent, à Cana,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
112.	Les six jarres qui persistent jusqu'à présent ¹⁶⁶ .	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
113.	Celui qui entasse l'or	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
114.	Comme des tas de blé ans les chambres	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
115.	Et rassemble les poids d'argent	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
116.	Comme des tas de céréales dans les forteresses,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
117.	Qu'il jette un petit regard	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
118.	Sur l'aveugle privé de lumière :	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
119.	Jésus, pétrissant de la boue,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
120.	Ouvrit les yeux de l'aveugle ¹⁶⁷ .	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
121.	Aux aveugles il donna la lumière,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
122.	Par la poussière il fit un haut fait.	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
123.	Qui d'autre, comme Jésus,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
124.	Est venu ressusciter les morts ?	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
125.	Ou qui eut pitié des pécheurs	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
126.	Comme Lui, et les justifia ?	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
127.	Qui eut jamais miséricorde envers l'homme,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
128.	Comme Jésus qui guérit l'homme ?	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
129.	Au paralysé il donna la guérison ¹⁶⁸ ,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
130.	De l'aveugle il rétablit les yeux ¹⁶⁹ ,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ
131.	Au mort il rendit l'âme ¹⁷⁰ ,	ܐܡܪ ܡܢ ܡܠܚܝܡ ܕܐܪܥܐ

¹⁶⁶ Jn 2, 1-12.

¹⁶⁷ Jn 9, 1-41.

¹⁶⁸ Mc 2, 1-12 ; Mt 9, 1-8 ; Lc 5, 17-26.

¹⁶⁹ Mc 10, 46 ; Mt 20, 29-34 ; Lc 18, 35-43.

¹⁷⁰ Mt 9, 23-26 ; Mc 5, 35-43 ; Lc 7, 11 ; 8, 49-56 ; Jn 11.

132.	Du possédé il chassa les démons ¹⁷¹ ,	וּלְדֹמֵי שַׁדַּיִם יָצָא
133.	Du sourd il ouvrit les oreilles,	וּלְסוֹרֵם פָּתַח אָזְנוֹתָיו
134.	Du muet il délia la langue ¹⁷² ,	וּלְמוֹתֵם הִלָּחַם לְשׁוֹנוֹ
135.	Les malades, il les délivra de l'infirmité,	וּלְחֹלֵי מַחְמָתָם הִלָּחַם
136.	La plaie de sang, il la sécha ¹⁷³	וּלְדַמְיָם הִיבֵשׁ
137.	Les milliers au désert, il les rassasia	וּלְאַלְפֵי מִדְבָּרָם הִשְׂבֵּעַ
138.	Du peu de pain qu'il multiplia.	וּלְכֶּמֶץ לֶחֶם הִרְבִּי
139.	Les poissons, il les multiplia et les distribua,	וּלְדִשְׁתָּתָם הִרְבִּי וְהִשְׁתַּחֲצִי
140.	Et le pain qui s'épuisait, il le fit jaillir ¹⁷⁴ .	וּלְלֶחֶם הַיָּבֵשׁ הִשְׁתַּחֲצִי
141.	L'eau, il la changea en vin,	וּלְמֵי הַיַּיִן הִשְׁתַּחֲצִי
142.	Le mort fétide, il le ressuscita.	וּלְמֵת הַבֹּשֶׁת הִחְיֵה
143.	Les vagues de la mer, il les consolida,	וּלְגִלְגֵּי הַיָּם הִצִּיחַ
144.	À pied sec il marcha dessus ¹⁷⁵ .	וּלְרֶגְלָיו הַיָּבֵשׁ הִלָּךְ
145.	Béni soit le Roi, à qui appartiennent	וּבְרֵךְ הַמֶּלֶךְ הַיֵּשׁוּעָה
146.	Ce qui est grand et ce qui est petit.	וְהַגָּדוֹל וְהַקָּטָן
147.	Ces victoires sont à sa gloire	וְהַנִּיבֵּשׁ וְהַנִּשְׁבָּע
148.	Et ces actes à sa louange.	וְהַמַּעֲשִׂים וְהַמִּשְׁבָּח
149.	Celui qui aime son Seigneur	וְהַיֹּדֵעַ אֶת אֱלֹהָיו
150.	Aime les actes de son Seigneur.	וְהַיֹּדֵעַ אֶת מַעֲשֵׂיו
151.	Celui qui confesse son Dieu	וְהַיֹּדֵעַ אֶת אֱלֹהָיו
152.	S'étonne et s'émerveille devant ses actions.	וְהַיֹּדֵעַ אֶת מַעֲשֵׂיו
153.	Le créé rend grâce à son Créateur,	וְהַיֹּדֵעַ אֶת הַבּוֹרֵא
154.	Il lui rend grâce pour tout ce qu'il créa.	וְהַיֹּדֵעַ אֶת הַבּוֹרֵא
155.	L'œuvre reconnaît son Artisan	וְהַיֹּדֵעַ אֶת הַבּוֹרֵא
156.	Et rend un culte à son Seigneur.	וְהַיֹּדֵעַ אֶת הַבּוֹרֵא
157.	Que personne ne se révolte :	וְהַיֹּדֵעַ אֶת הַבּוֹרֵא
158.	Dieu déteste les révoltés.	וְהַיֹּדֵעַ אֶת הַבּוֹרֵא

¹⁷¹ Mt 8, 28-34 ; Mc 5, 1-20 ; Lc 8, 26-39.

¹⁷² Mc 7, 31-37.

¹⁷³ Mt 8, 28-34 ; Mc 5, 21-34 ; Lc 8, 26-39.

¹⁷⁴ Mt 14, 13-21 ; Mc 6, 30-44 ; Lc 9, 10-17 ; Jn 6, 1-15.

¹⁷⁵ Mt 14, 22-33 ; Mc 6, 45-52 ; Jn 6, 15-21.

159.	Que celui qu'on fait roi	ኃይሉ ገረዞች ላይ
160.	Ne se fie pas à son propre pouvoir.	ላይ ለሰጠው ሥልጣኑ
161.	Qu'il sache qu'au-dessus de sa tête	ላይ ላይ ላይ ላይ
162.	Se tient le Roi des rois, qui dépose les rois ;	ላይ ላይ ላይ ላይ
163.	Il est le dominant des dominants,	ላይ ላይ ላይ ላይ
164.	Au-dessus de tous les dominants.	ላይ ላይ ላይ ላይ
165.	Il est l'Unique, Jésus Sauveur,	ላይ ላይ ላይ ላይ
166.	Qui siège à la droite de son Père.	ላይ ላይ ላይ ላይ
167.	Il est la Parole de son Père,	ላይ ላይ ላይ ላይ
168.	Sa grande force et son bras,	ላይ ላይ ላይ ላይ
169.	Qui descendit des hauteurs vers les profondeurs,	ላይ ላይ ላይ ላይ
170.	Retourna et remonta au ciel.	ላይ ላይ ላይ ላይ
171.	Il descendit caché et monta révélé,	ላይ ላይ ላይ ላይ
172.	Il descendit Verbe et monta corps.	ላይ ላይ ላይ ላይ
173.	Il descendit et monta selon sa volonté,	ላይ ላይ ላይ ላይ
174.	Béni soit celui qui agit selon son pouvoir.	ላይ ላይ ላይ ላይ
175.	Que les fils des hommes soient dans l'étonnement,	ላይ ላይ ላይ ላይ
176.	Que les fils de la chair s'émerveillent grandement	ላይ ላይ ላይ ላይ
177.	De la providence de sa grâce :	ላይ ላይ ላይ ላይ
178.	Il s'abassa et vint vers nous.	ላይ ላይ ላይ ላይ
179.	Béni soit celui qui, (comme) d'une mer immense,	ላይ ላይ ላይ ላይ
180.	Par sa grâce nous donna la vie.	ላይ ላይ ላይ ላይ
181.	Le Fils de Dieu est Dieu,	ላይ ላይ ላይ ላይ
182.	Dieu provenant de Dieu,	ላይ ላይ ላይ ላይ
183.	Qui descendit, marcha sur la terre,	ላይ ላይ ላይ ላይ
184.	Et l'enveloppa par la puissance de sa Bonne Nouvelle.	ላይ ላይ ላይ ላይ
185.	Le feu dévorant qui descendit	ላይ ላይ ላይ ላይ
186.	Devint rosée sur l'humanité.	ላይ ላይ ላይ ላይ
187.	L'ardent cacha sa flamme	ላይ ላይ ላይ ላይ
188.	Et le fort s'affaiblit.	ላይ ላይ ላይ ላይ

189.	Le tonnerre n'est rien devant sa voix	לֹא כֶּחֶץ וְכֶחֶץ לִפְנֵי קוֹל
190.	Ni l'éclair devant sa subtilité.	וְלֹא חֶלֶק לִפְנֵי חֵסֶד
191.	Le terrible cacha sa terreur	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
192.	Et le puissant sa véhémence.	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
193.	Il est pleinement aux cieus	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
194.	Et Il marche pleinement sur terre.	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
195.	Si vous le voyez dans le ciel,	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
196.	Eh bien, il ne ressemble pas à l'image (du serviteur)	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
197.	Et si vous le trouvez sur terre,	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
198.	Il vous paraît simple (homme).	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
199.	Si vous le voyez à la droite (du Père),	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
200.	Des milliers de milliers sont devant lui.	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
201.	Des myriades de myriades d'anges ¹⁷⁶	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
202.	Le servent, devant sa Face.	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
203.	Les Séraphins et les Vigilants innombrables	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
204.	Le proclament : Saint, Saint ¹⁷⁷ !	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
205.	Si tu t'empresses, tu le vois sur terre	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
206.	Pauvre comme un homme.	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
207.	Pour les renards on trouve des tanières	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
208.	Et pour les oiseaux un toit,	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
209.	Mais pour le Fils de Dieu,	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
210.	Aucun endroit pour reposer la tête ¹⁷⁸ .	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
211.	Où donc s'abriterait	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
212.	Celui qui abrite les créatures ?	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
213.	Où reposerait-il sa tête,	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
214.	Lui, la Colonne qui soutient la Terre ?	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
215.	Par sa droite et par sa gauche	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ
216.	Il tient la terre et le ciel.	וְהַיָּדוֹשׁ הִסְתִּיר אֶת פְּנֵי הַיָּדוֹשׁ

¹⁷⁶ Da 7, 10 ; Ap 5, 11.

¹⁷⁷ Is 6, 3 ; Ap 4, 8.

¹⁷⁸ Mt 8, 20, Luc 9, 58.

