

1-1-1985

La venue de Marie à Éphèse d'après le témoignage du Concile de 431

Ignace de La Potterie

Follow this and additional works at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies



Part of the [Religion Commons](#)

Recommended Citation

La Potterie, Ignace de (2014) "La venue de Marie à Éphèse d'après le témoignage du Concile de 431," *Marian Library Studies*: Vol. 17, Article 18, Pages 218-235.

Available at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol17/iss1/18

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact frice1@udayton.edu.

LA VENUE DE MARIE A EPHÈSE D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DU CONCILE DE 431

IGNACE DE LA POTTERIE, ROME

INTRODUCTION

1. Depuis environ cent ans, la question reste débattue : Marie est-elle venue à Éphèse ? Est-elle morte dans cette ville d'Asie Mineure ou bien à Jérusalem ? Nous devons nous contenter d'indiquer ici la bibliographie du sujet¹. Car il ne nous revient pas de réexaminer tout le dossier de ce problème complexe, qui touche à des disciplines différentes. Mais pour ce volume de *Mélanges* en l'honneur du R. P. Th. Koehler, qui s'est acquis tant de mérites dans le domaine de la mariologie, nous voudrions au moins lui présenter en hommage une étude précise du document le plus ancien et sans doute le plus important pour toute cette question de la venue de Marie à Éphèse : le témoignage du III^e Concile Œcuménique, qui s'est tenu à Éphèse en 431. Nous pensons ainsi faire plaisir au P. Koehler, car dans son bel article sur "l'histoire de la mariologie", qu'il écrivit pour le *Nuovo dizionario di mariologia* de 1985², il a lui aussi touché le sujet : après avoir parlé de la tradition qui place le tombeau de la Vierge à

¹ GABRIELOVICH [= E. POULIN], *Éphèse ou Jérusalem. Tombeau de la Sainte Vierge*, Paris-Poitiers 1897 ; J. NIESSEN, *Ephesus. Die letzte Wohnstätte der hl. Jungfrau Maria*, Aschendorff, Münster i. W. 1931 ; A. D'ALÈS, "Le tombeau de la Sainte Vierge", in *Rev. de l'Orient chrét.* III^e série, 8 (1931-32) 376-389 ; J. EUZET, "Le Père Jugie et la question du lieu où est morte la Sainte Vierge", in *DivThomPlac* 52 (1949) 345-359 ; SENIOR [= J. EUZET], *Éphèse ou Jérusalem*, Izmir 1951 ; Cl. M. HENZE, "De loco transitus et gloriosae assumptionis B.M.V.", in *DivThomPlac* 58 (1955) 416-422 ; Cl. KOPP, *Das Mariengrab - Jerusalem ? - Ephesus ?*, Schöningh, Paderborn 1955 (réimpression de deux articles publiés dans *ThGl* 45 [1955] 81-94, 161-188) ; J. EUZET, "Remarques sur Jérusalem ? - Éphèse ? de Clemens Kopp", in *DivThomPlac* 60 (1957) 47-72 ; FILIBERT, *Éphèse, ville mariale et la venue de saint Jean en Asie Mineure*, Izmir 1975.

² *Nuovo dizionario di mariologia*, a cura di S. De Fiores et S. Meo, Ed. Paoline 1985, 1385-1405 : "Storia della mariologia" ; cf. p. 1390.

Jérusalem, il signale l'existence d'une autre "tradition", d'après laquelle Marie aurait accompagné le disciple bien-aimé à Éphèse. On doit d'autant plus savoir gré à l'auteur de l'avoir rappelé que – étrange paradoxe – le fait est entièrement passé sous silence partout ailleurs dans ce Dictionnaire de Mariologie³. Une raison de plus pour examiner très attentivement le document majeur sur lequel s'appuie la tradition d'Éphèse.

2. Cependant, avant d'aborder notre sujet, nous croyons utile de présenter un bref état de la question⁴. Le problème à résoudre, à savoir si Marie est venue à Éphèse et y a terminé ses jours, n'a été posé et examiné qu'à partir de la Réforme et de la Contre-Réforme. Or, c'est un fait, "la thèse d'Éphèse", comme certains défenseurs actuels de Jérusalem l'appellent dédaigneusement⁵, était naguère tenue presque à l'unanimité par les savants (historiens et exégètes), de la fin du xvi^e siècle au début du xx^e. Citons un des premiers et des plus célèbres de ces auteurs, le grand érudit Baronius (1538-1607): "Jean, fils de Zébédée, frère de Jacques, se rendit en Asie Mineure et (...) prodigua ses soins à ces provinces en y prêchant la vérité de l'Évangile. Avec Jean est partie la Très Sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie, et elle a habité près de lui à Éphèse; voilà ce qui est indiqué clairement par la sainte assemblée des Évêques, dans une lettre synodale du Sacro-saint Concile d'Éphèse au clergé de Constantinople, où il s'agit de la condamnation de Nestorius"⁶. La même opinion se retrouve au xvii^e siècle chez Lenain de Tillemont, Cornelius à Lapede et Dom Ruinart, élève de Mabillon; au xviii^e, chez Dom Calmet et le Pape Benoît XIV; pour le xix^e on peut mentionner Mgr Le Camus, Zahn et O. Bardenhewer. Il est important d'observer que, pour plusieurs de ces auteurs, tel Baronius, que nous avons cité, l'argument de base était une phrase célèbre de la lettre adressée en 431 par le Concile d'Éphèse au peuple et au clergé de Constantinople, pour leur annoncer la condamnation de leur patriarche, Nestorius; c'est précisément ce texte qui fera l'objet de notre étude.

³ Cf. en particulier le long article "Maria di Nazaret", p. 865-891.

⁴ Pour l'essentiel de ces renseignements, cf. les études de J. Euzet et du P. Filibert, mentionnées à la note 1.

⁵ Cf. L. HEIDET et L. PIROT, art. "Assomption", *SDB*, I, 645.

⁶ C. BARONIUS, *Annales Ecclesiastici*, una cum critica historico-chronologica Antonii Pagii, ad ann. Christi 44, Lucae 1738, T. I, 298. – Dans une note critique, A. Pagi, à la suite de Combefis, fait remarquer que de cette lettre synodale du Concile on ne peut pas tirer ce qu'y lit Baronius, à savoir: *Ephesi apud eum habitasse*; car celui-ci cite le texte du Concile d'après la version latine de Th. Peltanus (où on peut lire: "... in Ephesiorum civitate quam Iohannes Theologus et Sacra Virgo Deipara Maria quandoque incoluerunt"); mais Pagi ajoute que cette traduction n'est pas exacte. Nous touchons ici le problème central: nous y reviendrons plus loin (cf. p. 639).

