



**HAL**  
open science

## Baptême et communion des jeunes enfants : la Lettre de Jean d'Antioche à Théodore d'Éphèse (998/999)

Vassa Kontouma-Conticello

► **To cite this version:**

Vassa Kontouma-Conticello. Baptême et communion des jeunes enfants : la Lettre de Jean d'Antioche à Théodore d'Éphèse (998/999). *Revue des études byzantines*, 2011, 69, pp.185-204. 10.3406/rebyz.2011.4933 . hal-01633347

**HAL Id: hal-01633347**

**<https://ephe.hal.science/hal-01633347>**

Submitted on 17 Nov 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

BAPTÊME ET COMMUNION  
DES JEUNES ENFANTS :  
LA LETTRE DE JEAN D'ANTIOCHE  
À THÉODORE D'ÉPHÈSE (998/999)

Vassa KONTOUMA

Si les sources les plus anciennes établissent que le baptême et la communion étaient pratiqués dès les premiers temps de l'Église, elles ne donnent aucune indication au sujet de l'accès des enfants à ces deux sacrements. Seul un passage du livre des *Actes* témoigne indirectement en ce sens<sup>1</sup>. Cependant, dès le 2<sup>e</sup> siècle, la cérémonie qui inclut les trois « sacrements d'initiation », à savoir le baptême, la chrismation et la communion, semble également destinée aussi bien aux adultes qu'aux enfants<sup>2</sup>. Du 3<sup>e</sup> au 5<sup>e</sup> siècle, les Pères de l'Église, grecs ou latins, défendent cette pratique contre l'usage inverse, qui consiste à différer le baptême jusqu'à l'article de la mort. Ses fondements théologiques sont posés par Irénée de Lyon, Cyprien de Carthage, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Augustin d'Hippone, Léon I<sup>er</sup> ou Gennade de Marseille<sup>3</sup>. D'ailleurs, les non-chalcédoniens ne sont pas en reste : arméniens, coptes, jacobites l'admettent également<sup>4</sup>. Au 6<sup>e</sup> siècle, la généralisation du baptême et de la communion des enfants trouve un écho dans la liturgie, comme en témoigne explicitement le Pseudo-Denys<sup>5</sup>. Enfin, au 8<sup>e</sup> siècle, l'*Euchologe* y fait allusion<sup>6</sup>.

1. Ac 16, 33 relate le baptême conféré par Paul à son geôlier et à « toute sa maisonnée » : καὶ ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες. Un exemple similaire est donné par 1 Co 1, 16 : ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανῶ οἶκον. Sur le « baptême des maisons », voir J. JÉRÉMIAΣ, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Paris 1967, p. 25-30.

2. Sur l'histoire du rite baptismal, voir la synthèse de M. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville MN 1999, 2007<sup>2</sup>.

3. Cf. JÉRÉMIAΣ, *Le baptême des enfants*, p. 13-22 et 119-132 ; N. MAKAR, Infant Baptism and the Participation of Infants in the Eucharist, from Apostolic Times to the Sixth Century, in J. GETCHA, A. LOSSKY (éd.), *Θυσία αἰνέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, Paris 2005, p. 187-206, qui rassemble les principales citations patristiques relatives à cette pratique.

4. MAKAR, *Infant Baptism*, p. 200-202.

5. *De ecclesiastica hierarchia*, 7, 11, éd. G. HEIL-A. M. RITTER, *Corpus Dionysiacum*, II (PTS 36), Berlin-New York 1991, p. 130-132. Ce texte est fondamental pour la doctrine sacramentaire grecque.

6. S. PARENTI-E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia 80), Rome 2000<sup>2</sup>, p. 106, retiennent l'expression ἢ ὁ ἀνάδοχος αὐτοῦ.

Les 9<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> siècles sont particulièrement intéressants pour notre propos. En Orient, la christianisation des peuples slaves réactualise le baptême des adultes. Elle est accompagnée d'une vaste opération de catéchisation et de traduction des livres liturgiques, dont l'*Euchologe*<sup>7</sup>. En 988, le baptême du prince Vladimir, suivi de la destruction de l'idole de Péroune et de la conversion de la Rus', frappe les esprits<sup>8</sup>. Dans la même période, la liturgie occidentale connaît une importante mutation, amorcée dès les premières années du 9<sup>e</sup> siècle. En effet, en 811-812, Charlemagne lance une enquête sur les rites du baptême auprès de l'épiscopat de son empire<sup>9</sup>. Les réponses, enrichies de florilèges patristiques, proposent une réflexion renouvelée sur les sacrements conférés aux enfants: même non raisonnant et par là même incapable de bénéficier d'une catéchèse, l'enfant doit être sauvé par le baptême, dès que possible. De nombreux commentaires s'attachent alors à définir la place et l'importance des exorcismes préalables, ainsi que l'âge de réception des sacrements<sup>10</sup>. Aboutissement de ce courant, le *Pontifical romano-germanique*, composé à Mayence et introduit à Rome en 963, contient un office baptismal spécifiquement destiné aux jeunes enfants<sup>11</sup>.

Cette mutation affecte également les relations gréco-latines. Ainsi l'un des griefs énoncés par les Latins, en 1054, concerne l'âge des enfants au baptême: les Grecs respectent «à tel point la purification charnelle des Juifs qu'ils s'opposent à ce que les nouveau-nés mourants soient baptisés avant

L'explicitation εἰ ἔστιν ὁ βαπτίζόμενος βάρβαρος ἢ παιδίον n'est présente que dans J. GOAR, *Euchologion sive rituale graecorum*, Venise 1730<sup>2</sup>, p. 277. Sur le rite du baptême dans l'*Euchologe*, voir P. TREMPÉLAS, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, Athènes 1950, p. 259-403 (avec introduction très détaillée); M. ARRANZ, *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, 5, *OCP* 50, 1984, p. 372-397.

7. Malheureusement, la partie relative au rite du baptême est perdue dans le plus ancien *Euchologe* slave connu, le *Sinaiticus sl.* 37 (10<sup>e</sup>-11<sup>e</sup> s.): cf. M. ARRANZ, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï, Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius* (OCA 231), Rome 1988, p. 15-74. Pour la période postérieure, on consultera aussi M. ARRANZ, *Catecumenado y bautismo bizantino en tiempos de Vladimir*, *OCP* 54, 1988, p. 277-308 (les informations sur le baptême des enfants, p. 285-286, sont à nuancer à la lumière du texte édité ici).

8. Cf. L. PARIS, *La Chronique de Nestor*, I, Paris 1834, p. 132-135, en particulier p. 135: «Vladimir, accompagné des prêtres, de la tsarine et de ceux de Kherson, se rendirent au Dniéper, où vint aussi une foule innombrable d'hommes qui entrèrent dans l'eau, les uns jusqu'au cou, les autres jusqu'à la poitrine. Les enfans, restés sur la rive, furent couverts d'eau; ceux-ci étaient plongés dans le fleuve, d'autres nageaient ça et là, tandis que les prêtres lisaient les prières. Et cela formait un spectacle grandement curieux et beau à voir». Sur cet événement, voir V. VODOFF, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir (988) et ses conséquences (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Paris 1988.

9. *PL* 99, 892; éd. critique par F. WIEGAND, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe. Ein Beitrag zur Geschichte der Taufliturgie im Zeitalter Karls des Grossen*, Leipzig 1899, p. 23-25; voir aussi p. 1-10.

10. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, ch. 6; M. RUBELLIN, *Entrée dans la vie, entrée dans la chrétienté, entrée dans la société. Autour du baptême à l'époque carolingienne, Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Nancy 1981, p. 31-51.

11. Cet office est édité par C. VOGEL-R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le texte*, II, Cité du Vatican 1963, p. 155-165 (= CVII). Sur la diffusion du Pontifical: *ibidem*, III, Cité du Vatican 1972, p. 44-55.

leur huitième jour»<sup>12</sup>. Malgré cela, il arrive souvent, après 1204, que des Occidentaux installés au Levant baptisent leurs enfants selon le rite grec, en raison du manque d'effectifs du clergé latin<sup>13</sup>. La coexistence est difficile et entraîne même une altération ponctuelle de l'*Euchologe*<sup>14</sup>. Mais c'est le 4<sup>e</sup> concile du Latran (1215-1216) qui creuse définitivement le fossé entre les deux rites, en dissociant les sacrements de l'initiation chrétienne<sup>15</sup>. En 1232, la dispute sur la validité de la formule baptismale grecque marque le point culminant du conflit<sup>16</sup>. Le concile de Lyon II (1274) ouvre une ère nouvelle pour la théologie sacramentaire : Grecs et Latins y admettent pour la première fois l'existence de sept sacrements<sup>17</sup>. Le « septénaire » s'imposera progressivement jusqu'à l'époque de la confessionnalisation, où il passera pour acquis dans les deux camps face aux thèses de la Réforme<sup>18</sup>.

La pratique du baptême et de la communion des jeunes enfants n'a pas toujours fait l'unanimité en Occident. De Tertullien<sup>19</sup> à Karl Barth<sup>20</sup>, en pas-

12. C. WEISS, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig-Marbourg 1861, p. 163 : ὡς οἱ Ναζαρηνοὶ τὸν σαρκικὸν τῶν Ἰουδαίων καθαρισμὸν ἐπὶ τοσοῦτον τηροῦσιν, ὥστε τὰ βρέφη τὰ θνήσκοντα πρὸ τῆς ὀγδοῆς ἡμέρας ἀπὸ τῆς γεννήσεως βαπτίζεσθαι ἀντιλέγειν. Sur la question de la purification et du baptême des enfants avant le huitième jour, voir TREMPÉLAS, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, p. 258-268.