- കാമർ ന്നു ചു നിറവാ

- നമ്മുടെ നില

- omichhi kl keoia

- കുലം: കോയംക

- நகரங்கள், ஊர்கள்

- കർമ്മശാസ്ത്രം

- וּבְחַגֵּי לִבְנוֹת וּבְחַגֵּי

- 1941 1942 1943

- നമുക്കുവേണ്ടി ധനം വരട്ടെ.

- നമുക്കു കൂടെ

- മലയാളം - മനുഷ്യ

- دستور عرصه احداث

- മലയാളം

- ਸਦਾ ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਣ

- ചിറകു കീഴെ

- ہلے ایلے حاکم کستک

- אעב למחנה כ"א

- الحمد لله رب العالمين

- நதிகுல் நதிகுல், மலையிலே

- നാ റെന ഡൂനാ നീയെ ക്ക

- മിഷൻ, കേരളം

- הַחֲמִשָּׁה הַזֵּה

- നമ്മൾ കണ്ടു

- നമുക്കു കൂടി കല

- കൃഷി നഗരം ക - കമ്പ

- הנהגות ודרכי חיים

- കിങ്ങ് ലെ എമിറ്റ

¹⁸⁰ Gn 8, 20-22.

60

244.	(La ressemblance de) Dieu et celle des hommes.	גאֵלֵנוּ כְּאֵלֵהֶם
245.	Lui, unique, accomplit les deux :	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
246.	Seigneurie et servitude.	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
247.	Il est né, Emmanuel,	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
248.	Selon la parole d'Isaïe ¹⁸² .	כְּפִי דְּיִשְׁעֵי
249.	Il monta sur un âne et entra à Sion ¹⁸³ ,	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
250.	Ainsi la parole de Zacharie fut accomplie ¹⁸⁴ .	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
251.	Et, à la suite de toutes (les paroles) des prophètes,	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
252.	Il entra (à Jérusalem pour) les accomplir et les achever.	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
253.	Daniel attendait	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
254.	Qu'il explique sa mort et son nom ¹⁸⁵ .	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
255.	« Le Messie viendra, mourra,	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
256.	Et Il tuera par sa mort la nôtre ».	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
257.	Et tout ce qui s'est passé et s'est accompli,	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
258.	L'Église en témoigne dans ses fêtes.	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
259.	Car, si tout ce qui a été écrit, ne s'était pas accompli et achevé,	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
260.	Événement par événement,	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
261.	L'Église n'aura pas eu la force	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
262.	D'accomplir les fêtes.	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
263.	La grande Église célèbre partout	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
264.	Fêtes et solennités	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
265.	Car son Seigneur a affermi ses fondements ;	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
266.	Il l'a édifiée par son sang et elle s'est élevée	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
267.	Il avait libéré sa première colocataire	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
268.	Et l'avait fait sortir d'Égypte.	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד
269.	Elle le pleurerait jusqu'à ce qu'il la sauvât	וְהוּא יְחִידָא עֲבָדֵהּ כְּאַחַד

¹⁸² Is 7, 14.

¹⁸³ Mt 21, 2-11 ; Mc 11, 1-11 ; Lc 19, 28-40 ; Jn 12, 12-9.

¹⁸⁴ Zc 9, 9-10.

¹⁸⁵ Dn 4, 4-5.

298. Elle fabriqua un veau et l'adora¹⁸⁸.
299. Le Fils-même vint et lui cria :
300. Je suis le Messie ton Roi !
301. Et à cause de cette (parole) qu'il lui dite,
302. Elle érigea la croix et le crucifia.
303. Il renvoya la servante qui s'était rebellée :
304. La répudia et la renvoya de sa maison.
305. Et Il adressa son grand appel à l'Église,
306. Qui coopéra et lui répondit.
307. Il lui fit signe, elle se précipita et l'embrassa.
308. Elle s'inscrivit comme sa propre fille.
309. Il lui inscrivit son héritage par son sang,
310. Et ses anges le signèrent.
311. Il lui jura et elle lui fit serment,
312. Qu'elle ne se séparera jamais de lui.
313. Et elle fut, jusqu'aux extrémités de la terre,
314. Refuge pour tous les pécheurs.
315. Et c'est d'elle que se répand le pardon.
316. L'Église reçut tout pouvoir
317. De délier et de lier au ciel.
318. L'époux lui donna les clefs
319. Des portes des hauteurs et des profondeurs¹⁸⁹.
320. Tout ce que son Seigneur possède lui appartient,
321. Et elle règne sur ses trésors.
322. Les rois ont besoin de sa richesse,
323. C'est à elle qu'ils présentent leurs dîmes.
324. Ils inclinent leur tête devant elle,
325. Leurs rangs honorent le sien.
326. Dans l'Église glorieuse,

[illegible]

¹⁸⁸ Ex 31, 1-14.

¹⁸⁹ Mt 16, 19.

327. L'honneur du Roi est établi.
328. Sur son trône,
329. Ange et prêtre siègent conjointement.
330. Sur le saint autel, au sein de l'Église,
331. Se tiennent prêtres et séraphins.
332. Et au lieu de la manne que mangeait
333. L'autre servante marmonneuse,
334. Notre Seigneur livra à l'Église son Corps
335. Et son Sang, Coupe du salut,
336. Afin que les fils et les enfants de l'Église
337. Le mangent et le boivent et reçoivent la vie.
338. Et au lieu du bâton de Moïse
339. Qui protégeait l'infidèle,
340. Voici la Croix, la Croix de majesté,
341. Elle déploie ses ailes dans l'Église
342. Elle plane au-dessus de ceux qui l'adorent
343. Et garde ceux qui la professent.
344. Mais comment pourrais-je parler
345. De la gloire de l'épouse du Roi,
346. Dont les pouvoirs sont nombreux,
347. Dans les hauteurs et les profondeurs ?
Fin

Quatrième partie : analyse de quelques aspects du sermon

En traduisant le Sermon en français, une « trahison » supplémentaire vient s'ajouter aux multiples « trahisons » de toute traduction : un texte poétique, destiné à la liturgie et à la méditation, et écrit selon des normes strictes et propres à la langue syriaque, devient un texte prosaïque en français, objet d'étude universitaire !

D'où la conviction que la traduction ne suffit pas pour rendre compte de la dynamique interne de notre sermon, et comprendre le sens de ses mots ne suffit pas pour comprendre son message. En effet, une étude du contexte narratif et du style rhétorique seront des clefs indispensables pour l'analyse théologique du sermon.

1. Le contexte narratif du sermon

L'enseignement christologique de notre sermon est présenté dans le cadre d'un scénario narratif selon lequel Simon porte la Bonne Nouvelle au peuple et aux autorités de Rome. Ce procédé semble habituel dans la tradition syriaque, où on chantait des cantiques, dans le cadre de la liturgie, accompagnés d'une sorte de spectacles théâtraux qui donnent corps à la réalité célébrée : « Ces cantiques sont des petits drames d'une vive allure et empreints d'une certaine grâce [...] les syriens semblent avoir fort goûté ce genre »¹⁹⁰.

Ce procédé n'est pas adopté uniquement pour amuser l'assemblée liturgique et garder son attention tout au long d'une hymne élancée ! On ne « raconte que pour mieux enseigner »¹⁹¹. C'est un enseignement mis en scène qui aide les croyants à participer à la liturgie de manière plus sensuelle et à configurer leur vie à l'événement célébré.

Mais le fait d'attribuer un long sermon à Simon-Pierre prononcé à Rome relève-t-il uniquement de l'ordre de la fiction théâtrale au service de la liturgie ?

¹⁹⁰ DUVAL Rubens, *Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque*, Paris, 1907, p 17.

¹⁹¹ DELEHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, p. 70-71.

a. Pourquoi Simon ?

Le Simon-Pierre qui est mis en scène est moins le pêcheur du lac de Tibériade que le prince des Apôtres, figure d'autorité qui peut jouer un rôle décisif pour légitimer l'enseignement qui est ici donné. Qui, mieux que Pierre, pourrait jouer ce rôle ?

b. Pierre, témoin oculaire

Le profil que donnent les évangiles à Simon-Pierre correspond bien à la figure recherchée pour jouer le héros de notre sermon – à condition de fermer les yeux sur quelques traits moins favorables de sa personnalité dans quelques passages des Évangiles !

- Conformément à Mt 10, 2, Pierre est qualifié de premier (55)¹⁹².
- Il a déjà l'habitude de parler au nom des autres disciples (Mt 15, 15 ; 19, 27 ; Lc 12, 41).
- Il assiste aux scènes les plus « privées » du ministère de Jésus : le relèvement de la fille de Jaïre (Mc 5, 37 ; Lc 8, 51), la Transfiguration (Mt 7, 1 ; Mc 9, 2 ; Lc 9, 28), l'Agonie (Mt 26, 37 ; Mc 14, 33). Il est donc le témoin oculaire le plus crédible. Quand il nous relate la marche sur les eaux (143-144), c'est d'un événement auquel il a personnellement assisté qu'il nous parle (Mt 14, 29).
- Une lecture du texte de la confession de Jésus par Pierre, surtout chez Matthieu, éclaircira d'avantage le choix de ce personnage dans le « casting » du sermon : c'est bien Simon qui confesse le Fils de Dieu Vivant (Mt 16, 16 ; Mc 8, 29 ; Lc 9, 20). Cette confession est inspirée de Osée 2, 1 : « au lieu même où on leur disait : "Vous n'êtes pas mon peuple", on leur dira : "Fils du Dieu vivant" ». Et c'est précisément à cet endroit de l'Évangile que Jésus confère à Simon la bénédiction solennelle à l'image de celle des Patriarches de l'Ancien Testament, tout en changeant son nom et en lui confiant l'autorité de lier et de délier. Cet événement donne à Pierre une autorité vis-à-vis de l'Ancien Peuple : c'est lui dorénavant qui bâtira son Église, héritière légitime de tous les biens « de l'autre servante dorénavant répudiée » (304-305)¹⁹³.

¹⁹² Les nombres entre parenthèses renvoient aux vers correspondants dans le sermon.

¹⁹³ Cf. BURNET Regis, *Les douze apôtres : histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien*, Turnhout, 2014, p 139.

c. Pierre, homme de visions

Pierre a le privilège, selon le témoignage de Paul, d'être le premier à rencontrer le Ressuscité le lendemain de pâque : « Il est apparu à Céphas, puis aux Douze » (1 Cor 15, 5). Pierre devient ainsi le premier des chrétiens¹⁹⁴.