Au ^{xx}^e siècle, le genre d'argumentation se modifie. D'une part on a beaucoup étudié les témoignages patristiques et les Apocryphes ; or ceux-ci, surtout le *Transitus Mariae*, placent presque tous la mort de la Vierge à Jérusalem, ce qui est devenu l'argument principal pour ceux qui cette fois ont cru pouvoir parler de "la Tradition de Jérusalem"⁷. D'autre part on a fait appel aux données de l'archéologie, surtout à l'existence d'un "Tombeau de la Vierge" à Jérusalem ; mais les partisans d'Éphèse, eux aussi, ont fait valoir les résultats des fouilles, celles de l'église du Concile à Éphèse : dès avant 431, comme il résulte des Actes, elle était désignée par différents titres : "la grande église appelée Sainte Marie", "l'église très sainte appelée Marie", etc. Il existait donc à Éphèse une ancienne tradition mariale, plus ancienne sans aucun doute que celle de Jérusalem. Cela explique pourquoi le P. Filibert a voulu donner comme titre à son étude : "Éphèse, ville mariale".

3. Mais concentrons désormais toute notre attention sur la fameuse lettre du Concile d'Éphèse. La teneur exacte de la phrase conciliaire – celle où il est question de la présence de Jean et de Marie à Éphèse – est l'objet de discussions depuis la Renaissance. Mais en 1956, É. Delebecque a fait faire au problème un progrès décisif⁸ : par une étude rigoureusement grammaticale du texte, il aboutit à une solution nouvelle d'un grand intérêt ; on comprend que les Pères Euzet et Filibert l'aient adoptée avec empressement⁹. Elle requiert cependant elle aussi un examen prudent et une vérification critique. C'est ce que nous nous proposons de faire dans les pages suivantes. Disons-le d'emblée : nous aboutirons pour l'essentiel à la conclusion de É. Delebecque, mais avec quelques rectifications et précisions. Après une étude philologique et littéraire du texte, nous montrerons la portée historique de cette lettre synodale, puis aussi son importance théologique.

I. ÉTUDE PHILOLOGIQUE ET LITTÉRAIRE

La condamnation de Nestorius au Concile d'Éphèse fut prononcée le 22 juin 431. Sur les circonstances historiques de cette sentence, on trouve l'essentiel au début de

⁷ Art. "Assomption" (déjà cité n. 5), 652 : "La Tradition de Jérusalem". Remarquons le procédé : l'emploi d'une majuscule pour le premier substantif, comme s'il s'agissait presque d'une Tradition dogmatique ; les auteurs mettent donc en présence, d'une part, "la thèse d'Éphèse", de l'autre "la Tradition de Jérusalem"...

⁸ É. DELEBECQUE, "Sur une lettre du Concile d'Éphèse (431)", in *Bull. de l'Assoc. Guill. Budé* 4/2 (1956) 47-58 ; il a été réimprimé dans le 1957 article de J. EUZET, "Remarques..." (cf. plus haut n. 1), 57-59, n. 8 (cette longue note couvre trois pages).

⁹ En plus de J. Euzet, que nous venons de citer, voir FILIBERT, *Éphèse, ville mariale*, 21, qui reprend simplement les conclusions de É. Delebecque.

l'article de É. Delebecque. La nouvelle officielle de la condamnation fut très vite communiquée à l'église de Constantinople dans la lettre synodale que nous examinons. Le Concile y rappelle d'abord que tous ceux qui ont osé s'opposer au Créateur ont reçu de la part des hommes une punition partielle en attendant le jour du Jugement; puis vient la longue phrase qui nous intéresse (on trouve le texte grec en note)¹⁰; nous citons provisoirement la traduction du P. Festugière¹¹, que nous comparerons avec celle de É. Delebecque: "C'est pourquoi Nestorius, l'innovateur de l'hérésie impie, après qu'étant arrivé à Éphèse, où furent Jean le Théologien et la Sainte Vierge Marie Mère de Dieu, il se fut séparé du concile des saints pères et évêques, n'ayant pas osé le rencontrer à cause de sa mauvaise conscience, a été, après une troisième sommation, condamné par une juste sentence de la Sainte Trinité et du jugement divinement inspiré des évêques et déchu de toute dignité sacerdotale".

1. Problèmes de vocabulaire et de syntaxe

À plusieurs endroits cette traduction appelle des corrections.

a) Vers la fin du texte, la formule "après une troisième sommation" rend exactement le sens de *μετά τρίτην κλήσιν*. S'il est question d'une troisième sommation, c'est qu'il y en a eu deux autres auparavant. La traduction de Delebecque, "après trois citations", était donc correcte pour le sens, même si elle restait plus approximative.

b) Mais en ce qui concerne la première circonstance, à la fois temporelle et locale (*φθάσας ἐν τῇ Ἐφεσίῳ*), le P. Festugière propose une traduction qu'il faut bien appeler inexacte (et ceci entraîne des conséquences importantes et inattendues). Qu'on examine attentivement le texte grec: l'article *τῇ* montre qu'un substantif est sous-entendu, probablement *χώρᾳ* ou *γῇ*, d'autant plus que le génitif pluriel n'indique pas Éphèse (la ville), mais "les Éphésiens". Le sens le plus naturel est ici: "le pays des Éphésiens". La traduction "*in Ephesiorum civitate*" de Baronius était donc elle aussi inexacte. Cette indication sur "le pays des Éphésiens" correspond d'ailleurs ici encore aux données de l'histoire: par crainte d'être maltraité, Nestorius n'était pas

¹⁰ Voici le texte grec, d'après l'édition critique de E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum œcumenicorum*, I, 1, deuxième partie (Berlin et Leipzig 1927): "Concilium universale Ephesinum", p. 70, n° 69 (nous complétons la ponctuation):

*"Ὅθεν καὶ Νεστόριος, ὁ τῆς δυσσεβοῦς αἵρέσεως ἀνακαινιστής,
φθάσας ἐν τῇ Ἐφεσίῳ
ἐνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία,
τοῦ συλλόγου τῶν ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων ξενώσας ἐαυτόν
καὶ κακῶ τῷ συνειδῶτι ἀπαντῆσαι μὴ τολμήσας,
μετὰ τρίτην κλήσιν (...) κατακέκριται.*

¹¹ Cf. A. FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, traduits par ... (Textes, dossiers, documents), Beauchesne, Paris 1982, 264).

descendu en ville, mais, entouré d'une bonne escorte, il avait choisi un domicile quelque part dans la *région*. Observons en outre que la traduction du P. Festugière, "arrivé à Éphèse", est quelque peu banale: on dirait qu'il s'agit simplement de décrire une des étapes de l'itinéraire de Nestorius; et elle demanderait une construction à l'accusatif, *φθάσας εἰς Ἔφεσον*, conformément à l'usage courant, aussi bien dans le N.T. qu'à l'époque des Pères¹². Mais dans ces conditions, notre expression "dans" (ἐν) le pays des Éphésiens" – et non pas "arrivé à (εἰς) Éphèse" – ne décrit *aucun déplacement*; elle forme donc nécessairement une parenthèse, puisque *φθάσας* juste avant, *décrit, lui, un mouvement* qui demande un point d'*aboutissement*; ce complément de lieu, que le verbe "arrivé" attend, ne peut se trouver que plus loin, dans la relative qui suit ("là où..."), comme l'a finement observé É. Delebecque: "la proposition *ἐνθα...*, écrit-il, complète le sens resté en suspens après *φθάσας* et dès lors il est aisé de saisir le verbe sous-entendu, et non perdu, de la relative" (p. 76); ce verbe qu'il faut y lire, comme nous le verrons, c'est *ἔφθασαν* (cf. *infra*).

c) Voilà, croyons-nous, la découverte la plus neuve et la plus importante faite par É. Delebecque. Mais pour bien en mesurer toute la portée, il nous faut prendre un peu de recul.