13. A. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur* (Collection de l'École française de Rome 420), Rome 2009, p. 534.

14. GOAR, *Euchologion*, p. 291 (variae lectiones : e), fait état d'une altération de ce type dans un *Euchologe* du 13<sup>e</sup> siècle : ὦ δεῖνα, ἐγὼ σὲ βαπτίζω εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς. De telles altérations seraient toutefois antérieures à 1204 : elles auraient été introduites dans des *Euchologes* grecs d'Italie du Sud. Cf. A. STRITTMATTER, *Liturgical latinisms in a Twelfth Century Greek Euchology*, *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, Città del Vaticano 1946, p. 41-64.

15. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, p. 247-266 ; P. DE CLERCK, La confirmation au long du premier millénaire : la fracture de l'initiation chrétienne, in C. BRAGA (éd.), *Chrismation et confirmation. Questions autour d'un rite post-baptismal* (Ephemerides liturgicae. Subsidia 148), Rome 2009, p. 61-74. Ajoutons que Latran IV condamne explicitement les Grecs qui rebaptisent ceux qui auraient été baptisés par des Latins : cf. H. DENZINGER, *Symbolos et définitions de la foi catholique*, 38<sup>e</sup> éd., Paris 1997, p. 296-297.

16. Cf. C. GIANNELLI, Un documento sconosciuto della polemica tra Greci et Latini intorno alla formula battesimale, *OCF* 10, 1944, p. 150-167, réimpr. *RSDN* 10, 1963 ; J. HOECKR. LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der Ost-Westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II.* (Studia patristica et byzantina 2), Ettal 1965, p. 63-67 ; PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale*, p. 532-534 ; G. AVVAKUMOV, *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin 2002, p. 199-217.

17. Voir la *Profession de foi* de Michel VIII Paléologue conservée en latin : DENZINGER, *Symbolos*, p. 312-313. Malgré le rejet de l'Union de Lyon et des thèses énoncées par Michel VIII, l'Église grecque maintint la doctrine des sept sacrements. Plus tard, celle-ci fut défendue par des auteurs antilatins tels que Joseph Bryennios et Syméon de Thessalonique : cf. P. TREMPÉLAS, *Δογματική τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*, III, Athènes 1979<sup>2</sup>, p. 58-63.

18. TREMPÉLAS, *Δογματική*, III, p. 62 n. 15.

19. TERTULLIEN, *De baptismo*, 18, éd. F. REFOULÉ (SC 35), Paris 1952, p. 91-92. Cf. JÉRÉMIA, *Le baptême des enfants*, p. 113-117.

20. K. BARTH, *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (Die kirchliche Dogmatik, IV, 4)*, Zurich 1967.

sant par Pélage<sup>21</sup> et Pierre de Bruys<sup>22</sup>, elle a eu de nombreux détracteurs. Ceux-ci ont fondé leurs critiques sur un double constat : l'absence de cet usage dans les Évangiles, l'impossibilité pour l'enfant baptisé d'adhérer consciemment à la foi de l'Église. En Orient, en revanche, un tel débat semble avoir été quasiment inconnu. Quasiment, car le document que nous présentons et éditons ci-dessous révèle une réalité plus mitigée.

La *Lettre de Jean d'Antioche à Théodore d'Éphèse sur le baptême et la communion des jeunes enfants* nous est parvenue grâce à un seul témoin, le *Parisinus gr.* 1304, qui contient plusieurs textes partiellement édités ou inédits. Signalée en 1638 par Léon Allatios<sup>23</sup> et en 1898 par Henri Omont<sup>24</sup>, cette lettre fut attribuée à Jean V l'Oxite (1088/89-1100) par Louis Petit, en 1924<sup>25</sup>. En 1933, à travers une étude minutieuse, Venance Grumel établit toutefois qu'elle était due à l'un des prédécesseurs de l'Oxite sur le siège d'Antioche, Jean III Politès (996-1021)<sup>26</sup>. Puis, la *Lettre* retomba dans l'oubli. Je l'ai remarquée pour ma part il y a un an, au cours de mes recherches sur l'activité hagiographique de ce patriarche<sup>27</sup>.

#### 1. – AUTEUR, DESTINATAIRE, DATE DE RÉDACTION

Le titre du document, à savoir *Ἐπιστολή πεμφθεῖσα παρὰ Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας πρὸς τὸν ὀσιώτατον ἐπίσκοπον Θεόδωρον Ἐφέσου*, énonce clairement les noms de l'auteur et du destinataire de la *Lettre*, ce qui a permis à Grumel de procéder à leur identification à travers la confrontation de leurs dates d'épiscopat respectives. Nous savons en effet, grâce au témoignage de Yahya-Ibn-Sa'ïd, que Jean III Politès fut patriarche d'Antioche de 996 à 1021<sup>28</sup>. Quant à Théodore II d'Éphèse, il a laissé sa trace sur deux inscriptions datables, l'une de 1014<sup>29</sup>, l'autre de 1018/19<sup>30</sup>. Il a de surcroît

21. AUGUSTIN, *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 17.19 : PL 44, 394. Cf. MAKAR, *Infant Baptism*, p. 203-205.

22. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos hereticos*, éd. J. FEARNs (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 10), Turnhout 1968, p. 4 et 11-88.

23. L. ALLATIUS, *De aetate, et interstitiis in collatione Ordinum etiam apud Graecos servandis*, Rome 1638, p. 215.

24. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, I, Paris 1898, p. 294.

25. L. PETIT, *Jean d'Antioche*, DTC 8, 1924, col. 751-752, qui se contente de signaler la *Lettre* parmi les écrits de Jean l'Oxite, sans discuter cette attribution.

26. V. GRUMEL, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean (XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles)*, EO 32, 1933, p. 281-283.

27. V. KONTOUMA, *Jean III d'Antioche (996-1021) et la Vie de Jean Damascène (BHG 884)*, REB 68, 2010, p. 127-147.

28. I. KRATCHKOVSKY-A. VASILIEV (éd.), *Histoire de Yahya-Ibn-Sa'ïd d'Antioche, continuateur de Sa'ïd-Ibn-Bitriq*, PO 18, p. 445. Sur la vie de ce patriarche et la bibliographie relative à celui-ci, voir en dernier lieu KONTOUMA, *Jean III d'Antioche*, p. 132-137.

29. H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris 1922, p. 42, n° 115 bis. Comme l'inscription mentionne le règne de Basile et Constantin, le patriarcat de Serge et le mois de mai de la 12<sup>e</sup> indiction, Grumel établit que deux dates sont possibles : 999 et 1014. Il considère en effet que Serge II est élu au siège de Constantinople en 998.

ordonné un évêque de Téos entre 984 et 989<sup>31</sup>. Son épiscopat a donc duré plus de trente ans (984/9-après 1018/19), ce qui « n'est point une chose exorbitante », selon Grumel<sup>32</sup>.

Partant de ces limites chronologiques, l'échange épistolaire de Jean et Théodore doit être situé entre 996 et 1019, dans la période où tous deux occupaient leurs sièges respectifs. Grumel pense cependant que « c'est vraisemblablement avant d'être patriarche que Jean III adressa ses *Responsa de baptismo* à Théodore d'Éphèse »<sup>33</sup>. En effet, avant 996, Jean était chartophylax de la Grande Église<sup>34</sup> : il relevait de sa charge de répondre « aux consultations canoniques provenant de partout, et dont le caractère n'exigeait point un examen synodal »<sup>35</sup>. Bien que nous suivions Grumel dans les grandes lignes de son raisonnement, il nous semble nécessaire d'apporter un correctif à ses conclusions, du moins en ce qui concerne la datation et les circonstances de rédaction de la *Lettre*.

Deux réalités propres au fonctionnement administratif de l'Église byzantine doivent d'abord être rappelées. La première concerne les limites juridictionnelles des patriarcats. Plus précisément, dans le cas qui nous intéresse ici, un évêque d'Éphèse n'a pas à consulter un patriarche d'Antioche : il dépend de la juridiction du patriarche de Constantinople. La seconde concerne les prérogatives du chartophylax de la Grande Église. En effet, s'il est responsable de la correspondance du patriarche, il ne peut en aucune façon répondre en son nom propre à une consultation canonique : les ἀποκρίσεις qu'il rédige portent le sceau du patriarche et sont placées sous l'autorité de celui-ci. Faut-il alors penser que la *Lettre* ne constitue pas un document officiel, mais une pièce de correspondance privée ?

Considérons plus précisément les premières années du patriarcat de Jean III. Comme nous avons eu l'occasion de le montrer ailleurs, le chaos qui règne en Syrie en 996 ne lui permet pas de se rendre à Antioche au moment de sa nomination : il n'y arrive qu'en 999. Il semble ainsi y être le 20 septembre 999, en compagnie de Basile II<sup>36</sup>. De 996 à 999, Jean III est donc présent à Constantinople, non comme chartophylax de la Grande Église, mais en qualité de patriarche d'Antioche. Or le patriarche Sisinius II décède à ce moment-là, le 24 août 998, et le siège de Constantinople reste vacant<sup>37</sup>. Dans cette courte période, le plus haut dignitaire ecclésiastique présent dans la

V. LAURENT, La chronologie des patriarches de Constantinople de 996 à 1111, *EO* 35, 1936, p. 73-74, a cependant montré qu'une longue vacance a suivi la mort de Sisinius II (24 août 998) et que Serge n'a accédé au trône patriarcal qu'en juin ou juillet 1001. Par conséquent, seule la date de 1014 peut être retenue.

30. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions*, p. 42-43, n° 115 ter : a.m. 6527.

31. GRUMEL, Les patriarches grecs d'Antioche, p. 282-283.

32. *Ibidem*, p. 283.

33. *Ibidem*, p. 282.

34. KONTOUMA, Jean III d'Antioche, p. 133-134.

35. GRUMEL, Les patriarches grecs d'Antioche, p. 282.

36. KONTOUMA, Jean III d'Antioche, p. 134-135.

37. LAURENT, La chronologie des patriarches de Constantinople, p. 71-74.

capitale semble être Jean III d'Antioche : c'est à lui, en tout cas, que s'adresse Théodore (ἐρωτήσαντα αὐτόν: 1. 3), c'est lui aussi qui répond, de bonne grâce, à l'évêque d'Éphèse. Il s'autorise ainsi à signer un document de caractère canonique relevant du patriarcat de Constantinople, qu'il a rédigé en vertu de ses compétences d'ancien chartophylax. Dans ce contexte particulier, la rédaction de la *Lettre* peut être datée avec une relative précision : entre le 24 août 998 (mort de Sisinius II de Constantinople) et l'été 999 (départ probable de Jean III pour Antioche). Comme nous allons le voir, le contenu de la *Lettre* et le ton adopté par son auteur confirment le caractère officiel du document.

## 2. – MOTIF ET CONTENU DE L'ÉCHANGE ÉPISTOLAIRE

De toute évidence, la *Lettre de Jean d'Antioche à Théodore d'Éphèse* appartient au genre des ἐρωταποκρίσεις canoniques ou *responsa*<sup>38</sup>. Elle est cependant restée hors du corpus canonique de l'Église orthodoxe, tel que le présente notamment l'édition de Rhallès et Potlès<sup>39</sup>. Dans l'état actuel de la recherche, il est impossible de la situer au sein d'une discussion théologique connue. Aussi faut-il la considérer comme la seule source témoignant de l'existence, au siège métropolitain d'Éphèse, à la fin du 10<sup>e</sup> siècle, d'une querelle sur l'accès des jeunes enfants aux sacrements.

La lettre envoyée par Théodore à Constantinople n'a pas été conservée. Nous en devinons cependant la teneur dans le résumé malhabile qui tient lieu de question. Théodore aurait ainsi soulevé plusieurs problèmes : le baptême et la communion des jeunes enfants sont-ils agréables à Dieu ? Le fait qu'ils ne soient pas conscients de recevoir des sacrements et le fait qu'ils ne puissent pas abjurer Satan personnellement lors de l'exorcisme préalable leur sont-ils préjudiciables ? Théodore rappelait par ailleurs que ces usages n'avaient pas été validés par l'enseignement du Seigneur dans les Évangiles.

Le métropolitain d'Éphèse n'avait sans doute pas eu l'audace de parler en son propre nom. Il avait exposé ces questions comme émanant de son entourage. Mais Jean III n'était pas dupe. Pour lui, Théodore s'était associé d'une façon ou d'une autre à ces « faux docteurs ». Le patriarche en avait d'ailleurs pris conscience graduellement, au fil de sa réponse, et son ton s'était progressivement durci : οὔτε σὺ οὔτε οἱ περὶ σὲ εἰς τοῦτο κλίνειν ὅσα ὀφείλετε (I. 11-12); τολμηρόν μοι δοκεῖ [...] κωλύειν ὑμᾶς ταῦτα τοῦ μέτοχα

38. Sur les ἐρωταποκρίσεις canoniques aux 10<sup>e</sup>-12<sup>e</sup> siècles, voir I. KONIDARIS, *The Ubiquity of Canon Law*, dans A. LAIOU-D. SIMON, *Law and Society in Byzantium, 9th-12th Centuries*, Washington DC 1994, p. 138-139. Voir aussi V. LAURENT, *Réponses canoniques inédites du patriarcat byzantin*, *EO* 34, 1935, p. 297-315.

39. Une comparaison peut être faite entre la *Lettre* et les documents présentés par G. RHALLÈS-M. POTLÈS, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, V, Athènes 1855, p. 341-454. Sur l'histoire et les circonstances de la constitution du corpus canonique orthodoxe, voir E. DELÉDÈMOS, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν νέαν ἔκδοσιν Γ. Ράλλη καὶ Μ. Ποτλή, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Thessalonique 2002.

γίνεσθαι (l. 53-55); μηδὲν πλέον ζῆτει, μηδὲ πολυπραγμόνει ὅστις εἶ (l. 64). Il avait même achevé sa *Lettre* par une menace: ὅστις ἐκκλησιαστικὴν μακρὰν παράδοσιν παρασαλεύσει σπουδάσει [...], οὐδὲ μαρτυρίου αἶμα τοῦτον ὠφελήσειεν (l. 65-67). Certainement, quels qu'aient été les « faux docteurs » désignés par la *Lettre*, ils n'étaient pas extérieurs à l'Église: ils étaient τινες τῶν ἡμετέρων (l. 8), des fidèles ou des clercs de la métropole d'Éphèse. Théodore en était responsable.

La rapidité avec laquelle la réponse a été rédigée est trahie par cette prise de conscience progressive. Mais elle apparaît aussi dans les nombreuses citations scripturaires, souvent approximatives, que Jean donne de mémoire<sup>40</sup>. Cependant, l'argumentation est riche et bien menée. Elle révèle la maturité intellectuelle et le savoir-faire de l'ancien chartophylax. Tout d'abord, Jean aborde un point de nature canonique: la question est illégitime, les conciles ayant tacitement statué en faveur du baptême et de la communion des jeunes enfants. Suit une intéressante discussion sur la tradition non écrite de l'Église, qui se fonde, sans le citer, sur Jean Damascène<sup>41</sup>. Cette tradition commande par ailleurs que l'accès des enfants aux sacrements se fasse « au plus vite » (ἡ κατεπίγουσα: l. 27). Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze en sont les garants<sup>42</sup>. Quant à la conscience que les enfants ont des sacrements, elle est indifférente du point de vue de la grâce divine.

Jean s'attache ensuite à répondre aux apories relatives à l'enseignement du Christ, qui n'aurait pas « été baptisé de cette façon » et n'aurait pas « légiféré en ce sens », en rappelant les épisodes de sa circoncision et de son entrée dans le temple, ainsi que les nombreux témoignages de son amour pour les petits enfants. Sur ce point, sa touche personnelle est double. D'une part, son allusion à la légende d'Ignace renvoie à l'activité hagiographique de son époque: c'est en effet Syméon Métaphraste qui a « officialisé » cette légende<sup>43</sup>. Toutefois, l'allusion dépasse cette référence. Car Jean III Politès ne semble pas avoir oublié qu'Ignace le Théophore occupa le siège d'Antioche aux premiers temps de l'Église et qu'une de ses lettres traitant de l'eucharistie fut justement adressée à la communauté d'Éphèse. Belle occasion, pour le

40. De même, Jean d'Antioche se trompe de référence lorsqu'il cite Jean Chrysostome (l. 67-68): le passage qu'il cite n'est pas tiré du *Commentaire des Actes*, mais du *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens* (PG 62, 85<sup>40</sup>).

41. JEAN DAMASCÈNE, *De la foi orthodoxe*, 89, éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II (PTS 12), Berlin-New York 1973, p. 208.

42. Le terme κατεπίγων est utilisé par BASILE DE CÉSARÉE, *Exhortation sur le saint baptême*, PG 31, 441<sup>c</sup>. L'idée est également présente dans GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 40, Sur le saint baptême*, 17, éd. C. MORESCHINI (SC 358), p. 232-234.

43. La légende selon laquelle Ignace d'Antioche est l'enfant désigné par le Christ, en référence à Mt 18, 3-5, est attestée en Orient au milieu du 9<sup>e</sup> siècle. ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, *Synodus octava generalis*, I, PL 129, 42<sup>d</sup>, en fait état en 870: « Tradunt Graeci quod parvulus quem Dominus advocatum statuit in medio, dicens [...], iste Ignatius fuit ». Mais c'est SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Martyre de saint Ignace le Théophore*, 1, qui officialise cette légende un siècle plus tard: PG 114, 1269<sup>a</sup>; F. DIEKAMP, *Patres apostolici*, II, Tubingen 1913, p. 383. Sur les relations de Jean d'Antioche avec le milieu métaphrastique, cf. KONTOUMA, Jean III d'Antioche, p. 137-139.

patriarche lettré, de souligner discrètement les liens qui unissent son siège à celui de son correspondant Théodore, à un moment où il doit précisément donner suite à une consultation extérieure à sa juridiction<sup>44</sup>.

Une autre contribution de notre *Lettre* n'échappera pas au lecteur: elle relève de la théologie et concerne l'état de pureté des petits enfants. Selon Jean, qui insiste sur ce point, ils sont «exempts de toute méchanceté», «purs et étrangers aux souillures du monde», ils «gardent sans tache le baptême qu'ils ont reçu»<sup>45</sup>. Pour cette raison, leur participation aux sacrements ne doit pas être retardée: on notera qu'il s'agit là de l'argument inverse de celui qui est donné, à la même époque, par les théologiens occidentaux pour justifier le baptême *quod primum*, sans lequel l'enfant ne peut en aucun cas être sauvé<sup>46</sup>. Un tout dernier point doit enfin être signalé: en faisant allusion à la formule «sceau du Saint-Esprit» (τὴν θείαν σφραγίδα τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφερόμενα: l. 24), Jean renvoie à la chrismation, sans y voir cependant un sacrement distinct du baptême. Nous sommes bien au 10<sup>e</sup> siècle: comme nous l'avons vu plus haut, la dissociation de ces deux sacrements n'intervient, en Orient, qu'à partir du 13<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>.