D'autre part, le Nouveau Testament donne à ce premier témoin de la Résurrection un caractère visionnaire ; dans Actes 10, en pleine extase, un Pierre judaïsant se convertit en un Pierre ouvert aux nations (Ga 2, 12). Notre sermon va beaucoup plus loin dans cette direction pour arriver à un Pierre anti-juif : Toute la communauté d'Israël a toujours été ingrate (293-294).

d. Pierre et les autorités

Dans le sermon pseudo-éphremien, le héraut se situe dans une posture de conflit avec les rois et cela n'est pas étranger au portrait de Pierre dans les Actes, surtout au chapitre 12 où Hérode Agrippa le mit en prison, ce qui va couter sa vie au roi.

Dans le même sillage, Pierre méprise les richesses des autorités comme il avait méprisé celles de Simon le magicien : « Périsses ton argent, et toi avec lui » (Actes 8, 20).

e. Pierre le prédicateur

La première image que nous donne le livre des Actes des Apôtres à propos de Pierre est celle d'un prédicateur. Il y prononce sept discours décisifs pour l'avenir du christianisme. Ces discours sont remarquables non seulement par la richesse de leur contenu kérygmatic, mais aussi par la forme et la structure. Par ces discours il devient le « fondateur de la technique chrétienne du prêche »¹⁹⁵.

Mais aucun de ces sept discours n'a été prononcé à Rome. Notre sermon répond-il donc à une tradition extrabiblique ?

¹⁹⁴ O'COLLINS Gerald, "Peter as Witness to Easter" in *Inquiries into Eastern Christian worship: selected papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008* (theological studies 73), 2012, p. 263-285.

¹⁹⁵ BURNET Regis, *Les douze apôtres*, p 178.

f. Deux témoignages patristiques

L'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée rapporte ce précieux témoignage de Clément :

« Après que Pierre eut prêché la doctrine publiquement à Rome, et qu'il eut exposé par l'Esprit l'Évangile, ses auditeurs qui étaient nombreux exhortèrent Marc, en tant qu'il l'avait accompagné depuis longtemps et qu'il se souvenait de ses paroles, à transcrire ce qu'il avait dit. Il le fit et communiqua l'Évangile à ceux qui le lui avaient demandé ; ce que Pierre ayant appris, il ne fit rien par ses conseils pour l'en empêcher ou pour l'y pousser »¹⁹⁶.

Un deuxième témoignage nous vient d'Irénée de Lyon : « Ainsi Matthieu publia-t-il chez les Hébreux, dans leur propre langue, une forme écrite d'Évangile, à l'époque où Pierre et Paul évangélisaient Rome et y fondaient l'Église. Après la mort de ces derniers, Marc, le disciple et l'interprète de Pierre, nous transmet lui aussi par écrit ce que prêchait Pierre »¹⁹⁷.

Ces deux témoignages sont contradictoires en ce qui concerne la rédaction de l'Évangile (avant ou après la mort de Pierre), mais ce qui nous intéresse dans le cadre de notre étude c'est l'affirmation que Pierre prêchait à Rome.

g. *La doctrine de Simon Céphas dans la ville de Rome*

Cette tradition du prêche de Simon-Pierre à Rome est attestée par plusieurs apocryphes en plusieurs langues. Mais un apocryphe qui date au moins du VI^e siècle et qui n'existe qu'en syriaque (CANT 199 - BHO 936)¹⁹⁸ mérite notre attention, grâce à l'évidente parenté avec notre sermon.

¹⁹⁶ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14, 6-7, trad. BARDY Gustave révisée par NEYRAND Louis, Paris, 2003, p. 334.

¹⁹⁷ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, III, 1, trad. ROUSSEAU Adelin, Paris, 1984, p. 277.

¹⁹⁸ DESREUMAUX Alain, « Les Apocryphes apostoliques », dans *Les Apocryphes Syriaques* (Études syriaques 2), p. 87.

La doctrine de Simon Céphas dans la ville de Rome¹⁹⁹

La trentième²⁰⁰ année de Claude César, Simon Céphas quitta Antioche pour se rendre à Rome. En chemin, il annonçait dans les pays la parole de notre Seigneur.

Lorsqu'il approchait de l'entrée, beaucoup qui l'avaient entendue, sortirent à sa rencontre. Toute l'Église le reçut avec une grande joie.

Quelques-uns des notables de la ville, qui portaient des insignes royaux, sortirent vers lui pour le voir et entendre sa parole.

Et comme toute la ville se rassembla chez lui, il se leva pour leur parler et leur exposer la prédication de son enseignement telle qu'elle était ; et il commença à leur parler ainsi :

Hommes, fils de Rome, saints de toute l'Italie,
écoutez ce que je vous dis. Aujourd'hui, je prêche
et j'annonce Jésus le Fils de Dieu

qui est descendu du ciel, qui est devenu homme,
qui a été parmi nous comme nous, et qui a fait des

നന്ദി, അമ്മ, നാലാല
നാലാല, അമ്മ

൧. ൧൯൫൦-൧൯൫൧: ൧൯൫൦-൧൯൫൧
 ൨. ൧൯൫൨-൧൯൫൩: ൧൯൫൨-൧൯൫൩
 ൩. ൧൯൫൪-൧൯൫൫: ൧൯൫൪-൧൯൫൫
 ൪. ൧൯൫൬-൧൯൫൭: ൧൯൫൬-൧൯൫൭
 ൫. ൧൯൫൮-൧൯൫൯: ൧൯൫൮-൧൯൫൯

١٠٠ : ٢٠٠
 ٣٠٠ : ٤٠٠
 ٥٠٠ : ٦٠٠

70. **የጥቅም ጥራት** ማረጋገጫ ማድረግ
 71. **የጥቅም ጥራት** ማረጋገጫ ማድረግ

॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

חתן בן, מומחה מדינה ודאמלל חס.
 שטח מדינה ודאמלל חס, מומחה מדינה
 חס מומחה מדינה ודאמלל חס.

1. **የጋራ ጥራት**፡ ለሁሉም አካላት የሚገባው ጥራት ነው።
 2. **የጋራ ጥራት**፡ ለሁሉም አካላት የሚገባው ጥራት ነው።

¹⁹⁹ CURETON William, *Ancient syriac documents*, Amsterdam, reprint 1967 (1^{ère} éd. Londres, 1864), p 35-41.

200 Troisième ?

miracles admirables, des signes et des prodiges devant nous et devant tous les Juifs qui étaient dans le pays de Palestine.

Vous avez aussi appris ce qu'il a fait, parce qu'on est venu à lui d'autres pays, grâce à la renommée de ses guérisons et de la réputation de ses secours admirables. Tous ceux qui s'approchaient de lui étaient guéris par sa parole.

Et parce qu'il était Dieu, en même temps qu'il guérissait, il pardonnait aussi les péchés : car sa guérison, qui était manifeste, témoignait que son pardon caché était véritable et crédible.

C'est ce Jésus que les prophètes ont annoncé par leurs mystères, alors qu'ils attendaient de le voir et d'écouter sa parole :

Celui qui était avec son Père depuis toujours, est Dieu, caché dans les hauteurs et apparu dans les profondeurs,

Le Fils glorieux qui est de son Père et qui est glorifié avec son Père et avec l'Esprit de sa divinité et la puissance terrible de sa seigneurie.

Il a été crucifié volontairement par la main des pécheurs, et il a été élevé vers son Père, selon ce que mes compagnons et moi avons vu. Et il

אֱלֹהִים וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.

וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.

וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.

וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.

וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.

וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.

וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.
וְיֵשׁוּעַ מִן הַנְּבִיאִים.

reviendra dans sa gloire et celle de tous ses saints anges, comme nous l'avons entendu nous le dire.

Car nous ne pouvons rien dire si nous ne l'avons pas entendu de lui, et nous n'écrivons rien dans le livre de sa Bonne Nouvelle qui ne nous ait été dit par lui, parce que cette parole est dite pour fermer la bouche des menteurs, au jour où les fils des hommes rendront compte de leurs paroles vaines lors du jugement.

Mais parce que nous étions des pêcheurs de poissons et qu'il n'y avait pas (parmi nous) d'écrivain de livres, que nous ne savions pas lire, il nous a dit :

« Je vous enverrai l'Esprit Paraclet, pour qu'il vous enseigne ce que vous ne savez pas ». C'est par son don que nous disons ce que vous entendez. C'est aussi par lui que nous apportons le secours aux malades et la guérison aux affligés, afin que, par l'écoute de sa parole et par l'aide de sa puissance, vous croyiez au Christ, Dieu Fils de Dieu.

Et vous serez délivrés de la servitude, et vous l'adorerez avec son Père, et vous glorifierez l'Esprit de sa divinité.

En effet, lorsque nous glorifions le Père, nous glorifions aussi son Fils avec lui, et lorsque nous

սեպս յմեռնականութեան, անկարգեալ.
հոգիս յարարման ժամանակ ասէ թէ.

եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ
ասէ թէ. « Եւ ինչ որ ասէ յարարման
ժամանակ, ինչ որ ասէ յարարման
ժամանակ, ինչ որ ասէ յարարման
ժամանակ. սեպս յարարման ժամանակ
անկարգեալ. »

Ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ. ինչ
որ ասէ յարարման ժամանակ.

անկարգեալ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.

անկարգեալ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.

Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.
Եւ ինչ որ ասէ յարարման ժամանակ.

adorons le Fils, nous adorons aussi le Père avec lui ; et lorsque nous confessons l'Esprit, nous confessons aussi le Père et le Fils,

בְּחַסְדֵּי שְׁלֵמָה עַל הַבְּנוּיִם וְעַל הַבְּנוּיָהּ. אֲנִי
כֹּכֵם וְכֹכֵי הַבְּנוּיָהּ עַל.

Parce qu'au nom du Père, du Fils et de l'Esprit, il nous a été ordonné de baptiser ceux qui croient, afin qu'ils vivent éternellement.

וְהָאֵל וְהַבְּנוּיִם וְהַבְּנוּיָהּ יוֹשֵׁם אֶתְכֶם
וְנִתְּנָה לְכֵלֵי הַמַּטְהָרִים וְנִשְׁלַח לְכֵלֵי

Fuyez donc les paroles de la sagesse de ce monde, dans lesquelles il n'y a pas de profit, et approchez-vous de ceux qui sont vrais et fidèles, et qui sont agréés devant Dieu ; leur récompense est mise en réserve, et leur rétribution demeure.

בְּחַסְדֵּי מַלְאָכָא דְּכִלְיָהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ.

Et maintenant que la lumière s'est levée sur la création, le monde aussi a obtenu les yeux de l'intelligence, afin que tout homme voie et comprenne qu'il n'est pas juste que les créatures soient adorées à la place du Créateur, ni avec le Créateur, parce que toute créature doit adorer son créateur, et ne doit pas être adorée comme son créateur.

וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ.

Mais celui qui est venu à nous est Dieu, le Fils de Dieu, dans sa propre nature, bien qu'il ait mêlé sa divinité à notre humanité, afin de renouveler notre humanité par le secours de sa divinité. C'est pourquoi il est juste que nous l'adorions, car il doit être adoré au même rang que son Père, et que nous n'adorions pas les créatures, qui ont été créées pour adorer leur Créateur.

וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ. וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ
וְנִשְׁכַּחְתָּהּ וְנִשְׁכַּחְתָּהּ.

que tu as le pouvoir de faire quelque chose, fais devant nous tous quelque signe, et ce Simon le Galiléen, qui a prêché le Christ, le verra.

Pendant qu'on lui parlait ainsi, un mort passait par là, fils d'un des chefs, bien connu et illustre parmi eux. Tous s'assemblèrent et lui dirent : Celui d'entre vous qui rendra la vie à ce mort, celui-là est véridique, il doit être cru et accepté, et nous le suivrons tous dans tout ce qu'il nous dira.

Ils dirent à Simon le mage : Puisque tu es venu ici avant Simon le Galiléen, et que nous t'avons connu avant lui, montre d'abord le pouvoir qui t'accompagne. Simon, hésitant, s'approcha du mort, et l'on déposa le cercueil devant lui.

Il regarda à droite et à gauche, et leva les yeux vers le ciel, en prononçant de nombreuses paroles, les unes à haute voix, les autres en secret et sans bruit. Il attendit longtemps, et rien ne se passa, rien ne se fit, et le mort restait couché sur son cercueil.

A la même heure, Simon Céphas s'approcha avec assurance du mort et cria à haute voix devant toute l'assemblée qui se tenait là : Au nom de Jésus-Christ, que les Juifs ont crucifié à Jérusalem et que nous prêchons, lève-toi de là.

Et aussitôt, à la parole de Simon, le mort revint à la vie et se leva du cercueil. Tout le peuple vit et s'étonna. Et ils dirent à Simon : Le Christ que tu prêches est vrai ; et plusieurs s'écrièrent : Que

דחבדו. חבדו איהו מוהם מוהם חלל. אסא
מא שחא חללל ונחיו למאס.

אבו מחדא איהו מוהם מוהם חלל חלל
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם

איהו מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם

איהו מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם

איהו מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם

איהו מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם
מא שחא מוהם מוהם מוהם מוהם מוהם

Simon, le mage et le séducteur de tous, soit lapidé. Mais Simon, parce que tous couraient pour voir le mort revenu à la vie, leur échappa de rue en rue et de maison en maison, et ne tomba pas entre leurs mains ce jour-là.

Toute la ville reçut Simon Céphas, et on l'accueillit avec joie et avec amour ; il ne cessa de faire des signes et des prodiges, et beaucoup crurent en lui.

Cuprinus, le père de celui qui était revenu à la vie, emmena Simon Céphas avec lui dans sa maison, et le reçut d'une manière convenable, tandis que lui-même et toute sa famille crurent au Christ, qu'il est le fils du Dieu vivant. Beaucoup de Juifs et de païens là-bas devinrent disciples.

Comme sa doctrine suscitait une grande joie, il bâtit une église à Rome, dans les villes voisines et dans tous les villages du peuple d'Italie, et y exerça la fonction de chef pendant vingt-cinq ans. Après ces années, Néron César le saisit et le mit en prison, dans l'intention de le crucifier.

Il appela donc le diacre Lin et l'établit évêque à sa place à Rome. Il ordonna à Lin d'enseigner devant le peuple ces choses que Simon lui-même avait dites, et les autres choses qu'il possédait, en lui disant : Outre le Nouveau et l'Ancien Testament, qu'on ne lise devant le peuple rien d'autre qui ne soit juste.

César ayant ordonné que Simon soit crucifié la tête en bas, comme il l'avait lui-même demandé à César, et que Paul soit décapité, il y eut un grand

nombre de Juifs et de païens qui se convertirent à la foi. Mais Simon, parce que tous couraient pour voir le mort revenu à la vie, leur échappa de rue en rue et de maison en maison, et ne tomba pas entre leurs mains ce jour-là.

Toute la ville reçut Simon Céphas, et on l'accueillit avec joie et avec amour ; il ne cessa de faire des signes et des prodiges, et beaucoup crurent en lui.

Cuprinus, le père de celui qui était revenu à la vie, emmena Simon Céphas avec lui dans sa maison, et le reçut d'une manière convenable, tandis que lui-même et toute sa famille crurent au Christ, qu'il est le fils du Dieu vivant. Beaucoup de Juifs et de païens là-bas devinrent disciples.

Comme sa doctrine suscitait une grande joie, il bâtit une église à Rome, dans les villes voisines et dans tous les villages du peuple d'Italie, et y exerça la fonction de chef pendant vingt-cinq ans. Après ces années, Néron César le saisit et le mit en prison, dans l'intention de le crucifier.

Il appela donc le diacre Lin et l'établit évêque à sa place à Rome. Il ordonna à Lin d'enseigner devant le peuple ces choses que Simon lui-même avait dites, et les autres choses qu'il possédait, en lui disant : Outre le Nouveau et l'Ancien Testament, qu'on ne lise devant le peuple rien d'autre qui ne soit juste.

César ayant ordonné que Simon soit crucifié la tête en bas, comme il l'avait lui-même demandé à César, et que Paul soit décapité, il y eut un grand

trouble parmi le peuple et une amère douleur dans toute l'Église, parce qu'ils avaient été privés de la vue des apôtres. Lin, le gouverneur, se leva, emporta de nuit leurs corps et les ensevelit avec beaucoup d'honneurs ; on construisit à cet endroit une maison pour une vaste assemblée.

חליל גדול. ק. נ. ד. א. ב. ג. ד. ה. ו. ז. ח. ט. י. יא. יב. יג. יד. טו. טז. יז. יח. יט. כ. כא. כב. כג. כד. כה. כו. כז. כח. כט. ל. לא. לב.

h. Comparaison entre le texte apocryphe et le sermon

Ce texte narratif est un exemple du genre des textes qui pourraient avoir servi de source dans laquelle notre texte poétique aurait puisé quelques-uns de ses grands thèmes.

- Comme texte liturgique, notre sermon omet sans aucun doute la datation et le nom de l'empereur. Il se contente de mentionner que les apôtres quittèrent la « ville choisie » pour gagner Rome.
- Dans notre apocryphe, la « ville choisie » est certainement Antioche. Cette appellation pourra être un écho syriaque à celle grecque Θεούπολις²⁰¹. Cela correspond d'ailleurs à la tradition qui veut que Pierre ait vécu au moins cinq ans à Antioche avant son épiscopat romain.²⁰² Mais ce n'est pas le cas dans le sermon, qui dit que les douze prédicateurs de la vérité ont quitté la Ville élue, qui ne peut être que Jérusalem.
- Les deux documents sont d'accord pour dire que les apôtres, sur la route entre Antioche ou Jérusalem et Rome annonçaient la Bonne Nouvelle dans « les pays » (apocryphe) ou « les villes des rois » (sermon).
- Bien que les deux textes soient d'accord que Pierre proclame la Bonne Nouvelle au nom de ses frères les apôtres, et que celle-ci est largement reçue, ils ne sont pas unanimes sur la position des rois : les rois du début de la Doctrine de Simon sont plutôt favorables à l'annonce de l'apôtre, tandis que ceux du sermon entrent en conflit avec lui, rejoignant Néron qui crucifiera Simon à la fin de l'apocryphe.
- Les thèmes traités par Simon sont les mêmes dans les deux documents :
 - La descente de Jésus et son Incarnation
 - Son unité avec le Père
 - Les signes et les miracles qu'il accomplit
 - L'accomplissement des paroles des prophètes en la personne de Jésus
 - L'historicité de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection de Jésus.
 - L'autorité qu'il confère à ses disciples d'annoncer sa Bonne Nouvelle
 - Seul le Créateur, et non les créatures, est digne d'adoration.

²⁰¹ KARALEVSKIJ Cyrille, « Antioche », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, 1924, t. III, col. 564.

²⁰² *Ibid.* col. 567.

Si le texte de la Doctrine de Simon fait allusion à ces thèmes de manière concise, le sermon les médite et les développe en faisant appel à des citations et à des exemples. Et c'est là son originalité rhétorique et théologique.

2. Analyse rhétorique du sermon

Notre sermon est constitué de 347 vers heptasyllabiques. Ce mètre heptasyllabique est la « mélodie-type »²⁰³ attribuée traditionnellement à Éphrem.

L'étude des vers 21-28 nous permet de tirer quelques caractéristiques poétiques du sermon :

- | | |
|--|--|
| 21. On lui dit : ton Maître est tué, | 22. Comment anéantit-il les rois ? |
| 23. On dit encore : ton Seigneur est mort, | 24. Comment ressuscite-t-il les morts ? |
| 25. On lui dit : ton Roi est crucifié, | 26. Comment l'appelles-tu Roi des rois ? |
| 27. On lui dit : ton Dieu est enseveli, | 28. Qui fait de lui le Seigneur de nos dieux ? |

- L'unité de sens est le distique et non le vers. « Les vers y sont groupés ordinairement deux à deux pour former un Bayto, maison ou strophe. Chaque Bayto forme un sens complet, ce qui rappelle un peu le parallélisme de la poésie hébraïque. L'homotonie, sinon l'isosyllabie, est la règle générale au point de vue hirmologique »²⁰⁴.
- Les vers impairs sont introduits par le verbe déclaratif : « on lui dit » (ou « on dit encore ») suivi de l'accusation stéréotypée qui utilise quatre « synonymes » pour désigner à chaque fois le Maître, Seigneur, Roi et Dieu de Simon, et quatre autres pour le qualifier de tué, mort, crucifié et enseveli. A leur tour, les vers pairs sont stéréotypés et chacun reprend au moins un mot au vers impair correspondant pour remettre en question l'énoncé de Simon.
- Le même message ne pourrait-il pas être énoncé en quelques mots, clairs et précis en prose ? En fait non, car ce choix montre que le but du sermon ne se réduit pas au simple objectif de transmettre des informations catéchétiques sur la foi, ni de professer des sentences dogmatiques à propos des mystères du salut, mais plutôt d'évoquer un mystère indicible, et de murmurer, en les méditant, les paroles de vie.

Ce style répétitif et redondant peut par exemple employer trois mots différents pour désigner la même personne : Mon Seigneur, mon Dieu et mon Maître (19).