Le véritable problème de ce texte, on l'a vu depuis longtemps, c'est l'absence de verbe dans la proposition relative: "là où Jean le Théologien et la Sainte Vierge Marie mère de Dieu". Un verbe doit être sous-entendu. Que disent les éditions critiques? La plus récente, celle de Schwartz (1927), ne signale aucun verbe¹³. Mais le P. Festugière, dans sa traduction, était forcé d'utiliser un verbe; il écrivit: "où furent Jean le Théologien et la Sainte Vierge Marie". Formule banale et imprécise à souhait: "furent", en quel sens? Trop de possibilités restent ouvertes. Cette indécision déroute. Les deux éditions antérieures, celle de Labbe (1728) et celle de Mansi (1760), laissent elles aussi la proposition relative sans verbe, tant dans le grec que dans le latin. Toutefois, à côté de la traduction latine, elles ont toutes les deux la même note marginale, à hauteur de "Sancta Maria": "*Aliqui subintelligunt aliquando habitarunt, alii aedes habent*". On se souviendra que l'équivalent de "*aliquando habitarunt*" se trouvait déjà chez Baronius ("apud eum *habitas*"), mais qu'on lui reprocha dans la suite d'avoir emprunté ce détail à Peltanus¹⁴; ce Théodore Peltanus, un jésuite belge, avait publié la première traduction latine des Actes du Concile d'Éphèse (Ingolstadt 1576); or à la page 422 de son édition, on lisait de fait:

¹² Pour le N. T., voir Ac 18,19.24; 19,1 (*ἔλθεῖν εἰς Ἔφεσον*); 20,17; 2 Tim 4,12 (*ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον*); pour l'époque patristique, cf. CHRYSOSTOME, *In Act.*, 40,2 (PG 60, 283); THÉOD. DE MOPSUESTE, *In Eph.*, fragm.: *Ἰωάννης εἰς τὴν Ἔφεσον γενόμενος* (PG 66, 912 B).

¹³ Voir plus haut n. 10.

¹⁴ Voir plus haut la note 6.

"... in Ephesiorum civitate quam Iohannes (...) et (...) Maria *quandoque incoluerunt*". Ces deux derniers mots, reproduits souvent dans la suite, apparaissent ici pour la première fois, dans cette traduction latine de 1576; le traducteur a inséré cette formule dans son texte, sans doute pour interpréter la phrase grecque qu'il devait trouver elliptique. S'il en est ainsi, les efforts presque désespérés déployés encore récemment pour découvrir malgré tout dans un manuscrit *grec* la "source" de cette formule *latine* sont demeurés sans résultats, et il est pratiquement certain qu'ils le resteront toujours¹⁵. Il faut donc s'en tenir au texte grec de tous les éditeurs: dans ce texte,

¹⁵ Nous faisons ici allusion à une curieuse enquête, très minutieuse, mais désordonnée et quelque peu naïve, qu'un auteur généreux, mais peu préparé, a voulu entreprendre sur notre problème; il en a consigné les résultats dans un manuscrit qu'il a déposé aux archives de l'archevêché de Smyrne (= Izmir: non loin d'Éphèse!); nous remercions l'archevêque, Mgr. G. G. Bernardini, de nous en avoir aimablement communiqué une photocopie. Voici le titre: Paul PARET, "Les mss relatant le III^e Concile d'Éphèse (œcuménique) pour prouver la résidence de Marie avec saint Jean dans la-dite ville" (Lyon 1976). Un fait doit d'abord être noté: l'auteur a pu consulter à la Bibliothèque Vaticane des dizaines de mss grecs et latins des Actes du Concile d'Éphèse.

Les deux plus intéressants sont:

1) Vat. lat. 5592 (du xvi^e s.); on y trouve les fameux mots: "aliquando incoluerunt" qui intéressent tellement P. Paret. Mais il est dit dans le manuscrit que cette traduction latine est empruntée à la version de Peltanus (qui a été publiée en 1576). Notre auteur se laisse donc inutilement bercer par son rêve, quand il imagine qu'elle pourrait peut-être provenir de quelque manuscrit "disparu ou tombé dans l'oubli". Sur quelle base affirme-t-il cela?

2) Un ms. bilingue, le Cod. reg. Paris., de 1644. D'après P. Paret, à l'endroit qui, dans le *grec*, correspond aux mots "aliquando incoluerunt", il y aurait "un espace blanc suffisant pour qu'on puisse y inscrire 3 mots de longueur moyenne". Si c'est exact, que peut-on en tirer? D'autant plus qu'en marge du texte *latin*, on trouve de nouveau la note marginale (mentionnant la variante "aliquando habitaverunt" etc.) déjà rencontrée dans Labbe et Mansi, et dont nous avons dit qu'elle remonte à Peltanus (1576), pas au-delà. (N. B. dans la transcription qu'il fait de cette note P. Paret écrit "*sedes habent*"; ce doit être presque certainement "*aedes habent*"). Mais tout cela invite à penser que "l'espace blanc" dans le grec est dû à la présence d'un ajout, dans le latin (de 1576), ce qui revient à dire que le grec (transcrit en 1644) dépend ici du latin, et pas inversement.

Dans les différentes explications qu'il fournit, l'auteur montre qu'il lui manque le plus élémentaire sens critique. Qu'on en juge: pour faire remonter aussi haut que possible la date de la fameuse formule latine, et dans l'espoir de pouvoir montrer qu'elle est une formule du texte conciliaire, il s'appuie sur la citation qu'en a faite "le R. P. Bivar", un cistercien espagnol du "xiii^e siècle" (d'après lui), dans son Commentaire de la "Chronique de Dexter" (celle-ci se trouve dans un des premiers volumes de la patrologie de Migne: PL 31, 49-554). Mais la critique moderne a démolie ce système: cette "Chronique" n'est qu'un faux, rédigé par un jésuite espagnol du xvii^e siècle; quant à "Bivar" lui-même, il ne peut avoir vécu au xiii^e siècle, puisqu'il cite Peltanus et Baronius, qui sont de la Renaissance. En réalité, Bivar est mort en 1630, plus d'un demi-siècle après la publication de Peltanus, environ vingt-cinq ans après la mort de Baronius.

Un point reste donc solidement acquis: les mots "aliquando incoluerunt" n'ont pas de substrat grec; ils viennent de la première traduction latine des Actes du Concile faite au xvi^e siècle. Du point de vue de la critique textuelle, "le texte est sain", dit très bien É. Delebecque: celui que nous avons transcrit est le texte de Schwartz, mais aussi des éditions critiques qui l'ont précédé. La formule *grecque* si discutée de la lettre synodale doit rester *sans verbe* explicite, et elle doit pouvoir se comprendre *telle quelle*. C'est de là qu'il faut partir.

notre proposition ne contient *aucun verbe*. Il faut bien qu'elle ait un sens par elle-même.