Achevons cette lecture de la *Lettre* par quelques considérations sur son style, très simple, presque oral, un style qui peut étonner quand on a observé ailleurs les prouesses rhétoriques du patriarche d'Antioche<sup>48</sup>. Nous expliquons ce décalage par le fait que la *Lettre* est un document qui doit être compris de tous. Or l'ὀσιώτατος Théodore, évêque de province, ne semble pas être un lettré, ce qui est confirmé par la citation de Pv 9, 9, légèrement teintée d'ironie – δίδου σοφῶ ἀφορμὴν, καὶ σοφώτερος ἔσται (l. 60-61) – ou le plus brutal ὅστις εἶ (l. 64). Peu cultivé, pire, ignorant les enseignements de l'Église, Théodore ne jouit pas de la considération de Jean III. Maîtrisé et condescendant dans sa réponse, le patriarche a pourtant laissé passer une expression sophistiquée, que nous relevons uniquement dans un texte hagiographique de l'époque: πόρρωθεν τοῖς προφητικοῖς ὄμμασι θεασάμενος (l. 46)<sup>49</sup>. Elle confirme – si ceci est encore nécessaire – qu'il est bien le rédacteur de la *Lettre*.

44. Dans un même état d'esprit, Jean III aurait-il associé à sa *Lettre* un extrait de la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys, en l'intitulant Ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου πρὸς τινὰ ἐπίσκοπον Ἐφέσου, περὶ τελετῆς τοῦ βαπτίσματος τῶν βρεφῶν? Comme nous le verrons ci-dessous, un tel texte est présent dans le *Parisinus gr.* 1304, f. 30<sup>v</sup>-31. Voir aussi n. 62.

45. Il est difficile de comprendre si Jean parle d'une «sainteté naturelle» des enfants ou d'une sainteté acquise par un baptême non souillé de péchés ultérieurs, qui autorise la communion sans confession préalable. La solution du problème se trouve sans doute dans sa source, Grégoire de Nazianze: Νήπιον ἔστι σοι; Μὴ λαβέτω καιρὸν ἢ κακία, ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω, ἐξ ὄνυχων καθιερωθήτω τῷ πνεύματι [...]. Δὸς αὐτῷ τὴν Τριάδα, τὸ μέγα καὶ καλὸν φυλακτήριον (éd. C. MORESCHINI [SC 358], p. 232-234).

46. RUBELLIN, *Entrée dans la vie*, p. 37-38.

47. Voir également J. GETCHA, *La chrismation dans les Euchologes byzantins*, in BRAGA, *Chrismation et confirmation*, p. 39-48.

48. KONTOUMA, *Jean III d'Antioche*, p. 133.

49. Cf. A. BERGER, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Berlin-New York 2006, p. 578<sup>1073</sup>: εἶπεν Ἡσαΐας [...] πόρρωθεν βλέπων ὄμμασι προφητείας.

## 3. – TRADITION MANUSCRITE

L'omission de la *Lettre* par Rhallès et Potlès est sans doute imputable à la rareté de sa tradition manuscrite. En effet, à ce jour, la base de données numérique de l'IRHT (« Pinakes ») ne donne qu'un seul témoin pour notre texte, le *Parisinus gr.* 1304, déjà signalé par Omont et Petit. Pourtant, un second témoin doit avoir existé, du moins jusqu'à la fin du 17<sup>e</sup> siècle. En effet, Allatios n'avait probablement pas eu recours au *Parisinus* pour citer la *Lettre*<sup>50</sup>. Examinons à présent la question des manuscrits, en commençant par le *Parisinus*.

Issu de la bibliothèque du cardinal Niccolò Ridolfi (1501-1550), le *Parisinus gr.* 1304 arrive en France en 1558, pour enrichir la collection de Catherine de Médicis (1519-1589). À la mort de celle-ci, il est intégré à la Bibliothèque royale<sup>51</sup>. Il est alors présenté comme une *Collectio differentiae Graecorum et Latinorum*<sup>52</sup>, dans laquelle apparaît en premier lieu un traité sur le purgatoire. C'est sans doute la raison pour laquelle Omont l'a daté du 15<sup>e</sup> siècle, datation reprise sans discussion par Roncaglia<sup>53</sup>, puis par Hoeck et Loenertz<sup>54</sup>. Une récente étude a cependant montré que ce manuscrit était beaucoup plus ancien : son papier, occidental de facture italienne et non filigrané, est datable de 1280 environ<sup>55</sup>. De même, l'analyse paléographique que nous avons entreprise permet d'établir que son écriture présente les principales caractéristiques des manuscrits copiés en Terre d'Otrante, notamment au 13<sup>e</sup> siècle : lettres β, σ, ω partiellement remplies (aux seuls f. 7-21 et 24-27) ; abréviation du -ὄν final accentué en forme du signe « égal » ; opposition de petites lettres minuscules et de grosses lettres onciales, notamment le β, θ, φ, σ ; prédilection pour un α oncial particulier ; ω disproportionné et posé au-dessus de la lettre précédente lorsqu'il est en position finale ; groupe ω allongé avec σ oncial accolé<sup>56</sup>. Support et écriture concourent donc à situer la copie

50. On sait qu'Allatios entretenait des échanges avec les érudits français Jacques Goar et Jean Morin, qui auraient pu lui fournir une copie de certains folios du *Parisinus*. Cependant, leur rencontre à Rome eut lieu en 1640, soit deux ans après la publication de l'extrait de la *Lettre*. Ce décalage rend bien fragile l'hypothèse selon laquelle le scriptor aurait eu accès au texte du *Parisinus*. À ce propos, ainsi que sur la question de l'implication d'Allatios en faveur des rites grecs, voir K. HARTNUP, "On the Beliefs of the Greeks". *Leo Allatios and Popular Orthodoxy* (The Medieval Mediterranean 54), Leyde 2004, p. 58-64.

51. D. F. JACKSON, Unidentified Medicii-Regii Greek Codices, *Scriptorium* 54/1, 2000, p. 197-199.

52. *Ibidem*, p. 201.

53. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès métropolitain de Corfou et Barthélémy de l'Ordre franciscain* (Studi e testi Francescani 4), Rome 1953, p. 37.

54. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 99.

55. M.-Th. LE LÉANNEC-BAVAVÉAS, Les papiers non filigranés médiévaux dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale de France, *Scriptorium* 53/2, 1999, p. 309 et 313. Datation reprise par Ai. GALONÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης. Συμβολή στη μελέτη τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς τοῦ* (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 46), Thessalonique 2008, p. 393-394.

56. Cf. A. JACOB, Les écritures de Terre d'Otrante, dans *La Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, p. 269-281, description p. 276. Une photo du *Parisinus gr.* 1304, f. 4<sup>rv</sup>, est donnée par RONCAGLIA, *Georges Bardanès* (annexe) ; on trouvera plus bas la reproduction du f. 37.

du *Parisinus gr.* 1304 au 13<sup>e</sup> siècle, en Terre d'Otrante. Remarquons de surcroît que rien, dans son contenu, n'est postérieur à 1280. Bien au contraire : certains textes qu'il nous livre relèvent bien de la culture grecque de l'Italie du Sud, telle qu'elle était dans la première moitié du 13<sup>e</sup> siècle.

Concernant le contenu du *Parisinus*, nous distinguerons quatre unités principales<sup>57</sup> :

- I. Traités antilatins des années 1220-1236 (f. 1-28)<sup>58</sup>. Ces textes sont pour la plupart fragmentaires et copiés en désordre. On peut néanmoins identifier dans cet ensemble : Georges Bardanès, *Περὶ τοῦ πυρὸς καθαρτηρίου*, éd. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, p. 56-62. — Nectaire de Casole, *Τρία συντάγματα*, éd. A. ŠVECŮV, *Nikolaja Gidruntskago (Otranskago) igumena grečeskago monastyrja v Kazulach, tri zapisi o sobesědovanijach Grekov s Latinjanami po povodu raznostej v věřě i obyčajach cerkovnych*, Novgorod 1896 (parcellaire)<sup>59</sup>. — Idem, *Chapitres complémentaires* (inédits) : *Περὶ τῶν γενείων* (titre seul), *Σύνοψις περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, *Ἐρώτησις περὶ τοῦ ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας εἰσάγειν ἐν θυσιαστηρίῳ*<sup>60</sup>.
- II. Dossier de textes patristiques et byzantins sur des questions diverses, principalement liées aux rites grecs (f. 28<sup>v</sup>-40). On y trouve, entre autres : f. 28<sup>v</sup>-29<sup>v</sup>, Pierre Chartophylax, *Ἐρωτήσεις τινὸς μοναχοῦ [...]*. Inc. : *Εἰς πόσον χρόνον ὀφείλει βαπτίζεσθαι τὸ παιδίον καὶ εἰ ὄρον ἔχει*, éd. RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V, p. 369-373<sup>61</sup>. — f. 30<sup>v</sup>-31, Ps.-Denys l'Aréopagite, *Πρὸς τινα ἐπίσκοπον Ἐφέσου περὶ τελετῆς τοῦ βαπτίσματος τῶν νηπίων*. Inc. : *Εἰδὼς ὁ ἱεράρχης ὅτι κατὰ θεσμὸν ἱερὸν*<sup>62</sup>. — f. 31<sup>v</sup>, Élie de Crète, *Ἀποκρίσις πρὸς τινα μοναχὸν Διονύσιον, ζητήσαντα εἰ δεῖ τοῖς ἐξασθενήσασιν τέλος [...]* *μεταδιδόναι τῶν θείων ἀγιασμάτων*, éd. RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V,

Du point de vue du copiste, non encore identifié, nous nous bornons à signaler ici quelques similitudes avec le *Vaticanus gr.* 1275 du 13<sup>e</sup> siècle, dont une photo a été publiée par R. DEVREESE, *Manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, Vatican 1955, p. 51, pl. VII.