²⁰³ HAGE Louis, *Le chant de leg Maronite*, vol. 1, *Le chant Syro-Maronite* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit Kaslik-Liban IV), Beyrouth, 1972, p 54.

²⁰⁴ JEANNIN Jules Cécilien, *Mémoires liturgiques Syriennes et Chaldéennes*, vol. 2 (Gorgias Liturgical Studies 3), États-Unis, 2009, p 17.

Il peut également répéter la même structure du vers impair dans le vers pair avec des synonymes qui veulent dire quasiment la même chose. Cela crée des distiques qui rappellent la littérature biblique hébraïque²⁰⁵ :

175. Que les fils des hommes soient dans l'étonnement,

176. Que les fils de la chair s'émerveillent grandement

Souvent, surtout quand on ne trouve pas un verbe qui corresponde de manière évidente au nombre de syllabes requis dans le deuxième vers, on a recours à la litote comme c'est le cas en 239-240 :

Racontons son humilité et ne cachons pas sa miséricorde.

Autre exemple de répétition dans notre sermon : le pléonasme en 113-116 qui répète la même comparaison à deux reprises par des termes très voisins et des structures parallèles.

Parfois, la répétition est chiasmatique pour créer davantage de cadences rythmiques, comme dans le passage 61-65, par lequel Simon défend sa supériorité. Il est de la forme : AB B'A' A''

61. Je possède bien plus que vous,

et mon pouvoir dépasse vos dignités.



63. Votre gloire est faible devant la mienne,

et je méprise votre sagesse.



65. Ma totale pauvreté est plus riche que vos trésors.

Mais ces répétitions ne sont pas toujours des figures de style qui font simplement appel à l'imagination et à la sensibilité de l'auditoire. Le choix même de la figure de style est souvent au service du contenu théologique, et aide l'auteur à mieux exprimer son idée et le lecteur – et surtout l'auditeur – à mieux la recevoir.

²⁰⁵ Cf. RICHELLE Matthieu, *Interpreting Israel's Scriptures: A Practical Guide to the Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 2022, p 224.

3. Analyse théologique du sermon

Notre sermon est clairement christocentrique. Il harmonise habilement entre elles deux christologies : l'une biblique, narrative, vécue et kérygmatisée, l'autre construite à partir de formules conceptuelles et polémiques et qui marque son implication dans les querelles christologiques de son époque.

Tout commence dans la préexistence du Christ et c'est lui qui achèvera tout dans sa venue glorieuse. Il descend vers l'Incarnation, pour remonter vers la Mort, la Résurrection, l'Exaltation et la Session à la droite du Père. Dorénavant, celui qui est de notre race, de notre chair est assis à la droite du Père. Ce « schéma » selon lequel le Verbe est descendu par solidarité avec l'humanité et est monté vainqueur de la mort régit toute la sotériologie de notre sermon. La première venue était sous le signe de la kénose et la seconde sera glorieuse.

Cette théologie s'épanouit, au niveau littéraire, dans toutes les figures d'opposition ! Presque chaque distique contient une antithèse, un oxymore ou un chiasme.

En 169-174 par exemple, le sermon compile une série d'antithèses dans des structures parallèles qui rendent compte de la gravité du double mouvement salvifique d'abaissement et d'exaltation du Fils. Le couple « descendre et monter » constitue une sorte de « refrain » pour les autres couples : hauteurs-profondeurs (169), caché-révéle (171), Verbe-Corps (172).

a. La Préexistence du Christ

À l'époque de notre sermon, la blessure arienne n'est pas encore guérie !

L'hérésie d'Arius préoccupera l'Église tout au long de quatre siècles et deviendra, pour les hérésiologues, l'archétype des hérésies ultérieures. Héritier de la philosophie hellénistique, le prêtre alexandrin développe une vision « graduelle » de la divinité : l'Un possède la divinité absolue, tout ce qui lui est inférieur la possède par participation, d'où l'incapacité du presbytre à concilier l'unité de Dieu et la divinité de Jésus²⁰⁶.

²⁰⁶ PRINZIVALLI Emanuela, « Arius », dans *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, t. 3, sous la direction de POUDERON Bernard, Paris, 2017, p. 607.

Nous connaissons la théologie arienne surtout par quelques citations reprises par Athanase. « La sélection d'Athanase »²⁰⁷, qui visait surtout à condamner les erreurs d'Arius, nous présente un Christ arien créé par le Père avant les temps pour être archétype de la création. Par sa vie spirituelle exemplaire et par sa moralité parfaite, il a acquis la filiation divine sans toutefois égaliser le Père²⁰⁸. « Nous appelons Dieu ἀγένετος par opposition à celui qui par nature est γενετός, nous l'appelons ἀναρχος par opposition à celui qui est "devenu" dans le temps »²⁰⁹. Soumis au devenir, au commencement et à la fin, le Christ arien est uniquement supposé donner un enseignement divin mais il n'est ni sauveur ni médiateur car il est entièrement du côté de la créature.

Pour affirmer « la coéternité, la consubstantialité et la divinité proprement dite du Verbe »²¹⁰ niées par Arius, les Pères de l'Église se sont efforcés de défendre la préexistence du Christ : la vie de Jésus Christ n'a pas commencé à Bethléhem, et il n'est pas de la part du monde, mais de Dieu. Il ne tient pas son être n'est pas de lui-même, mais de son Père.

Notre sermon fait écho à cette théologie antiarienne selon laquelle la mission du Fils s'inscrit dans sa préexistence, que ce soit en 39-41 ou encore en 181-183.

La concaténation de deux anadiploses dans le distique 181-182 crée un effet éloquent en répétant le mot « Dieu » à quatre reprises dans une strophe de six mots, ce qui rappelle qu'en Jésus culmine tout l'amour salvifique du Père, toute sa puissance et toute son efficacité. Mais elle se reflète dans l'histoire salvifique par les œuvres parfaites du Père que le Fils accomplit en tant que Verbe envoyé par son Père : la Descente sur terre (183) et la Bonne Nouvelle (184). Il nous a donné tout le salut, à partir de la plénitude de l'être qui est en Lui. De sa plénitude le salut émerge : « de sa plénitude nous avons tous reçu » (Jn 1, 16).

²⁰⁷ PRINZIVALLI Emanuela, « Arius », p. 610.

²⁰⁸ « Blasphème d'Arius », cité par ATHANASE, De synodis, 15,3, éd. H.G. OPITZ, Athanasius Werke, II, 1,9, Leipzig, 1935, p. 242.

²⁰⁹ Thalie, De synodis, 15, PG 26, col 706 cité par LE BACHELET Xavier-Marie, « Période originaire de l'arianisme » dans *Dictionnaire de théologie Catholique*, T1, 2^e partie, Paris, 1931, col. 1784.

²¹⁰ LE BACHELET Xavier-Marie, « Période originaire de l'arianisme » dans *Dictionnaire de théologie Catholique*, T1, 2^e partie, Paris, 1931, col 1779.

b. La mission du Logos dans l'Ancien Testament

L'Incarnation montre cette obéissance éternelle qui parvient à l'apogée par la mort sur la croix (43). La condition de pauvreté qu'a vécue le Christ sur terre n'est pas une vertu acquise au fur et à mesure, mais plutôt un signe extérieur de cette liberté, et d'une obéissance exclusive au Père. Le sermon fait référence à Mt 8, 20 et Luc 9,58 dans les vers 209-213.

La mission du Fils ne se limite donc pas à l'économie du Logos Incarné, qui nous est relatée par les Évangiles, mais elle va depuis la Création jusqu'à la Parousie : le salut commence et s'achève par le Logos. Donc même avant son Incarnation, le *Logos incarnandus* (qui doit s'incarner) accomplit sa mission comme *Logos asarkos*.

Cette idée est très ancienne dans la théologie chrétienne ; voici comment déjà Justin Martyr évoque la mission la mission du Logos qui œuvre sous forme de semence dans l'âme des sages :

« Ce n'est pas seulement chez les Grecs, par la bouche de Socrate, que ces faits ont été dénoncés à la lumière de la raison, mais aussi chez les barbares, par le Logos lui-même, revêtu d'une forme sensible, devenu homme et appelé Jésus-Christ »²¹¹.

Dans la même lignée, notre sermon parle de deux sortes de présence du Christ avant son Incarnation :

- i. Dans le passage 49-54, le Christ est attendu et annoncé par les prophètes, et c'est de lui que parle déjà l'Ancien Testament. Ce parallélisme quasiment anaphorique permet d'avoir une vision plus unifiée de toute l'économie du salut annoncée par les prophètes et accomplie par la Rédemption du Christ.
Il n'y a donc qu'une seule économie salvifique. Elle n'a de sens qu'en Jésus Christ qui l'a accomplie. Ceci permet l'interprétation allégorique du texte vétérotestamentaire : le sens ultime du texte ne se trouve pas dans le texte mais dans la personne du Christ. Le texte est indéchiffrable en lui-même et on a besoin d'un sens spirituel au-delà de celui littéral. Cela ne correspond pas tout à fait à la pensée symbolique de l'authentique Éphrem, qui, tout en accordant au Christ le rôle

²¹¹ JUSTIN MARTYR, *Apologie pour les chrétiens*, I, 5, 3-4, éd. MUNIER Charles, Paris, 2006, p. 139.

d'accomplisseur des Écritures, n'enlève pas à l'Ancien Testament son importance première en lui-même et son autonomie.

- ii. Le passage 225-238 parle de la mission du Fils avant son Incarnation : il est celui qui accepte les dons de Noé et d'Abel. Ce passage se termine par une doxologie christologique qui assure la transition avec le passage suivant, qui parle de sa mission en tant que Fils incarné.

c. L'Incarnation du Verbe

Rappelons que le point de départ de la christologie de notre sermon est l'adage sévérien : « le Christ est un de deux, de la divinité et de l'humanité, une personne, une hypostase, l'unique nature du Verbe incarné et homme parfaitement »²¹².

Des allusions directes (245-246) ou indirectes (165) le rappellent. Cette christologie est synthétique et tente de réconcilier, en l'unique nature du Christ, les idiomes de l'une et de l'autre natures : par l'incarnation du Fils, les deux natures ne deviennent qu'une seule en lui.