Supposer, comme le fait Gabrielovich (p. 96-99) que "le texte a été tronqué et le verbe supprimé", et construire là-dessus tout un roman pour découvrir l'auteur d'un tel "méfait", c'est poursuivre des chimères ; le faux point de départ de cette construction, c'est qu'on a peine à admettre que "le texte puisse être complet sans verbe exprimé". Mais s'il est complet, quel est son sens ? (Cf. les différentes hypothèses envisagées à la p. 99).

C'est ici que la nouvelle lecture du texte *grec* proposée par É. Delebecque prend tout son intérêt. Reprenons son raisonnement. Ce n'est qu'apparemment qu'un verbe manque dans la proposition relative (celle qui concerne Jean et Marie), car elle est étroitement liée à la proposition précédente (où il était question de Nestorius). Mais comme l'avait déjà remarqué naguère le P. Euzet (art. de 1951, p. 8), s'il y a un verbe sous-entendu – et il faut qu'il y en ait un – ce ne peut être "qu'un verbe convenant aux *deux sujets* à la fois" : Nestorius d'abord, Jean avec Marie ensuite. C'est aussi la position de É. Delebecque : si un verbe est sous-entendu dans la proposition relative, ce doit être "le verbe déjà présent dans la pensée de l'auteur et dans le contexte immédiat, le verbe *φθάνω* lui-même, qu'il suffit d'exprimer sous la forme attendue *ἔφθασαν*" (p. 76-77). D'où sa traduction : Nestorius était *arrivé* "à l'endroit où *arrivèrent* Jean le Théologien et la Sainte Vierge Marie mère de Dieu". Ce parallélisme entre l'hérétique Nestorius d'une part, Jean et Marie de l'autre, est d'un très grand intérêt théologique, comme nous le verrons plus loin.

Cependant un quatrième problème philologique doit encore être examiné.

d) Dans la longue phrase que nous analysons, on trouve trois participes aoristes se rapportant à Nestorius : *φθάσας... ξενώσας..., μὴ τολμήσας...*. Ils servent à préparer le verbe principal *κατακέκρηται*, qui se trouve en finale. Reproduisons pour ces trois participes la traduction de Festugière : "après qu'*étant arrivé* (...) il se *fut séparé*..., n'ayant *pas osé*...". L'inconvénient de cette lecture, c'est qu'elle rattache directement le deuxième participe au premier, comme s'ils formaient un tout ("après que, *étant arrivé*, etc. – il se *fut séparé*"); elle donne ainsi à l'un et à l'autre la même valeur temporelle. Or, remarque fort justement É. Delebecque, "c'est le contraire qui se produit : au lieu du schéma *φθάσας καὶ ξενώσας... μὴ τολμήσας*, nous avons le schéma *φθάσας... ξενώσας καὶ μὴ τολμήσας*" (p. 75). Le premier participe introduit l'ensemble de l'épisode par un temps du récit *historique* : "après être arrivé". Les deux autres, qui sont pris ensemble, ont une nuance différente : ils indiquent les circonstances immédiates qui préparent la condamnation. Certes, ils ont également une valeur temporelle avec une nuance d'antériorité, non pas toutefois par rapport à la première participiale, comme le dit É. Delebecque, mais par rapport au verbe principal qui vient plus loin, et vers lequel semble courir toute cette longue phrase,

c'est-à-dire vers le mot *κατακέκριται*, "il fut condamné". Par rapport à cette conclusion qu'ils précèdent et qu'ils préparent, les deux participes prennent aussi une nuance de *cause* (nous traduirons: "parce que...").

Mais comment comprendre le premier de ces deux participes? Le verbe *ξενόω* est employé plus souvent au passif; ici, nous avons un participe aoriste *actif*, et – cas tout à fait exceptionnel – dans une forme *réflexive* (*ξενώσας εαυτόν*), un emploi pour lequel nous n'avons trouvé aucun parallèle. Comment faut-il interpréter cette formule? Nous restons insatisfaits devant les traductions que proposent Delebecque ("parce qu'il s'était séparé") ou Festugière ("après qu'il se fut séparé"). S'il s'est "séparé" du Concile, c'est qu'il y a d'abord pris part; mais pourquoi alors est-il raconté qu'on lui envoya trois sommations pour le faire venir? Et pourquoi le texte dit-il au début que Nestorius s'était fixé, non pas en ville, mais quelque part "dans la région des Éphésiens"?

Ces divers indices laissent entendre qu'avant sa condamnation (qui eut lieu le soir même du jour de l'ouverture du Concile, le 22 juin 431), Nestorius, en dépit d'une triple convocation, ne s'était pas présenté devant l'assemblée des évêques. Un détail peut nous aider à préciser encore: le parallélisme intentionnel entre le deuxième et le troisième participes (le *καί* qui les unit a presque une valeur *epexégétique*): le sens précis des mots *ξενώσας εαυτόν* (formule *positive* du point de vue grammatical) est pour ainsi dire indiqué par contraste grâce au verbe contenu dans la formule correspondante *ἀπαντῆσαι μὴ τολμήσας* (formule *négative*): "faire de soi-même un étranger (*ξένος*) au Concile" était l'équivalent de "ne pas (oser) *comparaître* devant le Concile". Nous proposons donc pour le premier de ces deux participes la traduction suivante: "parce qu'il s'était tenu *étranger* au Concile", ou plus simplement "parce qu'il s'était tenu *à l'écart* du Concile". Ainsi comprise, la formule s'accorde parfaitement avec les autres données du texte; et une fois de plus, elle semble confirmer ce que nous savons par l'histoire sur le déroulement des événements¹⁶.

2. Traduction et structure du texte

Le chemin que nous venons de parcourir a été long et laborieux. Mais ces analyses étaient indispensables. Comme on a pu s'en rendre compte, cette lettre du Concile d'Éphèse à l'église de Constantinople a été souvent mal traduite et plus encore mal interprétée. Il fallait avant tout en établir le texte critique, puis aussi tâcher d'en saisir toutes les nuances, car il est à la fois dense et profond, riche en allusions historiques et d'une grande portée doctrinale. Nous allons maintenant en proposer une traduction aussi nuancée que possible; mais nous en présenterons en même

¹⁶ Voir sur ces événements A. D'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse*, Beauchesne, Paris 1931.

temps la structure littéraire ; ce texte complexe, probablement rédigé par Cyrille d'Alexandrie lui-même, est admirablement composé. Il importe de n'en perdre aucune nuance ; car, comme le disait É. Delebecque au début de son article, du sens de cette phrase dépend un argument de poids sur la venue de la Vierge dans la région d'Éphèse.

