

Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VIe et VIIe s.)

In: Échos d'Orient, tome 22, N°130, 1923. pp. 153-181.

Citer ce document / Cite this document :

Grumel Venance. Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VIe et VIIe s.). In: Échos d'Orient, tome 22, N°130, 1923. pp. 153-181.

doi : 10.3406/rebyz.1923.4389

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1923_num_22_130_4389

UN THÉOLOGIEN NESTORIEN

BABAI LE GRAND (VI^e et VII^e s.)

On s'est beaucoup occupé depuis quelque vingt ans, et surtout depuis la publication du *Livre d'Héraclide*, de la question christologique qui agita l'Église au v^e siècle, et particulièrement de la solution nestorienne. D'aucuns ont pensé, sur le vu de certaines formules, que Nestorius n'était pas le nestorien que l'on avait cru jusqu'ici; qu'on l'avait mal compris; qu'on avait, à dessein ou non, travesti sa pensée: qu'il était, en un mot, un grand calomnié que la critique moderne devait et allait enfin réhabiliter. Dans son *Nestorius*, le P. M. Jugie, s'il n'a peut-être pas assez pénétré et analysé la pensée nestorienne, a suffisamment, à notre sens, fait justice de ces tentatives. Nous pensons, du reste, que la critique catholique ne saurait soupçonner un seul instant l'Église divine d'avoir fait fausse route, je ne dis pas seulement dans la doctrine christologique elle-même, ce qui va sans dire, mais encore dans la compréhension des hérésiarques qu'elle a condamnés. C'a toujours été l'habitude de ces derniers de se dire incompris. La révolte ne dira jamais qu'elle a tort, car en le disant elle cesserait d'être révolte. Nous ne croyons donc pas qu'il faille confier à la seule critique historique une reconstitution des hérésies anciennes, sans tenir compte du charisme d'infailibilité dont jouit l'Épouse du Christ. A cet égard, le critique catholique, à la condition de s'assujettir rigoureusement aux saines méthodes, se trouve dans une situation privilégiée. Certes, il n'avancera pas à tout propos l'autorité de l'Église, mais cette autorité sera au-dessus de lui une lumière qui, l'éclairant, l'empêchera de se fourvoyer.

La collection des *Scriptores Syri* vient de s'enrichir d'un volume qui, croyons-nous, jettera sur la question nestorienne un nouveau jour dont s'éclairera rétrospectivement la pensée originelle de la secte. Nous voulons parler de l'ouvrage important de Babai le Grand, le *De Unione* (1),

(1) *SCRIPTORES SYRI, BABAI MAGNI, Liber de Unione*, interpretatus est A. VASCHALDE Parisiis, 1915. La préface nous fournit quelques renseignements sur Babai le Grand. Il fleurit entre les années 569 et 628. Né à Beith-Ainatha, aux environs de Beith-Zabdai, il se fit moine au monastère du mont Izla (près de Nisibe), dont il devint dans la suite supérieur. C'est à la requête de ses moines qu'il composa son livre *sur l'Union*. A la

déjà connu par des extraits qu'en a publiés J. Labourt (1). Le titre exact est : *Tractatus Mar Babai de divinitate et humanitate et de persona unionis*. L'auteur y traite *ex professo* avec un grand luxe de développements du problème de l'union des deux natures dans le Christ. En appendice de cet ouvrage est édité également un opuscule du même écrivain sur le même sujet : *Tractatus adversus eos qui dicunt : quemadmodum anima et corpus sunt una hypostasis, ita Deus Verbum et homo sunt una hypostasis* (2). Ces deux ouvrages fourniront la matière du présent travail. En nous faisant connaître la doctrine officielle de l'Église nestorienne au VII^e siècle, Babai nous aidera à comprendre la pensée des premiers nestoriens. Nous nous efforcerons, dans cette étude, de rendre aussi fidèlement que possible la pensée de cet auteur, et pour cela nous resterons constamment en contact avec les textes mêmes. C'est d'après eux uniquement que, nous abstrayant de la terminologie qui exprime actuellement nos dogmes, nous déterminerons le sens des mots qu'il a employés et des formules où il a enfermé sa croyance. Nous verrons ainsi si la doctrine nestorienne du VII^e siècle diffère de l'orthodoxie chalcédonienne, et, au cas où elle en diffère, en quoi consiste cette différence. Nous exposerons en appendice la pensée du théologien syrien sur d'autres points de la doctrine chrétienne. C'est dire tout l'intérêt qui s'attache au nouveau fascicule des *Scriptores Syri*.