243. Il accomplit les deux sur terre : (la ressemblance de) Dieu et (celle des) hommes.

245. Lui, unique, accomplit les deux : Seigneurie et servitude.

Rejetant fermement la dualité, ce passage essaye à tout prix de sauvegarder l'unité en Jésus Incarné : il ne se joint pas à la nature humaine, il n'habite pas dans un corps qui lui serait étranger. C'est lui-même qui « établit son propre corps » et c'est lui qui « s'ensemença et se forma » (68-72). L'union est parfaite en lui et ses actes sont à la fois humains et divins. Il rend compte de l'union, de l'échange et de la coopération dans la Nature du Christ Incarné, en qui Dieu et l'homme peuvent vivre non simplement deux vies coexistantes, mais une seule vie.

Par une formulation conditionnelle très stéréotypée, les deux distiques 195-196 et 199-200 décrivent la préexistence du Fils auprès du Père avec des citations bibliques. Par opposition, les

²¹² SÈVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, VI, 3, 33, p. 182, l. 28-30.

deux distiques imbriqués 197-198 et 205-206 montrent à quel point le changement est radical dans la Nature du Rédempteur incarné qui se soumet à la loi du devenir pour sauver le genre humain.

En outre, la lecture allégorique de la Bible, qui a des racines dans le dualisme alexandrin, considère que l'aspect extérieur cache un deuxième sens vrai qu'il faut chercher avec patience. Cela s'applique aussi à la christologie : une considération extérieure ne peut voir en Christ qu'un simple homme (198), tandis qu'une vision spirituelle et allégorique peut déjà le voir à la droite du Père (199).

d. L'humain absorbé par le divin

Mais malgré son Incarnation, le Christ conserve une constitution propre différente de la nôtre et non reproductible dans l'histoire humaine.

Fortement attaché au principe de la communication des propriétés ou des idiomes, le sermon ne trouve pas de difficulté à attribuer à l'humanité ce qui est propre à la divinité et vice-versa, à cause de l'union parfaite en la personne du Verbe incarné. Il y a une sorte d'hégémonie divine sur l'humanité. D'où l'humanité unique du Verbe incarné²¹³.

Entre 67 et 148, le sermon fait un résumé de quelques événements de la vie de Jésus. En insistant surtout sur le caché « héroïque » des miracles exclusifs du Christ, l'accent est mis sur le caractère non reproductible de son humanité exceptionnelle.

Une telle théologie peut entraîner des répercussions à plusieurs niveaux :

i. Sur l'homme

L'humanité du Fils « absorbée » par sa divinité est proposée comme modèle et exemple. Cette vision met l'humanité en position d'infériorité ontologique et fonctionnelle vis-à-vis de la divinité. Devant Dieu l'humanité ne peut pas résister, car la résistance est un péché. Le but ultime est de faire disparaître le moi humain et d'acquérir un moi divino-humain.

²¹³ KANNENGISSER Charles, « Arianisme » dans Lacoste Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 2013, p. 106.

Le sermon l'exprime par une série de questions rhétoriques (67 - 148) qui présupposent qu'aucune autre humanité ne peut être comparée à celle du Christ. Il l'exprime également par l'appel à ne pas se révolter, à s'abaisser devant Dieu qui détruit les révoltés (157-158).

ii. Sur la Création entière

Cette christologie projetée dans un futur eschatologique donne un message à sens universel : le cosmos n'a pas de sens en lui-même, il a une orientation et une fin, un accomplissement en Dieu.

La série des strophes 147-156, réparties chacune sur deux vers parallèles qui se répondent, médite la position de l'homme envers la créature : en premier lieu, il est question d'aimer son Seigneur (147), de confesser son Dieu (149), de rendre grâce à son Créateur (151), de reconnaître son Artisan (153) pour pouvoir en conséquence traduire cela dans l'amour des actes du Seigneur (148), l'étonnement et l'émerveillement devant ses œuvres (150).

Placé dans le rang de créature, l'homme ne peut concevoir le reste de la création qu'en passant par le Créateur : c'est à la lumière de sa foi en Dieu (vers impairs) qu'il conçoit la création (vers pairs).

Malgré la distinction imposée par ce schéma, une séparation radicale n'existe pas entre Dieu, l'homme et la créature ; les polyptotes des vers 151-152 (ܐܠܗܐ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ créé Créateur créer) et 153-154 (ܐܠܗܐ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ œuvre, artisan et œuvrer qui sont en fait en syriaque trois formes grammaticales du même verbe faire) créent un effet sonore et sémantique de réconciliation et d'harmonie.

iii. Sur le Christ lui-même

41-42 Et sa Seigneurie l'a voulu : il descendit, Il fut tué pour nous tous.

La mort du Christ est essentiellement salvifique car il y a un lien entre l'identité de celui qui meurt et sa mort : parce qu'il est Seigneur, sa mort est salvifique. Cette dernière est l'apogée de toute une vie tendant vers le salut. Le Christ veut donc sa mort, il la vit activement. Par sa descente, il s'est lancé dans le couloir qui ne peut aboutir qu'à la Mort !

e. Sens de la mort de Jésus

L'épanaphore aux vers 42-46 répète le verbe être εἶναι au début des vers 42, 43 et 45, suivi dans les trois cas d'un attribut renvoyant au Christ tué, immolé et mort. Ensuite les deux structures parallèles utilisent deux verbes transitifs : contenter (43) et vivifier (45) dont les compléments respectifs, à savoir le Père et les morts, montent bien les deux aspects de la mort du Christ selon la logique de notre sermon qui s'inscrit dans la lignée d'une certaine interprétation patristique²¹⁴ :

- Une mort de substitution²¹⁵, selon la prophétie de Caïphe : « il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière » (Jn 11, 50). Le péché a causé la mort, la dette que l'homme ne peut pas payer et, par suite, Dieu est indigné contre tout le genre humain. Jésus Christ vient prendre sa place, car « nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13).
Jésus est l'agneau debout égorgé de l'apocalypse (Ap 5,6-12). Il représente toute l'humanité devant le Père pour l'éternité.
- Une mort sacrificielle, expiatrice et libératrice. La vie de Jésus est une pro-existence²¹⁶ : il a vécu uniquement sous le signe du don soi. Sa mort s'inscrit dans ce sillage : il est mort pour nous libérer d'un péché que nous avons commis. Il est « l'agneau véritable » qui a offert lui-même son propre sang, une seule fois définitive pour briser le cycle de devoir offrir toujours un sang pour les pécheurs, et pour tuer par sa mort la nôtre (256).

f. Les témoins de la Résurrection

En 47-48, il s'agit d'une sorte d'épiphore qui termine les deux vers du distique par deux synonymes : qu'Il vécut et qu'Il ressuscita. Cette strophe établit un parallélisme clair entre le

²¹⁴ LYONNET Stanislas, SABOURIN Léopold, *Sin, redemption, and sacrifice: a biblical and patristic study* (Analecta Biblica 48), Rome, 1970.

²¹⁵ Cf. SCHENKER Adrien, « Substitution du châtimement ou prix de la paix ? » dans *La Pâque du Christ, Mystère de salut* (Lectio Divina 112), Paris 1982, p. 75-90.

²¹⁶ Cf. FEIL Ernst, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers : Hermeneutik - Christologie – Weltverständnis*, Munich, 1971, p. 209-213.

tombeau et les êtres célestes, ce qui résonne bien avec le Nouveau Testament dans lequel on trouve deux manières de raconter la résurrection : les récits du tombeau vide et ceux des apparitions.

Et si le sermon établit un lien entre l'Incarnation et la Mort, toutes deux mises sous le signe de la descente et l'abaissement du Verbe, il établit le même lien entre la Résurrection et l'eschatologie, toutes deux comme manifestations de l'exaltation. La Résurrection de Jésus devient donc « le début de la Résurrection générale... irruption de la fin »²¹⁷, événement historique et métahistorique qui anticipe l'achèvement et le triomphe final du ressuscité :

169-170 Qui descendit des hauteurs vers les profondeurs, Retourna et remonta au ciel.

g. Théologie de la substitution²¹⁸

Une longue série de critiques est adressée à toute la communauté « ingrate » d'Israël (271-276). Cet antijudaïsme s'inscrit dans la lignée de l'idée de l'« aveuglement » des juifs, qui n'est pas étrangère au corpus paulinien (2 Co 3,13-16) ni aux différents écrits patristiques.

Le pseudo-Éphrem emploie deux paraboles bibliques pour développer sa « théologie de substitution » dans le sermon :

- La parabole des vigneronniers meurtriers²¹⁹ sert à narrer (293-302), d'un point de vue hostile, l'histoire de la perfidie des Juifs depuis la sortie d'Égypte (268-270), passant par l'adoration du veau d'or (298) et la persécution des prophètes (295) pour arriver au meurtre du Messie (302).
- La typologie paulinienne d'Agar et Sarah (303-304) en Ga 4, 21-31 : le peuple d'Israël, autrefois choisi pour être la « première colocataire » de Dieu (267), est répudié et remplacé par l'Église, triomphante et glorieuse, héritière dorénavant des promesses divines autrefois confiées à « l'ancien Israël ».

²¹⁷ PANNENBERG Wolfhart, *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio Fidei 62), Paris, 1999, p. 125.

²¹⁸ Cf. MARCEL Simon, *Verus Israël : étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris, 1948.

²¹⁹ Mt 21, 33-46, Mc 12, 1-12 et Lc 20, 9-19.

La supériorité de la deuxième colocataire vis-à-vis de la première peut rappeler également l'image de l'aveuglement des juifs employée déjà par Justin de Naplouse, qui établit une typologie dans son *Dialogue avec Tryphon* entre Léa et la synagogue d'une part, et entre Rachel et l'Église d'autre part (Gn 29: 16-17)²²⁰.

Cette théologie de substitution, ou plutôt d'accomplissement, est compatible avec la pensée éphrémienne et s'étale sur trois moments :

- Les « paroles » de l'Ancien Testament : préfiguration et types qui attendent l'avènement du Christ pour être « expliquées » (254).
- L'accomplissement : les « événements » historiques du ministère de Jésus sur la terre (252, 257).
- Le témoignage par les « solennités » de l'Église (258) : les solennités témoignent que ce qui a été annoncé dans l'Ancien Testament s'est accompli dans le Nouveau (259-262).

h. Les fêtes et solennités

Le passage (257-265) cherche à donner une légitimité exclusive aux célébrations ecclésiales : il les enracine uniquement, et avec insistance, dans l'annonce du Christ même, et dans les événements de son économie salvifique.

Un événement historique pourrait avoir provoqué cette réaction de la part des non-chalcédoniens : le lundi 16 juillet 518, en l'église Hagia Sophia, le Patriarche chalcédonien, sur la demande du peuple, instaura la « fête parfaite pour l'Église »²²¹ du Concile de Chalcedoine²²².