Voici donc notre traduction ; on peut découvrir dans ce texte une structure concentrique :

Nestorius a) NESTORIUS, le rénovateur de l'HÉRÉSIE IMPIE,
b) après être arrivé
c) dans le pays des Éphésiens -
b') là où étaient arrivés
foi chrétienne a') le THÉOLOGIEN JEAN et la THEOTÓKOS VIERGE, la sainte Marie,

Nestorius a) parce qu'il s'était tenu à l'écart
du concile des saints pères et évêques
et qu'en raison de sa mauvaise conscience
B et le
Concile a') il n'avait osé comparaître,

Le Concile a) après une troisième SOMMATION,
de par une juste sentence
A' et b) de la Sainte Trinité
et de leur jugement divinement inspiré,
a') a été CONDAMNÉ
Nestorius et EXPULSÉ de toute dignité sacerdotale.

Cette présentation du texte appelle quelques remarques.

a) Nous avons vraiment ici une structure concentrique; les sections A et A' se correspondent réellement: elles présentent l'une et l'autre le problème du point de vue théologique et ecclésial: la doctrine de Nestorius, dit le texte, est une *hérésie* (A);

c'est pourquoi, par une juste *sentence* (cf. la note juridique), elle a été *condamnée* (A'). La partie centrale (B), par contre, se situe plutôt au plan historique ; elle rappelle les préliminaires de la condamnation (pas la cause) : le refus de Nestorius d'être présent au Concile (ce qui est prolongé en A', a, par le rappel de la triple sommation qui lui avait été faite).

b) Mais la section A elle aussi est présentée sous forme concentrique (a, b, c, b', a'). Observons surtout l'encadrement : "*hérésie impie*" (a), "*Theotókos Vierge*" (a'). A première vue, aucun lien. Mais il faut se rappeler que l'acceptation ou le refus du titre *θεοτόκος* donné à Marie était précisément au cœur de la controverse nestorienne. C'est le refus de ce titre "Mère de Dieu", avec tout ce qu'il implique, qui constituait pour les Pères "l'hérésie impie" de Nestorius.

c) Mais pourquoi est mentionné ici "le théologien Jean" ? Et pourquoi est-il si étroitement rapproché de "la Theotókos Vierge, sainte Marie" ? N'oublions pas nos analyses précédentes : c'est précisément ici, dans cette proposition relative dont Jean et Marie sont les sujets, que le verbe est sous-entendu. Pour cette raison, on a cherché à "compléter" le texte de toutes sortes de manières ! Gabrielovich les résume bien : "Les uns supposent : *là où Jean et la Sainte Vierge ont des temples ...* ; d'autres : *là où ils sont spécialement honorés ...* ; d'autres : *là où ils ont séjourné quelque temps, etc. etc.*" (p. 99). Gabrielovich personnellement lisait : "*là où ils sont*" (ce qui serait une allusion à leur *tombeau*). Le P. Festugière, lui, laissait tout dans le vague : "*là où ils furent*". La plupart de ces auteurs donnent libre cours à leur imagination. Mais un texte a ses lois. On ne peut pas lui faire dire n'importe quoi. Remarquons en outre que ces différents efforts visent à trouver des solutions de type positif et *historicisant*. Mais était-ce là l'intention des Pères du Concile ? Ces multiples tentatives que nous venons de rappeler ne sont que des hypothèses et elles perdent toute consistance, à partir du moment où l'on a bien saisi que le verbe sous-entendu ici est "sont arrivés", et par ailleurs que le texte souligne fortement (par l'emploi du même verbe) le *parallelisme* entre Nestorius d'une part, Jean et Marie de l'autre. L'auteur de la lettre, à la différence des modernes, n'était pas particulièrement intéressé à la géographie (il dit simplement : "dans la *région* des Éphésiens" !), à l'archéologie (les tombeaux de Jean et de Marie), à la topographie (l'endroit où ils habitaient), aux lieux de culte (les basiliques), mais bien aux *personnes* : Nestorius, Jean, Marie ; son intérêt ressort des épithètes qu'il emploie pour en parler : "le théologien" (pour Jean) ; "la Mère de Dieu", "Vierge", "Sainte" (pour Marie). Ce qui préoccupait les Pères, c'était, en la personne de Nestorius, la présence et l'action du "rénovateur de l'hérésie impie" (celle d'Arius) dans l'Église. Face à ce danger, on comprend très bien qu'ils aient parlé du "*théologien Jean*" et de la "*Mère de Dieu, Vierge, la sainte Marie*". La section A, par sa structure même, montre déjà que c'est dans cette perspective théologique et ecclésiale que le texte doit être lu. Nous y reviendrons

dans la troisième partie. Mais il nous faut d'abord nous arrêter quelques instants aux renseignements historiques que le document contient.

II. LES DONNÉES HISTORIQUES DE LA LETTRE SYNODALE

Nous ne nous arrêtons plus ici à ce qui est dit dans la partie centrale du texte (B), quoiqu'il s'agisse là de données historiques, car on y décrit les circonstances précises qui au début du Concile ont précédé immédiatement la condamnation de Nestorius. Ce n'est pas l'objet de notre recherche.

Tout notre intérêt se concentre maintenant sur les éléments *b, c, b'* de la section A, où il est question de Jean et de Marie : là aussi il s'agit de circonstances historiques, mais antérieures au Concile, à savoir l'*arrivée*, "au pays des Éphésiens", de l'hérétique Nestorius, et – longtemps avant lui – l'*arrivée* au même endroit de deux autres personnes : "le théologien Jean et la Theotókos Vierge, sainte Marie". On se rend compte maintenant combien il était important de savoir quel verbe est sous-entendu dans cette proposition relative ("là où..."). La lettre du Concile affirme donc que, quelques siècles avant Nestorius, Jean et Marie eux aussi "*étaient arrivés*" quelque part dans la région des Éphésiens. Contraste simplement édifiant avec la situation de "l'hérétique" ? Considération exclusivement théologique ? Rien ne permet d'affirmer que les Pères n'avaient pas en vue une donnée *historique*. Pour Nestorius lui-même il ne fait aucun doute que le participe aoriste *φθάσας* "exprime un temps du récit historique" (É. Delebecque). Puisque le même verbe est repris pour Jean et pour Marie, et puisque ces deux propositions consécutives sont parallèles entre elles, le verbe "*étaient arrivés*" doit exprimer lui aussi un temps du récit historique, quoique l'intérêt profond de ce rapprochement soit plutôt d'ordre symbolique et doctrinal. Mais le *fait* demeure, difficilement contestable : pour les Pères du Concile d'Éphèse, Jean et Marie *étaient venus* dans cette région, des siècles avant Nestorius.

On peut évidemment s'interroger sur la valeur de ce témoignage. Nous n'avons aucun document antérieur pour le corroborer. Mais comment penser que les Pères réunis au Concile aient pu affirmer que Jean et Marie "*étaient venus*" à Éphèse, si cela n'était pas en accord avec les convictions qui vivaient "au pays des Éphésiens", convictions qui devaient avoir derrière elles une longue tradition ? Nous souscrivons pleinement à ce qu'écrivait É. Delebecque à la fin de son article : "Quant à la valeur de la phrase ici examinée, elle dépend elle-même de la valeur des informations du concile sur la vie de la Vierge, quand quatre siècles se sont écoulés depuis sa mort. Il est vrai que si la Vierge a vécu dans la région d'Éphèse, c'est là que les traditions sur

sa vie et sur sa mort ont pu le mieux se maintenir, au moins jusqu'au concile de 431" (p. 78).