57. Il n'existe pas de description du *Parisinus* autre que celle d'OMONT, *Inventaire sommaire*, I, p. 294. Celle que nous donnons ici n'est pas exhaustive. En particulier, nous laissons de côté les f. 86-89, qui semblent étrangers à la composition initiale du manuscrit.

58. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 99.

59. *Ibidem*, p. 88-105. Le troisième traité de Nicolas est également édité sous le nom de Gennade Scholarios dans *PG* 160, 737<sup>c</sup>-744<sup>c</sup>.

60. *Ibidem*, p. 106-109.

61. Voir également l'édition critique de V. BENEŠEVIČ, *Otvety Petra chartophylaksa (konca XI veka)*, *Zapiski imper. Akad. Nauk*, 8<sup>e</sup> série, VIII, n° 14, Saint-Petersbourg 1909, qui ne connaît pas cependant le *Parisinus gr.* 1304. Remarquons que le texte donné par ce dernier est assez différent de celui de l'édition ; on trouvera aussi quelques questions inédites à partir du f. 29. Sur Pierre Chartophylax (*fl.* 1094-95), voir P. GAUTIER, *Le Synode des Blachernes (fin 1094)*. Étude prosopographique, *REB* 29, 1971, p. 273-274.

62. Il s'agit d'un résumé inédit de la *Hiérarchie ecclésiastique*, 7, 11, éd. HEIL-RITTER, *Corpus Dionysiacum*, II, p. 131<sup>s-29</sup>. Un résumé similaire du Pseudo-Denys est présent au f. 5 du *Parisinus*.

p. 375-376<sup>63</sup>. — f. 35, Bref récit fondé sur Mt 19, 13-15. Inc.: Προσηνέχθησαν τῷ Ἰησοῦ παιδία ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῆι αὐτοῖς. — f. 35<sup>v</sup>-37, Georges Bardanès, *Ἀντιγραφή πεμφθεῖσα πρὸς τοὺς Νερετινοὺς*, éd. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 207-209<sup>64</sup>. — f. 37-38, Jean d'Antioche, *Ἐπιστολὴ πρὸς Θεόδωρον Ἐφέσου*.

III. Ps.-Athanasie d'Alexandrie, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (extraits correspondant à un quart du texte): éd. PG 28, 597-708 (f. 45-67)<sup>65</sup>.

IV. Collection anonyme d'ἑρωταποκρίσεις (f. 67-85<sup>v</sup>). Les questions relèvent surtout de l'exégèse biblique<sup>66</sup>. À remarquer, une référence explicite à Origène (f. 79), le nom de Némésios d'Émèse (f. 67), les expressions φιλοσοφία Πλάτωνος (f. 81) et ὁ φιλόσοφος Ἰωάννης Δαμασκηνός (f. 82)<sup>67</sup>.

Outre le *Parisinus gr.* 1304, j'ai été amenée à considérer un autre manuscrit étroitement apparenté à celui-ci, le *Vaticanus Barberin. gr.* 297<sup>68</sup>. Allatios a bien connu ce manuscrit: il l'a cité à plusieurs reprises, en a numéroté les folios, lui a joint une partie supplémentaire (f. 114-125)<sup>69</sup>. Y a-t-il également trouvé la *Lettre de Jean d'Antioche à Théodore*? Disons-le d'emblée, la réponse à cette question est négative. En effet, même si certains folios du *Vaticanus* ont été perdus entre la fin du 17<sup>e</sup> et le 20<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>, leur place dans le manuscrit exclut qu'ils aient contenu ce texte. Allatios a donc eu sous les yeux un témoin de la *Lettre* non encore identifié. Cependant, même s'il ne contient pas la *Lettre*, le *Vaticanus* reste important pour notre propos: premiè-

63. Le texte ne présente pas de différences notables par rapport à l'édition. Sur Élie de Crète (fl. 1120), voir V. LAURENT, Le rituel de la proscomidie et le métropolitain de Crète Élie, *REB* 16, 1958, p. 116-142.

64. Le *Parisinus gr.* 1304 est l'unique témoin de ce texte. Nouvelle édition donnée par GALONÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης*, p. 438-443.

65. Cf. CPG 2255; G. BARDY, La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture sainte, *Revue biblique* 42, 1933, p. 328-332. Composées au 7<sup>e</sup> siècle, les *Quaestiones ad Antiochum ducem* ont été mises en avant au 15<sup>e</sup> siècle, au sein des discussions relatives au Purgatoire.

66. Cf. BARDY, La littérature patristique, p. 211-229 et 328-352.

67. Notons que Georges Bardanès, *Lettre aux religieux du Nardò*, recommande les livres τοῦ Δαμασκόθεν φιλοσοφιάτου Ἰωάννου: éd. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 209; GALONÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης*, p. 443. Voir aussi n. 82.

68. Description donnée par A. TURYN, *Codices graeci vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, Cité du Vatican 1964, p. 35-37. Cf. également P. LOVECCHIO, *Il ms. Vat. Barb. gr. 297: analisi testuale, codicologica e paleografica*, Tesi di Laurea (relatore F. Magistrale), Università di Bari, 2002, 312 p. L'accès à ce mémoire dactylographié, ainsi qu'au *Vaticanus Barberin. gr.* 297, m'a été facilité par des collègues italiens et par l'équipe de la Section grecque de l'IRHT, qui m'a procuré une copie numérique du manuscrit: je remercie particulièrement MM. A. Rigo, P. Géhin, A. Binggeli et M. Trizio.

69. À la fin du manuscrit, Allatios a lui-même noté: «secunda pars iuxta Allatium». Voir également HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 99; LOVECCHIO, *Il ms. Vat. Barb.*, p. 204-206, qui reconstitue l'ordre des folios d'après la numérotation d'Allatios.

70. Le *Vaticanus Barberin. gr.* 297 a été restauré sous le pontificat de Benoît XV (1914-1922): cf. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 99.

rement en raison de son contenu, qui correspond largement aux parties I, III et IV du *Parisinus*<sup>71</sup>; deuxièmement, parce qu'il a été copié dans la région d'Otrante par Jean de Nardò et achevé le 13 juin 1236<sup>72</sup>.

Revenons sur le rapport entre *Vaticanus* et *Parisinus*: comme Hoeck et Loenertz l'ont montré, du moins pour les traités antilatins de Nicolas d'Otrante, ces deux manuscrits ont une source commune, un témoin «Y», copié lui-même sur un autographe de l'higoumène de Casole, le *Vaticanus Palat. gr. 232*<sup>73</sup>. On peut ajouter, sans risque, que cette source commune contenait également le traité de Georges Bardanès, *Sur le feu du Purgatoire* (présent dans le *Vaticanus Barberin. gr. 297*, f. 1<sup>r-v</sup>), ainsi que les parties III et IV du *Parisinus*. Or le traité de Bardanès peut être daté: il a été composé à la fin de l'année 1235 ou au début de l'année 1236<sup>74</sup>, quelques mois seulement avant que la copie du *Vaticanus Barberin. gr. 297* ne soit achevée. Par conséquent, «Y» doit également être situé dans ce très court laps de temps: il a nécessairement été copié – ou simplement compilé – dans l'hiver 1236. Ce témoin, par ailleurs inconnu, qui semble avoir été la source commune du *Vaticanus* et du *Parisinus*, aurait-il également contenu la *Lettre de Jean d'Antioche à Théodore d'Éphèse*? Pour évaluer cette hypothèse, considérons maintenant les données que nous possédons sur Nicolas d'Otrante et Georges Bardanès, vus comme éventuels relais de la transmission de notre document.

#### 4. – NECTAIRE DE CASOLE ET GEORGES BARDANÈS, RELAIS DE LA LETTRE AU 13<sup>e</sup> SIÈCLE

Nicolas d'Otrante, devenu higoumène du monastère de Casole sous le nom de Nectaire, est un Grec d'Italie du Sud qui s'est particulièrement distingué pour avoir été l'interprète des cardinaux Benoît de Sainte-Suzanne et Pélage Galvani<sup>75</sup>. En cette qualité, il a participé à deux ambassades à Constantinople. La première s'y rendit en 1205, soit dans la période qui suivit immédiatement l'occupation latine de la ville, et y resta jusqu'en 1207. L'ambassade s'installa au palais du Boukoléôn avec pour mission principale de négocier l'union. À cette occasion, Nicolas, qui ne cachait pas ses propres

71. La consultation de la copie numérique du *Vaticanus Barberin. gr. 297* m'a permis de préciser que la partie qualifiée par TURYN, *Codices graeci*, p. 36, de ἐρωταποκρίσεις (f. 62-113<sup>v</sup>) contient également les extraits des *Quaestiones ad Antiochum ducem* du Ps.-Athanasie (à partir du f. 75).