Notre sermon réagit en clarifiant que les fêtes ne peuvent pas célébrer des conciles, mais seulement des événements salvifiques.

²²⁰ JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, 134, 3, trad. BOBICHON Philippe, Fribourg, 2003, p. 545.

²²¹ *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, III, éd. SCHWARTZ Eduardus, Berlin, 1940, p. 75, l.2.

²²² GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcedoine (451)*, p. 446.

i. Théologie sacramentaire

Le sermon se clôt par un éclat de théologie sacramentaire qui anime la vie de l'Église, héritière des alliances divines. Tous les types qui étaient dans l'ancien Peuple sont accomplis et remplacés par les sacrements de l'Église : c'est d'elle que se répand dorénavant le pardon (315), au lieu de la manne, elle mange l'Eucharistie (332-335), avec une théologie du sacerdoce assez originale : le prêtre y est associé aux séraphins (328-331). Inspirée surtout par le Pseudo-Denys l'Aréopagite qui ne « ne voit aucun inconvénient à ce que le grand prêtre de la hiérarchie humaine soit appelé ange par les théologiens, car il participe, selon sa puissance propre, au rôle d'interprète qui est celui des anges et, dans la mesure des possibilités humaines, il tend à imiter, lui aussi, leur pouvoir révélateur »²²³, cette assimilation des pontifes aux anges est un argument de plus qui confirme la datation de notre sermon à partir de la deuxième moitié du VI^e siècle.

²²³ Œuvres complètes du PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, 12, 2, trad. DE GANDILLAC Maurice, Paris, 1943, p. 226.

Conclusion

Si le Christ de ce sermon est « Un de deux », le sermon ne l'est pas moins : antiochien, il reflète la théologie alexandrine ! Syriaque, il est ancré dans une pensée hellénistique ! Profondément enraciné dans la Sainte Écriture, il dépend d'un texte apocryphe ! Éphrémien, il date au moins du VI^e siècle !

Sa non-authenticité évidente n'est pas décevante pour autant ; elle est, au contraire, révélatrice d'une histoire d'interaction et de réception de la pensée éphrémienne dans un contexte postérieur. Au carrefour des traditions apocryphe, patristique et liturgique, son étude permet une exploration de vastes pistes dans le monde de la littérature syriaque.

Dans le domaine scientifique, cette brève étude témoigne que « les syriacisant ne devraient pas être au chômage »²²⁴, et que les textes syriaques qui attendent dans les archives des bibliothèques ont beaucoup à nous dire aujourd'hui.

Dans le domaine de la vie ecclésiale, ce texte est un appel à une herméneutique sans cesse renouvelée du Mystère du Salut. Quels que ce soient les héritiers de ce texte, ils peuvent tous répéter avec le Pape Paul VI et le Patriarche Mar Ignatius Jacob III que nous sommes « d'accord sur le fait qu'il n'y a pas de différences dans la foi que nous professons, concernant le mystère du Verbe de Dieu, fait chair et devenu réellement homme même si, au cours des siècles, des difficultés ont surgi des différentes expressions théologiques par lesquelles cette foi était exprimée »²²⁵.

²²⁴ DESREUMAUX Alain, « Les Apocryphes apostoliques », p. 90.

²²⁵ Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Ignatius Jacob III, Rome, 27 octobre 1971, consultée le 12/05/2023 sur <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/relazioni-bilaterali/chiesa-ortodossa-sira-del-malankar/declarations-d-accord/1971-declaration-d-accord-entre-le-pape-paul-vi-et-le-patriarche.html> .

BIBLIOGRAPHIE

1. Texte du sermon

- EPHREM, *Sermones in Hebdomadam Sanctam*, éd. BECK Edmund (CSCO 412 ; Scriptores Syri 181), Louvain, 1979.

2. Sources éphrémiennes (selon l'ordre chronologique d'édition)

- EPHREM, *Operum omnium sancti Ephraem Syri*, trad. VOSSIUS Gerardus, Rome, 1589, 1603 et 1616.
- *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, éd. BECK Edmund (CSCO 154), Louvain, 1955.
- *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, éd. TONNEAU Raymond (CSCO 152), Louvain, 1955.
- *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, éd. BECK Edmund (CSCO 169), Louvain, 1957.
- *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, éd. BECK Edmund (CSCO 218), Louvain, 1961.
- *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, éd. BECK Edmund (CSCO 223), Louvain, 1962.
- *Des heiligen Ephraem des syrers Carmina Nisibena*, II, éd. BECK Edmund (CSCO 240), Louvain, 1963.
- ÉPHREM, *Commentaire de l'Évangile concordant*, éd. et trad. LELOIR Louis (Chester Beatty Monographs 8), Dublin, 1963.
- *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen*, éd. BECK Edmund (CSCO 248), Louvain, 1964.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron*, trad. LELOIR Louis (SC 504), Paris, 1966.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, trad. LAVENANT René (SC 137), Paris, 1968.
- *Des Heiligen Ephraem des syres sermones II*, [T] éd. BECK Edmund (CSCO 311), Louvain, 1970.
- *Des Heiligen Ephraem des syres sermones II*, [V] trad. BECK Edmund (CSCO 312), Louvain, 1970.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur les azymes*, trad. CASSENGENA-TREVEDY François (SC 502), Paris, 2006.
- ÉPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles, Hymnes de Virginitate*, éd. CERBELAUD Dominique (Spiritualité Orientale 86), Bellefontaine, 2006.

- ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome I, Hymnes contre les hérésies*, trad. CERBELAUD Dominique (SC 587), Paris, 2017.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien, Tome II*, trad. CERBELAUD Dominique (SC 590), Paris, 2017.

3. Autres sources primaires

- *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, III, éd. SCHWARTZ Eduardus, Berlin, 1940.
- *Apophthegmata sancti Macarii Aegypti*, PG 34, col. 235-238.
- ATHANASE, Lettre sur les synodes, éd. H.G. OPITZ, trad. MARTIN Annick et MORALES Xavier (SC 563), Paris, 2013.
- BARBHADBSABBA 'ARBAYA, « Cause de la fondation des écoles », éd. et trad. SCHER Addai, dans GRAFFIN René, *Patrologia Orientalis*, IV, 4, 1971, p. 317-404.
- BASILE DE CESAREE, *Homélies sur l'Hexaméron*, éd. et trad. GIET Stanislas (SC 26), Paris, 1949.
- BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, éd. et trad. PRUCHE Benoît (SC 17 bis), Paris, 1968.
- *Chronica minora*, éd. GUIDI Ignazio (CSCO 2), Louvain, 1955.
- CURETON William, *Ancient syriac documents*, Amsterdam, reprint 1967 (1^{ère} éd. London, 1864).
- Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Ignatius Jacoub III, Rome, 27 octobre 1971, consultée le 12/05/2023 sur <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/relazioni-bilaterali/chiesa-ortodossa-sira-del-malankar/declarations-d-accord/1971-declaration-d-accord-entre-le-pape-paul-vi-et-le-patriarche.html> .
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, trad. BARDY Gustave révisée par NEYRAND Louis, Paris, 2003.
- GREGOIRE DE NYSSE, « De beatitudinibus IV » in *De oratione dominica, De beatitudinibus*, éd. CALLAHAN Johannes (Gregorii Nysseni Opera VII, 2), Leiden, New York, Koln, 1992.
- « Histoire Nestorienne », Première partie, II, éd. SCHER Addai, trad. DIB Pierre, dans GRAFFIN René, *Patrologia Orientalis*, V, 2, 1950, p. 217-344.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. ROUSSEAU Adelin, Paris, 1984.
- JAQUES DE SAROUG, *A metrical homily on holy Mar Ephrem*, éd. AMAR Joseph, *Patrologia Orientalis*, 47/1, Turnhout, 1995.

- JÉRÔME, *Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem*, éd. BUCCHI Frederica, Turnhout, 2003.
- JÉRÔME, *De viris illustribus*, éd. CERESA GASTALDO Aldo (Biblioteca Patristica, 12), Florence, 1988.
- JUSTIN MARTYR, *Apologie pour les chrétiens*, éd. MUNIER Charles, Paris, 2006.
- JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, éd. et trad. BOBICHON Philippe, Fribourg, 2003.
- *Œuvres complètes* du PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, trad. DE GANDILLAC Maurice, Paris, 1943.
- PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, trad. MOLINIER Nicolas (Spiritualité Orientale 75), Bellefontaine, 1999.
- SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *La polémique antijulianiste II*, (CSCO 302), Louvain, 1969.
- SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, éd. et trad. LEBON Joseph, 2 vol. (CSCO 101-102), Louvain, 1933.
- SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. MARAVAL Pierre et PERICHON Pierre (SC 477), Paris, 2004.
- SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. et trad. FESTUGIERE André-Jean, GRILLET Bernard et SABBAH Guy, t. II (SC 418), Paris, 1996.
- *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* [T], éd. AMAR Joseph (CSCO 629), Louvain, 2011.
- *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* [V], trad. AMAR Joseph (CSCO 630), Louvain, 2011.
- THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, éd. et trad. AZÉMA Yvan, t. III (SC 111), Paris, 1965.
- THEODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. BOUFFARTIGUE Jean, CANIVET Pierre, MARTIN Annick, PIETRI Luce et THELAMON Françoise, t. I (SC 501), Paris, 2006.
- THEODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. BOUFFARTIGUE Jean, CANIVET Pierre, MARTIN Annick, PIETRI Luce et THELAMON Françoise, t. II (SC 530), Paris, 2009.

4. Bibliographie secondaire

- ALAND Kurt, « The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First two Centuries », dans *The Journal of Theological Studies*, 12, 1961, p. 39-49.
- ALTANER Berthold, *Précis de patrologie*, Casterman – Paris – Tournai, 1961.
- BECK Edmund, « Asketentum und Monchtum bei Ephraem », dans *Il monachesimo orientale* (Orientalia Christiana Analecta 153), Rome, 1958, p. 341-362.
- BOU MANSOUR Tanios, *La pensée symbolique de saint Éphrem le syrien*, Kaslik-Liban, 1988.
- BRAKKE David, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore – Londres, 1998.