De ces traditions cependant existent encore des traces indirectes, mais très significatives. Il ne nous appartient pas de les analyser ici en détail. Mais deux indications peuvent suffire. La première est le choix même de la ville d'Éphèse comme siège de ce troisième concile général. La chose fut décidée par l'empereur Théodose II. "Les historiens, a-t-on dit, ont jugé ce choix assez partial et défavorable à Nestorius, qui était pourtant soutenu par l'empereur"¹⁷. Choix partial ? Défavorable à Nestorius ? Pourquoi ? Ce jugement des historiens – qu'on le partage ou non – est intéressant, parce qu'il se fonde sur un *fait* qu'eux-mêmes ne songent nullement à mettre en doute, à savoir qu'Éphèse était déjà connue comme une "ville mariale". Convoquer Nestorius *dans cette ville* pour juger de son refus d'appeler Marie Mère de Dieu pouvait effectivement apparaître comme un affront, un défi.

Mais l'autre fait est beaucoup plus directement tangible, car il se base sur l'archéologie : c'est l'existence à Éphèse, dès avant 431, d'une église dédiée à Marie. Et c'est là que se tinrent les grandes sessions du Concile ; c'est là que Nestorius refusa de comparaître. Les Actes mentionnent très souvent cette église, en la désignant par son nom : "dans la grande église appelée Sainte Marie", "dans la sainte et grande église appelée Marie", etc., etc. Mais il importe surtout de souligner que pour toute l'époque antérieure à 431, cette église d'Éphèse "est la seule que l'on connaisse dédiée à Marie dans tout l'Orient, et peut-être même dans le monde entier"¹⁸. Cette basilique du Concile est certainement le signe d'une spéciale et ancienne dévotion à Marie chez les Éphésiens. Et d'où venait cette dévotion ? La meilleure explication qu'on en puisse donner est précisément le fait mentionné dans la lettre synodale : "dans le pays des Éphésiens" restait vivant le souvenir que Jean et Marie *étaient venus* dans leur région, et on en gardait le mémorial dans les deux églises qui leur étaient dédiées.

¹⁷ FILIBERT, *Éphèse, ville mariale*, 15.

¹⁸ GABRIELOVICH, *Éphèse ou Jérusalem*, 89. Signalons cependant que, plus récemment, grâce à la découverte de deux pierres de fondation, on a pu prouver que, *dès la fin du IV^e siècle*, vers 390 et 400, on avait construit en Syrie, dans la région de Homs, deux églises dédiées à Marie (cf. J. NASRALLAH, *Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du patriarcat d'Antioche du III^e au VI^e siècle*, I, Beyrouth 1971, 55-57). Mais l'église du Concile d'Éphèse avait été construite beaucoup plus tôt, *avant le milieu du IV^e siècle* (après la reconnaissance officielle du christianisme par Constantin en 313) ; et rien ne permet d'affirmer que le nom de Marie – qu'elle portait certainement avant le Concile de 431 – n'ait pas déjà été son titre tout au long du IV^e siècle, et même depuis l'époque de sa fondation, c'est-à-dire un siècle environ avant le Concile. Il reste par conséquent très probable que l'église d'Éphèse, qui existait déjà vers 350, ait été le premier sanctuaire chrétien dédié à Marie.

III. LECTURE THÉOLOGIQUE DE LA LETTRE

L'analyse précise du texte de la lettre synodale et l'examen attentif et rigoureux de sa structure littéraire permettent d'y découvrir bien des aspects qui passent totalement inaperçus à une première lecture.

1. Remarquons tout d'abord, en *a'*, le rapprochement fortement souligné entre les deux personnes – Jean et Marie – qui, bien longtemps avant Nestorius, “étaient arrivées” à cet endroit. Ce rapprochement est certainement intentionnel, et il est riche de sens. Encore faut-il, pour s'en apercevoir, bien peser et respecter le choix et l'ordre des mots dans le grec, et ne pas traduire d'une manière banalisante et conventionnelle, comme le font malheureusement Festugière et Delebecque : “Jean le théologien et la Sainte Vierge Marie mère de Dieu”. Dans le texte grec, c'est différent : les deux noms propres Jean et Marie se trouvent en finale ; par contre tout l'accent tombe sur les deux épithètes placées au début de chaque membre ; non seulement elles occupent une position d'emphase, mais elles forment entre elles une sorte de rime et d'assonance :

ho *theo*-lógos Iohannēs kai
hē *theo*-tókos parthénos...

Autant que possible nous avons essayé de respecter ces données en traduisant :

“le *théo*-logien Jean et
la *théo*-tokos Vierge...”

Pour Marie est mis fortement en vedette le titre *Théotokos*, qui était déjà en usage, mais qui était devenu l'objet de la controverse avec Nestorius¹⁹. Marie est celle “qui a *enfanté* Dieu” (noter l'accent : - *tókos*, de *tikto*) ; Jean est celui “qui a *dit* Dieu, qui a *parlé* de Dieu” (c'est-à-dire du Verbe incarné, qui est le Fils de Dieu et qui est Dieu ; ici encore, l'accent est sur la pénultième : - *lógos*, de *legō*, dire). Tâchons de mieux percevoir la résonance qu'avaient ces deux titres dans le contexte du Concile et spécialement de la lettre synodale envoyée à Constantinople.

2. *Théotokos* appliqué à Marie – nous l'avons dit – était au centre des débats. Le terme, rarissime dans le paganisme, y désignait la Terre “qui donne naissance aux dieux”, peut-être aussi a-t-il été le titre de la déesse Isis, la mère du dieu Horus. Dans une étude récente M. Starowieyski pense qu'Origène, le premier, aurait “voulu expliquer ce mot dans un sens chrétien, en l'arrachant à ses éventuelles racines païennes”²⁰. C'est pourquoi on peut comprendre que, plus tard, Nestorius ait objecté, avec

¹⁹ Voir à ce sujet l'étude récente de M. STAROWIEYSKI, “Le titre *θεοτόκος* avant le concile d'Éphèse”, in *Studia patristica*, XIX, Leuven 1989, 236-242.

²⁰ M. STAROWIEYSKI, *L. c.*, 241.

un semblant de raison, que c'était une infiltration païenne : par l'emploi de ce titre on risquait de faire considérer Marie comme une déesse. Bien à tort, certes ; car depuis la fin du iv^e siècle, le terme n'avait plus aucune ambiguïté ; il était devenu une des appellations communes de Marie et une des clefs de la christologie, car il expliquait l'union des natures dans la personne du Christ. Son sens exact a été clairement défini dans un des documents majeurs du Concile d'Éphèse :

“Si quelqu'un ne confesse pas que
l'Emmanuel est vraiment Dieu et
'pour cette raison' (ne confesse pas comme)
mère de Dieu la Sainte Vierge
(θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον)
(car elle a engendré charnellement celui qui s'était
fait chair et qui est le Verbe de Dieu),
qu'il soit anathème” (DS 252).