72. TURYN, *Codices graeci*, p. 35; A. JACOB, L'année 1255 à Nardò d'après une note du *Scorialensis* RI 18, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 58, 1978, p. 615-623; LOVECCHIO, *Il ms. Vat. Barb.*, p. 75-85. Sur le diocèse de Nardò, voir également PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale*, p. 441-445.

73. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 98-105.

74. *Ibidem*, p. 165-167. C'est à tort que GALONÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης*, p. 222-224 et 336-339, date l'opuscule de l'année suivante: elle néglige en effet le témoignage du *Vaticanus Barberin. gr. 297*, qui fixe comme *terminus ante quem* le 13 juin 1236.

75. Nous résumons ici les résultats de HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 24-67.

convictions antilatines, établit de nombreux contacts avec des lettrés byzantins. De septembre 1206 à août 1207, il fut également chargé de travailler sur le *Nomokanon* de Théodore Balsamon<sup>76</sup>. À son retour, il rapporta plusieurs manuscrits au monastère de Casole.

En 1214-1215, Nicolas se rendit de nouveau à Constantinople pour une seconde ambassade. Il y fit la connaissance de Georges Bardanès, un Athénien qui représentait Michel Choniatès aux négociations<sup>77</sup>. Ce fut le début d'une longue amitié qui lia les deux hommes jusqu'à la mort de Nicolas, en 1235, et qui laissa une trace durable dans leur correspondance. Leurs échanges furent d'ailleurs facilités par le fait que Georges Bardanès devint métropolitain de Corfou en 1219. Grâce à la proximité géographique entre cette île de la mer Ionienne et l'Italie du Sud, les deux hommes échangèrent de nombreux cadeaux, des livres, du papier. Dans les années 1220, Nicolas envoya à Bardanès ses trois traités antilatins, en version bilingue grec-latin, dans une copie probablement autographe. Quelques années plus tard, vers 1232, le métropolitain envoya à son ami, devenu entre-temps higoumène de Casole, un traité de sa composition sur la formule baptismale grecque<sup>78</sup>. Cette année-là, Nicolas-Nectaire avait en effet été convoqué à Rome pour défendre la formule grecque – *baptizetur* plutôt qu'*ego te baptizo*<sup>79</sup> –, sur la base d'autorités patristiques : Bardanès lui offrait son expertise personnelle. Malgré la fidélité de leurs échanges, les deux hommes ne se rencontrèrent plus jamais après les négociations de Constantinople. Un événement extraordinaire conduisit pourtant Bardanès au monastère de Nicolas-Nectaire, peu après la mort de son ami, survenue le 9 février 1235.

Cette année-là, le despote Manuel Angélos ordonna au métropolitain de Corfou de se rendre auprès de Frédéric II, et Bardanès embarqua pour Brindisi. Cependant, le 15 octobre 1235, son bateau fit naufrage et, par le plus grand des hasards, il échoua près d'Otrante et fut recueilli par les moines de Casole. Il resta dans cette région jusqu'à la fin du printemps 1236 : du 15 octobre au 17 novembre 1235 au monastère de Casole, puis à Otrante même. C'est alors qu'il composa l'opuscule *Sur le feu du Purgatoire*, compte rendu d'une discussion qu'il avait eue avec des Franciscains, à Casole, ainsi que sa *Réponse aux religieux du Nardò*. Bardanès quitta Otrante au printemps 1236. À ce moment, la copie de son opuscule *Sur le feu du Purgatoire* par Jean de Nardò, dans le *Vaticanus Barberin. gr. 297*, n'était pas encore achevée, mais elle était certainement commencée, ou du moins programmée. Il y a donc lieu de penser que Bardanès avait eu des contacts personnels avec Jean de Nardò, dans l'hiver 1236 – si ce n'est plus tôt –, et qu'il lui avait confié son texte.

76. Plus précisément, Nicolas devait travailler ἐν τῷ μεγάλῳ παλατίῳ à recopier la *Donation de Constantin*. Cf. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 53 et 90.

77. *Ibidem*, p. 117-125 ; GALÛNÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης*, p. 126-134.

78. Édition partielle de la version latine de l'opuscule dans HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 230-233 ; voir aussi GALÛNÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης*, p. 344-346.

79. Voir ci-dessus, n. 16.

Rappelons un autre fait important : dans l'automne 1235, quelques mois seulement après la mort de son ami Nicolas, pour lequel il avait une immense admiration, Bardanès avait été hébergé à Casole. Il avait eu tout le loisir d'effectuer quelques lectures, voire quelques recherches, dans la riche bibliothèque du monastère. D'ailleurs, dans cette même période, les Grecs de la région d'Otrante avaient sollicité son intervention dans des disputes qui les opposaient à leurs compatriotes de rite latin. Rescapé d'un naufrage, le métropolite de Corfou était cependant arrivé les mains vides. Pour étayer sa position, il avait certainement eu recours à la documentation présente à Casole. Il nous semble donc raisonnable de supposer que Bardanès ne confia pas seulement son opuscule *Sur le feu du Purgatoire* à Jean de Nardò. En prévision de son départ d'Otrante, il sélectionna et rassembla un certain nombre de textes au monastère de Casole, qu'il destina à la diffusion, pour défendre la doctrine grecque. C'est dans cet ensemble constitué par le métropolite de Corfou qu'il faut voir le témoin « Y » de Hoeck et Loenertz<sup>80</sup>. Il fut immédiatement copié, donnant lieu au *Vaticanus Barberin. gr. 297*.

Cependant, « Y » ne fut pas l'unique dossier que Georges Bardanès laissa aux Grecs d'Otrante. Nous avons vu qu'en 1235-1236 il écrivit également une *Réponse aux religieux du Nardò*. Celle-ci traitait de trois questions : la position du calice durant la proskomidie ; la consécration des saints dons dans la liturgie des Présanctifiés ; le baptême et la communion des enfants<sup>81</sup>. Cette réponse était-elle accompagnée d'un dossier d'autorités ? Certainement. En effet, à la fin de sa *Réponse*, Bardanès recommande à ses correspondants, qu'il qualifie de « chercheurs de paroles divines », de lire Denys, Basile, Jean Damascène, ainsi que les « ordonnances d'autres Pères », car ils y feront une belle récolte de « sages solutions » :

Εἰ δ' ὑμεῖς ἄκνοι, ὡσπερ καὶ ἐστε θεῖων λογίων ἐρευνηταί, τὰς πανσέπτους ἀναπτύξατε βίβλους τοῦ Ἀρεοπαγίτου μεγάλου Διονυσίου, τοῦ οὐρανοφάντορος Βασιλείου, τοῦ Δαμασκόθεν φιλοσοφώτατου Ἰωάννου καὶ ἐτέρων πατέρων τὰς διατάξεις ἐπέλθετε, κάκειθεν εὐπορήσετε σαφῶν ἐπιλύσεων πρὸς τὰ ἴσως ἀμφιβαλλόμενα<sup>82</sup>.

80. On constatera que « Y » ne contenait plus, sans doute, la version bilingue présente dans le *Vatican. Palat. gr. 232*, ce qui le rapproche également de Bardanès, qui n'avait lui-même qu'une connaissance assez mince du latin et n'aurait pas entrepris de copier et de mettre en circulation un texte dans cette langue. « Y » correspondrait ainsi au dossier établi par Bardanès et remis à Jean de Nardò à des fins de copie. Un indice montre par ailleurs que « Y » n'était pas un manuscrit achevé, mais une liasse de documents : aussi bien dans le *Vatican. Barberin. gr. 297* que dans le *Parisinus gr. 1304*, le second traité de Nicolas de Casole est introduit par un τὸ αὐτοῦ, alors que le texte qui précède est celui de Georges Bardanès. Il est évident que cette erreur n'a pas été commise par Bardanès lui-même. Elle procède d'un mauvais classement des documents, délivrés au copiste sous forme de liasse.

81. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 207 ; GALÒNÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης*, p. 361-362.

82. HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto*, p. 209 ; GALÒNÈ, *Γεώργιος Βαρδάνης*, p. 442-443.

Remarquons que ce dossier d'autorités devait correspondre, du moins en partie, avec l'unité II du *Parisinus* décrite ci-dessus. On y trouve en effet le texte pseudo-dionysien, ainsi que les « ordonnances » (διατάξεις) sur le baptême : celle de Pierre Chartophylax et, bien sûr, la *Lettre de Jean d'Antioche à Théodore d'Éphèse*, copiée juste après la *Réponse* de Bardanès. Il apparaît ainsi que, durant son séjour en Italie du Sud, le métropolite de Corfou avait confié le dossier « Y » à Jean de Nardò et un autre dossier – que nous nommerons « Y' » – aux religieux du Nardò, des hommes qu'il voyait « comme l'étincelle, communiquant à d'autres leur puissance vitale »<sup>83</sup>. On ne peut s'empêcher de penser que Jean de Nardò et les religieux du Nardò faisaient partie du même groupe, ou du moins qu'ils se connaissaient bien. Ces personnes reçurent et conservèrent dans un même lieu les dossiers « Y » et « Y' ». Le premier fut recopié par Jean de Nardò, dès 1236. Quant au second, nous ignorons quel fut son sort jusque dans les années 1280. À ce moment-là, nous le voyons en effet réuni au premier, dans un même manuscrit, le *Parisinus gr.* 1304.