- BRIQUEL CHATONET Françoise et LE MOIGNE Philippe, *L'Ancien Testament en syriaque* (Études Syriaques 5), Paris, 2008.
- BROCK Sebastian, « St. Ephrem in the eyes of later Syriac liturgical tradition », dans *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2, 1999, p. 5-25, Consulté le 07/10/2022 sur <https://hugoye.bethmardutho.org/article/hv2n1brock>.
- BROCK Sebastian, « Early Syrian ascetism », dans *Numen*, 20/1, 1973, p. 1-19.
- BROCK Sebastian, « Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origins », dans BROCK Sebastian, *Studies in Syriac Christianity, history, literature and theology*, Aldershot, 1992, p. 77-81.
- BROCK Sebastian, *L'Œil de lumière, La vision spirituelle de Saint Éphrem* (Spiritualité Orientale 50), Bellefontaine, 1991.
- BURNET Regis, « Pourquoi écrire sous le nom d'un autre ? Hypothèses sur le phénomène de la pseudépigraphie néotestamentaire », dans *Études Théologiques et Religieuses*, 2013/2014, p. 475-495.
- BURNET Regis, *Les douze apôtres : histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien*, Turnhout, 2014.
- DE HALLEUX André, « Saint Éphrem le Syrien », dans *Revue théologique de Louvain*, 3, 1983, p. 328-355.
- DE URBINA Ignacio Ortiz, « Trama e carattere del Diatessaron di Taziano », dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXV, 1959, p. 326-357.
- DELEHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1968.
- DRAGUET René, « L'histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 41, 1946, p. 321-364 et 42, 1947, p. 5-49.
- DURAND Gilbert, « Linguistique et métalangues », dans *Eranos*, 39, 1970, p. 341-396.
- DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Dunod, 2016.
- DURAND Gilbert, « L'occident iconoclaste » dans *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 2, 1963, p. 5-31.
- DUVAL Rubens, *Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque*, Paris, 1907.
- DUVAL Rubens, *Histoire d'Edesse, politique, religieuse et littéraire depuis la fondation du royaume de l'Osrhoène, en 132 avant J.-C. jusqu'à la première croisade et la conquête définitive par les Arabes en 1144 A.D.*, Paris, 1892.

- FEIL Ernst, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers : Hermeneutik - Christologie – Weltverständnis*, Munich, 1971.
- GADAMER Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.
- GAHBAUER Ferdinand, *Das anthropologische Modell, Ein Beitrag zur Christologie der fruhen Kirche* (Das östliche Christentum 35), Wurzburg, 1984.
- GRANT Robert, “The heresy of Tatian”, dans *The journal of theological studies*, V, 1954, p. 62-68.
- GRIFFITH Sidney Harrison, *Faith Adoring the Mystery: Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian*, Milwaukee, Wisconsin, 1997.
- GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition* (Cogitatio Fidei 154), Paris, 1990.
- GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI^e siècle* (Cogitatio Fidei 172), Paris, 1993.
- GYSENS Steven, *Tussen Borgloon en Rome : Gerardus Vossius (1547-1609)*, Lokeren, 2009.
- HAGE Louis, *Le chant de leg Maronite*, vol. 1, *Le chant Syro-Maronite* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit Kaslik-Liban IV), Beyrouth, 1972.
- HAMMAN Adalbert-Gautier, *Éphrem, Célébrons la Pâque* (Les Pères dans la Foi 58), Paris, 1995.
- HENDRIKS Olaf, « L'activité apostolique des premiers moines syriens », dans *Proche Orient Chrétien*, 8, 1958, p. 3-25.
- JEANNIN Jules Cécilien, *Méodies liturgiques Syriennes et Chaldéennes*, vol. 2 (Gorgias Liturgical Studies 3), Piscataway, 2009 (reprint de l'édition originale, 1924).
- JOHNSTON Steve, POIRIER Paul-Hubert, « Nouvelles citations chez Éphrem et Aphraate de la Correspondance entre Paul et les Corinthiens » dans *Apocrypha*, 16, 2005, p. 137-147.
- JULLIEN Florence, *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris, 2010.
- KANNENGIESSER Charles, « Arianisme » dans LACOSTE Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 2013, p. 104-107.
- KARALEVSKIJ Cyrille, « Antioche », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, 1924, col. 563-703.
- KRAFT Robert, “The codex and canon consciousness”, dans McDONALD Lee Martin, SANDERS James, *The Canon Debate*, Peabody, 2002, p. 229-233.
- LADRIERE Jean, *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, 1984.

- LE BACHELET Xavier-Marie, « Arianisme. I. Période originaire de l'arianisme » dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T1, 2^e partie, Paris, 1931, col. 1779-1799.
- LELOIR Louis, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile Concordant* (CSCO 220), Louvain, 1961.
- *Les Apocryphes Syriaques*, éd. M. DEBIÉ et alii (Études syriaques 2), Paris, 2005.
- LYONNET Stanislas, SABOURIN Léopold, *Sin, redemption, and sacrifice: a biblical and patristic study* (Analecta Biblica 48), Rome, 1970.
- MARCEL Simon, *Verus Israël : étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris, 1948.
- MATTHEWS Edward G., « The Vita Tradition of Ephrem the Syrian, the Deacon of Edessa », dans *Diakonia* 22, 1988-1989, p. 15-42.
- MURRAY Robert, «The theory of symbolism in St Ephrem theology», dans *Parole de l'Orient*, 1975, p 1-20.
- MURRAY Robert, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, 2006.
- NEUSNER Jacob, *A History of the Jews in Babylonia, The early Sasanian period*, Leiden, 1966.
- O'COLLINS Gerald, «Peter as Witness to Easter», dans *Inquiries into Eastern Christian worship: selected papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008* (Theological studies 73), Louvain, 2012.
- OUTTIER Bernard, « Saint Éphrem d'après ses biographies et ses œuvres », dans *Parole de l'Orient*, 1973, p. 11-33.
- PANNENBERG Wolfhart, *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio Fidei 62), Paris, 1999.
- PAYNE SMITH Jessie, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903.
- PAYNE-SMITH Robert, *Thesaurus Syriacus*, Toronto, 1901.
- PRINZIVALLI Emanuela, « Arius », dans *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, t. 3, sous la direction de POUDERON Bernard, Paris, 2017, p. 603-611.
- RICHELLE Matthieu, *Interpreting Israel's Scriptures: A Practical Guide to the Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament*, Peabody, 2022.
- RICOEUR Paul, « Le symbole donne à penser » dans *Esprit*, 27, 1959, p. 60-76.
- RICOEUR Paul, *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris, 1960.
- RICOEUR Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969.

- ROBINSON Armitage, *Texts and Studies, contribution to biblical and patristic literature*, vol. V, Cambridge, 1897.
- SCHENKER Adrien, « Substitution du châtement ou prix de la paix ? » dans *La Pâque du Christ, Mystère de salut* (Lectio Divina 112), Paris 1982.
- SESBOÛE Bernard, « La canonisation des Ecritures et la reconnaissance de leur Inspiration », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2004/1, p. 13-44.
- SHANNON Claude Elwood et WEAVER Warren, *Théorie mathématique de la communication*, Paris, 1975.
- TEIXIDOR Javier, *Bardesane d'Edesse, la première philosophie syriaque*, Paris, 1992.
- VAN ROMPAY Lucas, « L'informateur syrien de Basile de Césarée : A propos de Genèse 1,2 » dans *Orientalia Christiana Periodica*, 58, 1992, p. 245-251.
- VEILLEUX Armand, « La théologie de l'abbatiate cénobitique et ses implications liturgiques », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 86, sept. 1968, p. 351-393.
- VON HARNACK Adolf, *Marcion, L'évangile du Dieu étranger*, Paris, 2003 (éd. originale allemande 1921).
- VÖÖBUS Arthur, *Early versions of the New Testament, Manuscript studies* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6), Stockholm, 1954.
- WHEELER ROBINSON Henry, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Minneapolis, 1964.

Table des matières

Introcuton et annonce du plan	4
Première partie : Éphrem :	
sa vie, sa méthode exégétique et sa théologie	5
1. Basculement dans les études éphrémiennes	5
1. Une œuvre « déroutante et trompeuse » :	
naissance d'un corpus pseudo-éphrémien	6
a. Au sein de l'Église syrienne	6
b. Dans les milieux ascétiques hellénisés	7
c. Entre catholiques et réformés	9
3. La « Vita » d'Éphrem	11
a. Jeunesse d'Éphrem	12
b. Éphrem au concile de Nicée	13
c. Éphrem, ermite, moine ou pasteur ?	14
d. Éphrem et les femmes	19
e. De Nisibe à Édesse	21
f. Éphrem à la rencontre de Basile de Césarée	21
g. Éphrem, diacre ?	23
h. La mort d'Éphrem	24
4. Éphrem, commentateur des Écritures	25
a. La Bible syriaque au IV ^e siècle	25
b. La Bible d'Éphrem :	
cas de l'Ancien Testament, des Actes et des Épîtres	26
c. Le Diatessaron de Tatien : Évangile d'Éphrem	27
5. Les « adversaires » d'Éphrem	29
a. Les juifs	29
a. Marcion (85-160)	29
b. Bardesane (154-222)	30
c. Mani (216-277)	31
6. Quelques principes exégétiques éphrémiens	32
a. Les deux harpes de la Nature et de l'Écriture	32
b. La fidélité à la lettre du texte	34
c. La richesse de la révélation	34
d. Le Symbole comme méthode exégétique	35
e. L'Écriture, vêtement du Christ :	
l'articulation des deux Testaments	38
f. Synthèse : l'exégèse christocentrique d'Éphrem	41
	43

Deuxième partie :

authenticité des sermons sur la Semaine Sainte

1. Présentation du corpus	43
2. Les huit sermons sur la Semaine Sainte	43
3. La place du premier sermon	44
4. L'authenticité des sermons	44
a. Comparaison avec le corpus authentiquement éphrémien	45
b. Monophysisme du sermon	46
5. Conclusions concernant l'authenticité du sermon	51

Troisième partie : texte et traduction du premier sermon	52
--	----

Quatrième partie : analyse de quelques aspects du sermon	65
--	----

1. Le contexte narratif du sermon	65
a. Pourquoi Simon ?	66
b. Pierre, témoin oculaire	66
c. Pierre homme de visions	67
d. Pierre et les autorités	67
e. Pierre le prédicateur	67
f. Deux témoignages patristiques	68
g. <i>La doctrine de Simon Céphas dans la ville de Rome</i>	68
h. Comparaison entre le texte apocryphe et le sermon	78
2. Analyse rhétorique du sermon	80
3. Analyse théologique du sermon	82
a. La Préexistence du Christ	82
b. La mission du Logos dans l'Ancien Testament	84
c. L'Incarnation du Verbe	85
d. L'humain absorbé par le divin	86
e. Sens de la mort de Jésus	88
f. Les témoins de la Résurrection	88
g. Théologie de la substitution	89
h. Les fêtes et solennités	90
i. Théologie sacramentaire	91
Conclusion	92

Bibliographie	93
---------------	----