On remarque tout de suite que les trois termes essentiels de cette définition de la foi au sujet de Marie (nous les avons soulignés) sont exactement ceux qu'on retrouve dans la lettre synodale. Leur ordre cependant et leur fonction grammaticale diffèrent :

<u>A</u> définition	<u>B</u> lettre
θεοτόκον (εἶναι)	ἡ θεοτόκος
τὴν ἁγίαν	παρθένος
παρθένον	ἡ ἁγία Μαρία

Pour mesurer à sa juste valeur la différence des deux textes, il faut tenir compte de leurs genres littéraires respectifs : *A* est la définition de la foi du Concile ; *B* présuppose cette définition et en communique le résultat à l'église de Constantinople. Cela explique certaines variations stylistiques d'un texte à l'autre et des accentuations différentes.

Dans la définition, “Theotókos” est le prédicat, mais il est fortement mis en relief par sa position emphatique ; les deux autres mots pris comme un tout forment le sujet (avec l'article) : le Concile proclame que “la Sainte Vierge *est Mère de Dieu*” ; c'est cela qui était l'objet de la définition de la foi. Dans le texte de la lettre (*B*), les trois mots sont juxtaposés, mais ils n'ont pas la même fonction : c'est maintenant “hè Theotókos” qui est le sujet (avec l'article) ; ici aussi il est mis en tête, mais il est devenu maintenant un titre de Marie, “la Mère de Dieu” : le texte *B* présuppose la définition du texte *A*. De plus, dans la lettre, il y a inversion des deux autres mots : “vierge” passe avant “sainte” et est directement accolé au sujet : “la *Mère de Dieu, Vierge*”. Ces deux mots, pris ensemble, sont désormais le titre donné à Marie. Ainsi est encore plus fortement souligné le lien indissoluble qui doit exister dans la foi chrétienne entre la *divine maternité* de Marie (qui est affirmée ici) et sa *virginité*. Mais

de cette inversion découle aussi une autre fonction pour l'adjectif "sainte" : dans le premier schéma il était lié à "Vierge" et entraînait ainsi dans la formule traditionnelle, "la Sainte Vierge"; l'adjectif "sainte" est aussi précédé de l'article dans le second schéma, mais en liaison cette fois avec le nom propre Marie: "la sainte Marie"; on met ainsi davantage en relief, d'un point de vue existentiel, que cette femme était véritablement sainte. Mais rappelons aussi que "la Sainte Marie" allait devenir un titre de l'église du Concile²¹.

On peut donc résumer en deux points essentiels la doctrine mariale exprimée dans la lettre synodale: a) "la sainte Marie" est la *Mère de Dieu* (ce qui était contesté par Nestorius); b) dans l'exercice de cette prérogative unique elle a été *vierge*²².

3. Mais il nous faut maintenant analyser plus attentivement ce que nous avons observé en A, a' du texte structuré: le rapprochement remarquable entre "le *Théologien* Jean" et "la *Theotókos vierge*, la sainte Marie". Pourquoi la lettre synodale parle-t-elle ici de Jean? Une enquête serait à faire pour voir s'il y a d'autres exemples d'un tel rapprochement entre Jean et Marie, dans ce qu'on a écrit, à l'époque du Concile, sur la crise nestorienne. A ce qu'il semble, le cas présent est exceptionnel²³. Et cependant, dans notre texte, ce rapprochement est normal: d'après l'analyse que nous avons faite, les deux sujets – Jean et Marie – sont accompagnés du verbe "étaient arrivés", en parallélisme avec ce qui avait été dit pour Nestorius ("après être arrivé"). Nous sommes donc ici sur le terrain des faits, tels qu'ils ont été rappelés dans le texte conciliaire: ceux qui "étaient arrivés" jadis à Éphèse, c'étaient "le Théologien Jean" et "la Theotókos Vierge". L'intérêt principal des Pères était néanmoins plus théologique qu'historique, puisque le titre qui précède le nom de Jean n'est pas "l'Apôtre" ou "l'Évangéliste", ou quelque autre du même genre, mais: "le Théologien". Qu'il suffise ici de rappeler l'extraordinaire importance qu'avait prise chez les Pères ce titre de "Théologien" donné à Jean²⁴. Et puisque, dans notre texte, les épithètes qui précèdent les deux noms propres (Jean et Marie) sont d'une part "le

²¹ A vrai dire, le titre semble avoir été tout simplement "Marie"; on trouve aussi plusieurs fois "la Sainte Marie". Mais on comprend très bien que, dans un cas exceptionnel, à savoir dans la lettre presque triomphante à son église d'Alexandrie, où il racontait les événements de cette mémorable journée, Cyrille ait même spontanément, en cette occasion, désigné l'église du Concile comme l'église de la Theotókos (MANSI, IV, 1241 D).

²² Le groupe *θεοτόκος παρθένος* que nous avons dans la lettre revient plusieurs fois chez les Pères; cf. p. ex. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* 29,4 (SC 250, 186); voir aussi LAMPE, *Patr. greek Lex.*, 640.

²³ Dans la longue série de textes cités par LAMPE (*loc. cit.*), nous n'avons trouvé aucun exemple.

²⁴ Cf. à ce sujet quelques indications dans notre article "Il discepolo che Gesù amava", in *Atti del I Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* [5-7 mai 1990], a cura di L. Padovese, Roma 1991, 33-55 (voir p. 38-39: "Il teologo").

Théologien" et d'autre part "la Mère de Dieu, Vierge", l'idée s'impose pour ainsi dire que, pour l'auteur de la lettre synodale, il faut mettre un lien entre les deux : autrement dit, c'est dans la *théologie de Jean* qu'il faut chercher le vrai sens de ces deux prérogatives de *Marie*.

Cette interprétation semble solidement fondée. Le titre "*Mère de Dieu*" donné ici à Marie se réfère évidemment au mystère de l'Incarnation ; or Jean, plus que tout autre, a été le *théologien* de l'Incarnation. Rappelons aussi que, dans le iv^e évangile, Marie n'est nulle part appelée par son nom : pour Jean, elle est toujours "la mère de Jésus" ; mais Jésus lui-même est pour lui "le Fils de Dieu, le *Fils unique* du Père". Ces données, prises ensemble, permettent encore de préciser, et de dire que, pour Jean, Marie est la Mère du Verbe incarné (cf. Jn 1,14) ; et puisque, pour l'auteur du prologue, "le Verbe était *Dieu*" (1,1), il était dans la logique de toutes ces données de conclure que "la mère de Jésus", pour Jean, était "la mère du Fils de Dieu", et donc aussi, en définitive, "la Mère de Dieu"²⁵.