Ayant constaté l'apparition de la *Lettre* au 13<sup>e</sup> siècle en Terre d'Otrante et ayant expliqué les conditions de cette apparition, nous pouvons accessoirement tracer les grandes lignes de son parcours depuis les archives du patriarcat de Constantinople. Nous pensons ainsi que Nicolas d'Otrante trouva la *Lettre* en 1206, alors qu'il recopiait – ἐν τῷ μεγάλῳ παλατίῳ – l'œuvre de Théodore Balsamon, chartophylax de la Grande Église, canoniste réputé et patriarche d'Antioche<sup>84</sup>. Il ramena ce document à Casole en 1207. Après sa mort, en 1235, son ami Georges Bardanès l'y retrouva et l'inséra dans le dossier des autorités joint à sa *Réponse aux religieux du Nardò*. Dans les années 1280, toujours dans la région d'Otrante, elle fut copiée avec l'ensemble ou une partie de ce dossier dans le *Parisinus gr.* 1304.

## 5. – ÉDITION ET TRADUCTION

Le texte de la *Lettre de Jean d'Antioche à Théodore d'Éphèse* nous est parvenu dans un excellent état. Aussi avons-nous corrigé seulement les très rares erreurs de copie qui s'étaient glissées dans le *Parisinus gr.* 1304 et adapté la ponctuation et l'accentuation aux usages modernes. Concernant les citations, nous avons déjà signalé que Jean les donne de mémoire : pour plus de commodité, on les trouvera toujours en italiques, qu'elles soient ou non fidèles. Enfin, notre traduction française est dépourvue de notes, un commentaire suivi de la *Lettre* ayant déjà été fait plus haut.

83. *Ibidem* : ὡς σπινθῆρ... ζωτικὴν τοῖς ἄλλοις ἐπέχοντες δύναμιν.

84. Sur Balsamon et son œuvre, cf. les études rassemblées par N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12<sup>ο</sup> αἰῶνα. Κανονικὸ δίκαιο, κράτος καὶ κοινωνία*, Athènes 1991.

## TEXTE GREC

37 *Ἐρώ(τησις)*

Ἐπιστολή πεμφθεῖσα παρὰ Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας πρὸς τὸν ὀσιώτατον ἐπίσκοπον Θεόδωρον Ἐφέσου, ἐρωτήσαντα αὐτὸν εἰ τὸ τοὺς μὴ γινώσκοντας τί τὸ βάπτισμα διὰ τὸ τῆς ἡλικίας ἀτελές, καὶ τὸ διὰ τὸ μὴ  
 5 δυναμένους λαλεῖν ἀποκρίνεσθαι διὰ τοῦ ἀναδόχου *ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ* καὶ τὰ ἐξῆς, εὐαπόδεκτον τῷ θεῷ τοὺς τοιούτους οὕτω βαπτίζεσθαι καὶ μεταλαμβάνειν τῆς θείας κοινωνίας τοὺς τὴν ἡλικίαν ἀτελεῖς. Σκανδαλίζονται γάρ τινες τῶν ἡμετέρων ἐπὶ τούτοις διὰ τὸ μὴ τὸν Κύριον οὕτω βαπτισθῆναι καὶ νομοθετῆσαι.

10 *Ἀπό(κρισις)*

Τὸ ζήτημα τὸ ἀρτίως ἀναφυνὲν οὔτε σὺ οὔτε οἱ περὶ σὲ εἰς τοῦτο κλίνειν ὧτα ὀφείλετε, ὡς νόθον ὄν καὶ ἀλλότριον τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, καὶ μηδὲ παρὰ τῆς μεγάλης καὶ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας κινούμενον, τῆς κανονιζούσης πᾶσι πίστιν ὀρθόδοξον. Πρῶγμα γὰρ ὅπερ αἱ θεῖαι σύνοδοι αἶ τε  
 15 οἰκουμενικαὶ καὶ τοπικαὶ οὐκ ἐκώλυσαν οὔτε οἱ λοιποὶ θεῖοι πατέρες, πῶς τανῦν τινὲς ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι ἀναμοχλεύουσι, καὶ σπουδάζουσι παρασαλεύσαι ὄρια πατέρων, καὶ οὐκ ἀκούουσι τοῦ λέγοντος · *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ σαλεύων πατέρων ὄρια*, ὁμοίως καὶ τοῦ θεοῦ ἀποστόλου Παύλου λέγοντος · *εἴ τις εὐαγγελίζεται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα, κἂν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ἦ, ἀνάθεμα ἔστω* ; Καὶ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία οὐ μόνον ἐγγράφως ἀλλὰ καὶ ἀγράφως πολλὰ παρέλαβεν, ὡς αὐτὸς ὁ θεῖος Παῦλός φησιν · *ἄραγε ἀδελφοὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρεδώκαμεν ὑμῖν εἴτε ἐγγράφως εἴτε ἀγράφως*.

Τὸ γὰρ τὰ νήπια τὰ τὴν θείαν σφραγίδα τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφερόμενα  
 25 καλύεσθαι τῆς τῶν θείων καὶ ἁγίων μυστηρίων μεταλήψεως, τῶν ἀτοπωτάτων ἐστὶ καὶ ἀπηγορευμένων. Οὐδαμοῦ γὰρ κεκωλυμένον εὐρίσκεται, ἀλλὰ μᾶλλον παράδοσις μακρὰ ἐστὶν ἡ κατεπίγουσα γίνεσθαι τὰ νήπια μέτοχα τοῦ θεοῦ βαπτίσματος καὶ τῆς μεταλήψεως διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἄδηλον, ὡς οἱ θεηγόροι οὐρανοφάντορες καὶ θεολογικώτατοι ἄνδρες Βασίλειος ὁ μέγας καὶ Γρηγόριος  
 30 οἱ πνευματοκίνητοι ἔγραψαν καὶ παρέδωκαν. Τὸ γὰρ λέγειν ὅτι οὐκ αἰσθάνονται τί τὸ μεταλαμβανόμενον, παντελῶς ἀφροσύνη ἐστὶ. Καὶ γὰρ τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ βαπτίσματος ὡς ἀτελῆ τὴν ἡλικίαν ἔχοντα οὐκ αἰσθάνονται, ἀλλὰ διὰ τοῦτο οὐκ εἰσὶν ἄμοιρα τῆς θείας χάριτος.

37· Εἰ δὲ λέγοιεν ὅτι ἰ ἀποκρίνονται οἱ ἀνάδοχοι περὶ αὐτῶν ἐν τῷ καιρῷ τοῦ  
 35 βαπτίσματος, τί τοῦτο ; Οὐ γὰρ οἱ ἀνάδοχοι, ἀλλ' ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις ἐστὶν ἡ τὰ νήπια φωτίζουσα καὶ ἀγιάζουσα, ὡς φησιν ὁ θεῖος Χρυσόστομος. Καὶ γὰρ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὀκταήμερος περιετιμήθη καὶ τεσσαρακονθήμερος προσηνέχθη ἐν τῷ ναῷ κατὰ νόμον, καὶ ἀτελής ἦν τῇ σαρκὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀλλὰ προέκοπτε κατὰ μικρὸν ἡλικία καὶ χάριτι, ἵνα μὴ  
 40 δόξῃ φάντασμα. Καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς αὐτοῦ ἡλικίας καὶ τῇ ἄρξει τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος τὰ νήπια μᾶλλον ἠγάπησεν, ὡς ὄντα ἔξω πάσης

κακίας. Τὸν γὰρ θεοφόρον Ἰγνάτιον ἐναγκαλισάμενος ἔτι νήπιον ὄντα, εἶπε πρὸς τοὺς μαθητάς · ἐὰν μὴ ἐπιστραφήτε καὶ γένησθε ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Καὶ ἀλλαχοῦ · ἄφετε τὰ παιδία  
 45 ἔρχεσθαι πρὸς με, τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Καὶ ὁ μακάριος Δαυὶδ πόρρωθεν τοῖς προφητικοῖς ὄμμασι θεασάμενος, ἔλεγεν · ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον. Ὅν γὰρ οἱ πατέρες ἐνεκότουν, οἱ παῖδες οἱ ἀπειρόκακοι αἶνον προσήνεγκαν. Καὶ τὰ ἐν τῇ γεννήσει αὐτοῦ ἀναιρεθέντα βρέφη διὰ τὸ αὐτοῦ ἅγιον ὄνομα πρωτομάρτυρες  
 50 ἀνεδείχθησαν, εἰ καὶ μὴ ὑπὲρ τίνος τὸ αἷμα αὐτῶν ἐξεχέετο ἐγίνωσκον. Καὶ αὐθις, ὡς φησιν τὰ Κυρίου λόγια · ταῦτα πάντα ἀπέκρυσεν ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψεν αὐτὰ νηπίοις.

Τοῖνυν τολμηρὸν μοι δοκεῖ πόρρω τὰ νήπια τοῦ Χριστοῦ ποιεῖν, ἅπερ ἐκεῖνος αὐτὸς ἀγκαλιζέται καὶ πρὸς αὐτὸν ἔρχεσθαι βούλεται, καὶ κωλύειν ὑμᾶς ταῦτα  
 55 τοῦ μέτοχα γίνεσθαι τῆς θείας εὐχαριστίας καὶ μεταλήψεως, καθὼς αὐτὸς ἐκεῖνός φησι · ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. Καὶ γὰρ τέλειοί τινες ὄντες τῇ ἡλικίᾳ καὶ ἐν αἰσθήσει μεταλαμβάνειν δοκοῦντες, ἀτελέστεροι τῶν νηπίων τυγχάνουσι καὶ εἰς κρίμα ταῦτα μεταλαμβάνουσιν, ὡς φησι ὁ θεῖος ἀπόστολος. Καὶ τί τ' ἄλλα λέγειν με  
 60 χρή, ἔχον καὶ ἄλλας ἀποδείξεις Χριστοῦ χάριτι; Ὅμως, δίδου σοφῶ ἀφορμὴν, καὶ σοφώτερος ἔσται. Παράδοσις ἐστὶ μακρὰ τὸ μετέχειν τὰ νήπια τῆς θείας μεταλήψεως, ὡς καθαρὰ καὶ ἀμέτοχα τῶν τοῦ κόσμου μολυσμάτων, ὡς ἐπιφερόμενα ἀμόλυντον τὸ ἅγιον βάπτισμα.