Un raisonnement analogue peut se faire pour le rapprochement entre le titre "le Théologien" donné à Jean dans la lettre synodale et le second titre qui y est attribué à Marie, celui de "*Vierge*". Nous nous référons ici à diverses études publiées ces dernières années au sujet du v. 13 du prologue johannique²⁶. Si le verbe de ce verset, comme il est très probable, doit se lire, non pas au pluriel ("sont nés"), mais au singulier ("il a été engendré"), il se réfère déjà à l'Incarnation du Verbe, dont parlera ouvertement le v. 14 ("le Verbe s'est fait chair"). Le verset précédent décrit alors les modalités concrètes de l'Incarnation, en excluant, par une triple négation, trois modalités qui accompagnent toute naissance ordinaire : "Il n'est *pas* né des sangs, *ni* d'un vouloir de chair *ni* d'un vouloir d'homme, mais de Dieu" (1,13). C'est ainsi que lisait déjà Tertullien, qui affirmait que la lecture au pluriel avait été introduite par les gnostiques ; et voici son commentaire : "C'est au singulier, comme s'appliquant au Seigneur, qu'il est écrit : 'Mais *il est né de Dieu*' ; à juste titre, en tant que *Verbe de Dieu*"²⁷.

On voit tout ce que cette lecture implique : nous avons là une claire indication de la *conception virginale* (et même de la naissance virginale) de Jésus. Bref, "la mère de Jésus", pour saint Jean "est *vierge et mère* en même temps. C'est donc à bon droit

²⁵ C'est à peu près le même raisonnement qui est fait dans le texte de la définition du Concile d'Éphèse citée plus haut p. 231.

²⁶ Qu'il suffise de renvoyer ici à ce que nous avons écrit dans notre ouvrage *Marie dans le mystère de l'Alliance* (Coll. Jésus et Jésus-Christ, 34), Desclée, Paris 1988, ch. III : "La conception virginale de Jésus selon saint Jean" (p. 99-150) ; on y trouvera de plus amples références bibliographiques.

²⁷ TERTULLIEN, *De Carne Christi*, 19, 1-2 (CCL 2, 907).

que Marie est vénérée comme mère virginale du Fils de Dieu. Ces deux aspects du mystère de Marie – sa *malernité divine* et sa *virginité* – sont inséparables”²⁸.

Si on revient maintenant à la formule de la lettre synodale du Concile d'Éphèse (en A, a'), on ne peut qu'être frappé par la grande convergence entre la doctrine conciliaire et ce qu'enseignait déjà de manière plus voilée “le Théologien Jean” : d'après la lettre, “la sainte Marie” était “la Mère de Dieu, Vierge” ; et le rejet de ce titre *Theotókos* constituait précisément “l'hérésie impie” de Nestorius (a, a', dans la structure). Deux autres petits faits littéraires, dans ce premier paragraphe de la lettre, prennent alors tout leur sens : d'une part (au niveau horizontal de a') le rapprochement inhabituel entre “le *Théologien* Jean” et “la *Theotókos* Vierge”, comme pour laisser entendre que cet enseignement sur Marie était déjà celui de Jean ; d'autre part, le contraste vertical (entre a et a', au début des deux lignes), entre “Nestorius” et “le Théologien Jean” : ce que Nestorius rejetait avait été enseigné par Jean.

On saisit maintenant toute l'importance et toute la portée symbolique que devait prendre, aux yeux des Pères du Concile, le fait historique que Nestorius “*était arrivé*”, dans le pays des Éphésiens, précisément là où *étaient arrivés*” avant lui Jean et Marie. La similitude frappante des deux faits *extérieurs* (leur venue à Éphèse) n'en mettait que mieux en lumière le contraste total entre leur “sens *intérieur*” ; Jean et Marie naguère, Nestorius aujourd'hui, représentaient vraiment deux pôles opposés : celui de la foi chrétienne et celui du rejet de la foi.

CONCLUSION

Terminons par une remarque d'ordre méthodologique. La lettre du Concile d'Éphèse à l'église de Constantinople a suscité depuis des siècles un vif intérêt, parce qu'elle était le document le plus ancien pour attester la présence de Jean et de Marie à Éphèse. Le problème était que dans la proposition qui parle de Jean et de Marie le verbe manquait, ce qui a provoqué des discussions sans fin. D'après la lecture que nous espérons avoir assurée, c'est de la *venue* de Jean et de Marie qu'il s'agit. Nous sommes donc là au plan de l'histoire. Mais puisque cette “venue” déjà ancienne est confrontée ici avec une “venue” toute récente, celle de l'hérétique Nestorius, il faut conclure que l'intérêt primordial qui guidait le rédacteur de la lettre n'était pas celui de l'information historique, mais celui de la portée théologique des faits ; du niveau de l'histoire on passe à celui du sens, du symbole : de la confrontation du fait récent avec un fait ancien se dégage par contraste un sens théologique.

²⁸ Cf. *Marie dans le mystère de l'Alliance*, 145.

La venue de Marie à Éphèse

En définitive, le processus qui est suivi dans ce texte est celui qui était courant à l'époque des Pères : après avoir assuré la *fundamentum historiae*, on cherchait à en dégager le sens spirituel²⁹.

²⁹ Il est assez remarquable que L. Duchesne, historien très critique, mais qui s'est aussi intéressé aux origines du culte chrétien, ait cherché d'une manière semblable à expliquer ce qu'il appelle une « énigme » : le nom « Marie » donné à l'église d'Éphèse et le rapprochement de Jean et de Marie dans le texte du Concile : « On pourrait songer à une conception mystique, à une sorte de syzygie de Jean et de Marie, dans laquelle le souvenir de la mère du Christ et celui de l'église d'Éphèse se compénétreraient mutuellement. L'église d'Éphèse, tout comme Marie, avait été confiée à l'apôtre Jean. Jean et Marie, l'apôtre patron et la chrétienté éphésienne, le sanctuaire apostolique et la cathédrale d'Éphèse : la symétrie va des personnes historiques aux situations religieuses, de celle-ci aux édifices qui les symbolisent », *Histoire ancienne de l'Église*, III, Paris 1910, 349, n. 3. Mais après ce songe quelque peu idyllique, l'historien reprend ses droits ; il poursuit : « S'il y avait, en dehors de ce vocable (Marie), une tradition quelconque sur le séjour de Marie à Éphèse (...), on pourrait y rattacher l'explication (la sienne) de cette énigme. Malheureusement, il n'y a rien... ». Est-ce bien vrai ? C'est précisément parce que, d'après lui, « il n'y a rien », que sa conception « mystique » d'une sorte de « syzygie (!) de Jean et de Marie » a plutôt l'air d'être *mythique*. Mais ici, Mgr Duchesne a tort ; il y avait une tradition (qu'il ne connaissait pas encore) : le souvenir d'un *fait historique*, la *venue* de Jean et de Marie « dans le pays des Éphésiens », venue qui était semblable à une autre *venue*, qui aurait lieu beaucoup plus tard, celle de Nestorius, elle aussi « dans le pays des Éphésiens », pour le Concile de 431 (autre *fait historique*, absolument certain, dont Duchesne ne souffle mot) : mais c'est le rapprochement de ces deux *événements* qui les transforme en *symboles*, et qui leur donne un sens spirituel. Les deux basiliques voisines rappelaient par ailleurs cette venue de Jean et de Marie, et cette proximité des sanctuaires symbolisait l'étroite relation des personnes.