Μηδὲν πλέον ζητεῖ, μηδὲ πολυπραγμόνει ὅστις εἶ, μηδὲ εἰς τὴν  
 65 ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν βούλει ἐλλεῖψαι ἢ προστιθέναι. Καὶ γὰρ ὅστις ἐκκλησιαστικὴν μακρὰν παράδοσιν παρασαλεῦσαι σπουδάσει, ἔγγραφον ἢ  
 38 ἄγραφον, οὐδὲ μαρτυρίου αἷμα τοῦτον ἀφελήσειεν, ὡς ὁ χρυσοῦς τὴν γλῶτταν σαφηνίζει ἀριδηλότατα ἐν τῇ ἐρμηνείᾳ τῶν ἀποστολικῶν Πράξεων.

Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης εἰρηνεύσοι πάντας ἡμᾶς καὶ στηρίξοι ἐν ὁμονοίᾳ εἰς  
 70 τὸ αὐτοῦ θεῖον θέλημα, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

5-6 *Euchologe*, Acolouthie du baptême: TREMPÉLAS, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, p. 344 || 18 cf. Dt 19, 14; 27, 17; Pv 22, 28; *In Trullo*, c. 19: G. NEDUNGATT-M. FEATHERSTONE, *The Council In Trullo Revisited* (Kanonika, 6), Rome 1995, p. 94-96 || 19-20 cf. Ga 1, 8 || 21-23 cf. JEAN DAMASCÈNE, *De la foi orthodoxe*, 89: éd. KOTTER, *Die Schriften*, II, p. 208 || 22-23 cf. 2 Th 2, 15 || 24 cf. *Euchologe*, Acolouthie du baptême: TREMPÉLAS, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, p. 366 || 27-30 cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Exhortation sur le saint baptême*: PG 31, 441<sup>c</sup>; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 40, Sur le saint baptême*, 17: éd. C. MORESCHINI (SC 358), p. 232-234 || 35 cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèses baptismales*, II: A. WENGER (SC 50 bis), Paris 1970, p. 147 || 39 cf. Lc 2, 52 || 42-43 cf. SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Martyre de saint Ignace le Théophore*, 1: DIEKAMP, *Patres apostolici*, II, p. 383 || 43-44 cf. Mt 18, 3 || 44-45 cf. Lc 18, 16 || 46-47 Ps 8, 2 || 47-48 cf. Ps 54, 4 et *Canon paraclétique des saints Innocents*: *Ménées*, 29 décembre || 51-52 cf. Mt 11, 25 || 56-57 Jn 6, 56 || 58-59 cf. 1 Co 11, 29 || 60-61 Pv 9, 9 || 67 cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur l'Épître aux Éphésiens*: PG 62, 85<sup>40</sup>

*Parisinus gr.* 1304 (= P), f. 37-38

1 ἐρώ(τησις) mg. P || 10 ἀπό(κρισις) mg. P || 15-22 πῶς τανῦν τινὲς ψευδόχριστοι... ὁ θεῖος Παῦλος φησιν Allatios (vide n. 23) || 19-20 κἄν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ἦ mg. P || 40 τῇ ἄρξει: τῆς ἄρξεως P || 55 μέτοχα: ἀμέτοχα P || 69 εἰρηνεύσοι: -ει ante corr. P || στηρίξοι: -ει ante corr. P

## TRADUCTION

*Question*

Lettre envoyée par Jean évêque d'Antioche au très saint évêque Théodore d'Éphèse, qui lui avait demandé si [les jeunes enfants] qui ignorent ce qu'est le baptême à cause de l'imperfection de l'âge et qui, ne pouvant pas parler, répondent par le biais de leur parrain *je renonce à Satan et j'adhère au Christ* et la suite, si donc il est admis par Dieu que [ces enfants] qui sont imparfaits selon l'âge soient baptisés et prennent part à la divine communion. En effet, certains des nôtres sont scandalisés par ces choses, parce que ce n'est pas ainsi que le Seigneur a été baptisé et a légiféré.

*Réponse*

À cette question qui vient à peine de surgir, ni toi ni ceux de ton entourage ne devez prêter l'oreille, car elle est illégitime et étrangère à la foi orthodoxe. D'ailleurs, elle n'est jamais débattue par la grande Église catholique et apostolique, qui règle la foi orthodoxe pour tous. Or une chose qui n'a été empêchée ni par les divins conciles œcuméniques et locaux, ni par les autres divins Pères, de quel droit serait-elle à présent manipulée par quelques faux chrétiens et faux docteurs, qui s'appliquent à déplacer les bornes posées par les Pères et n'entendent pas celui qui dit *maudit soit celui qui déplace les bornes des pères* et, pareillement, le divin apôtre Paul qui dit *si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que nous avons prêché, fût-il un ange venu du ciel, qu'il soit anathème*? En effet, l'Église catholique et apostolique de Dieu a reçu de nombreux enseignements non seulement de façon écrite, mais également non écrite, comme le divin Paul affirme lui-même: *Or donc, frères, gardez fermement les traditions que nous vous avons transmises, de façon soit écrite soit non écrite*.

Empêcher les jeunes enfants, qui portent le divin sceau du Saint-Esprit, de communier aux divins et saints mystères est une chose des plus déplacées et interdites. Non seulement cela n'est prohibé nulle part, mais, de surcroît, il existe une longue tradition selon laquelle les jeunes enfants doivent au plus vite recevoir le divin baptême et la communion, en raison de l'incertitude de la vie, comme l'ont écrit et transmis ces hérauts du ciel, ces hommes qui savaient parler de Dieu, mus par l'Esprit, Basile le Grand et Grégoire. Par ailleurs, dire que [les enfants] n'ont pas conscience de ce qu'ils reçoivent en communion est complètement insensé. En effet, ils ne perçoivent pas non plus le don du divin baptême, car ils sont imparfaits selon l'âge, mais ils ne sont pas pour autant privés de la grâce divine.

S'ils disent encore que les parrains répondent à leur sujet au moment du baptême, qu'est-ce là? Ce ne sont pas les parrains, mais *c'est la descente de l'Esprit* qui illumine et sanctifie les jeunes enfants, comme dit le divin Chrysostome. Notre Seigneur Jésus Christ a été circoncis à l'âge de huit jours, et il a été conduit dans le temple à quarante jours, selon la loi. Il était alors imparfait selon la chair, en tant qu'homme, mais *il croissait petit à petit en âge et en grâce*, afin de ne pas être pris pour une apparition. Et lorsque sa croissance fut achevée, au début de la prédication évangélique, il aima particulièrement les petits enfants comme exempts de toute méchanceté. En effet, il prit dans ses bras Ignace le Théophore, alors que celui-ci était encore un jeune enfant, et il dit à ses disciples: *Si vous ne retournez pas à l'état de cet enfant, vous n'entrerez pas au Royaume des Cieux*. Et ailleurs: *Laissez les petits enfants venir à moi, car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume des Cieux*. Quant au bienheureux David, doué de la vision prophétique, il disait: *De la bouche des enfants et des petits encore au sein, je composerai une louange*. En effet, tandis que les pères

réprouvaient [le Seigneur], les enfants innocents chantaient sa louange. Quant aux nouveau-nés qui furent massacrés en son nom, à sa Nativité, ils furent proclamés premiers martyrs, même s'ils ignoraient pour qui leur sang était versé. Et encore, comme il est dit par ces paroles du Seigneur, *il cacha tout cela aux sages et aux intelligents, et il le révéla aux petits enfants.*

Par conséquent, il me semble téméraire de vouloir éloigner du Christ les jeunes enfants, qu'il prend lui-même dans les bras et qu'il appelle à lui, et que vous les empêchiez de participer à la divine eucharistie et communion, car lui-même dit: *Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.* D'ailleurs, certaines personnes parfaites selon l'âge et croyant communier en pleine conscience se trouvent être plus imparfaites que les jeunes enfants. *Elles communient pour leur propre condamnation*, comme dit le divin apôtre. Que dois-je ajouter de plus? J'ai bien d'autres preuves par la grâce de Dieu. Mais *donne au sage une occasion: il deviendra plus sage encore!* La participation des enfants à la divine communion relève d'une longue tradition, parce qu'ils sont purs et étrangers aux souillures du monde, parce qu'ils gardent sans tache le saint baptême.

Ne cherche rien de plus, n'intrigue pas à ce sujet, qui que tu sois, ne tente pas de retirer ou d'ajouter à la longue tradition de l'Église! Car celui qui entreprend d'ébranler la longue tradition de l'Église, qu'elle soit écrite ou non écrite, *ne pourra pas tirer bénéfice, même du sang du martyr*, comme le précise très clairement Chrysostome dans son *Commentaire des Actes des apôtres.*

Que le Dieu de la paix nous donne la paix à tous et qu'il nous affermisse dans la concorde dans sa volonté divine. Car la gloire lui est due dans les siècles des siècles.