Avant d'entreprendre directement l'examen de l'union des deux natures dans le Christ, nous croyons bon, par un travail d'approche, de situer la question et de nous faire une idée d'ensemble du système christologique et de la mentalité christologique de Babai. Nous commencerons donc par tracer, dans une première partie, un exposé général de la christologie de Babai, et nous réserverons une seconde partie uniquement au problème de l'union.

mort du patriarche Grégoire (590), ce fut lui qui gouverna l'Église nestorienne de Perse jusqu'en l'an 628, où il y eut un nouveau patriarche, Isôyabî II. Babai fut un écrivain fécond. Abdišo de Nisibe affirme qu'il écrivit plus de quatre-vingt-trois livres. Voici ceux qui sont parvenus jusqu'à nous :

1° *Liber de Unione*;

2° *Expositio Libri Centuriarum* d'ÉVAGRE LE PONTIQUE. Édité par W. Frankenberg. Berlin, 1912;

3° *Commentarii in sermones abbatis Marci*;

4° *Martyrium Georgii*. Édité par le P. Bedjan : *Histoire de Mar Jabalaha*, 2^e édit. Paris, 1895, p. 410-571.

5° Quelques petits ouvrages moraux et liturgiques;

6° Un opuscule dogmatique : *Tractatus adversus eos qui dicunt*, etc., publié en appendice au *De Unione*.

(1) J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse, sous la dynastie sassanide* (224-632). Paris, 1904, p. 285-287.

(2) P. 235-247.

1^o TRAITS GÉNÉRAUX DE LA CHRISTOLOGIE DE BABAÏ LE GRANDI. *Le double point de départ : historique et doctrinal.*

Si nous voulons connaître et comprendre la pensée d'un auteur, si nous cherchons à la reconstituer, force nous est de remonter, autant qu'il est possible, au double point de départ, historique et doctrinal, qui a présidé à sa naissance et à son développement. Cette recherche s'impose particulièrement quand l'écrivain appartient à une communauté de penseurs ou de croyants dont il est issu et dont il expose, explique et défend la dogmatique. C'est le cas de Babaï nourri dans l'Église nestorienne et devenu le soutien de cette Église.

Pour apprécier sa doctrine à sa juste portée, il ne nous est pas loisible de la considérer isolément, il nous faut la relier historiquement aux diverses doctrines avec lesquelles elle fut en contact, et la replacer dans l'atmosphère de combat où elle s'est affirmée et organisée. Les antécédents et le développement de la controverse christologique nous font connaître les préoccupations de chaque groupement de théologiens dans l'affirmation de sa croyance et les tendances qui l'ont conduit à élaborer telle ou telle formule dogmatique, tel ou tel symbole de sa foi. Ils nous font toucher du doigt comment la plupart des erreurs ou des formules sont nées du souci de combattre l'erreur ou la formule opposée et de l'excès de la riposte. Ce développement de la controverse théologique a déjà été fait plus d'une fois. On nous dispensera de le reprendre. C'est à Babaï lui-même que nous demanderons comment il entendait l'histoire de cette controverse, dans quelles conditions se posait pour lui et son Église le problème christologique et quelle position il prétendait tenir dans la diversité des solutions données à ce problème. Aussi bien, c'est la manière d'envisager de notre auteur qui nous intéresse ici, et si l'observation exotérique, exercée par l'étude des documents adjacents, est indispensable pour porter un jugement absolu sur un auteur ou un système, la vue ésotérique ne l'est pas moins pour entrer dans la pensée et la mentalité de cet auteur ou de ce système et constitue même une condition préalable *sine qua non* de la sûreté du jugement qu'on doit porter sur eux.

L'abbé du mont Izla, faisant un tableau d'ensemble de l'histoire des hérésies :

Il y en a, dit-il, qui, dans leur folie, ont dit criminellement que cette union [de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ] (1) est naturelle, hypostatique,

(1) Les mots entre crochets servent à éclaircir ou résumer le texte de l'auteur.

produite nécessairement et par coaction, comme l'âme et le corps sont une hypostase, [à savoir] l'homme; et que le corps seul, et non l'âme, a été pris, mais que Dieu lui-même s'est uni au corps hypostatiquement et s'est trouvé en lui à la place de l'âme et a ainsi accompli en lui par la volonté du Père toutes les œuvres qui regardent l'économie. Ainsi enseignèrent Arius et Eunomius. De plus, ceux-ci séparent du Père la divinité du Fils. « Le Fils, disent-ils, est créé et fait et dissemblable au Père; et Dieu l'a abaissé et l'a uni à un corps sans âme pour être avec lui une nature et une hypostase; ... et le Christ est une hypostase, qui a souffert, qui est mort, et que Dieu a ressuscité..., et il n'y a pas en lui nature et nature, hypostase et hypostase. » ... [Mais les trois cent dix-huit Pères les firent périr par le glaive de l'esprit, et] « expliquèrent que le Fils n'est point créature, mais vrai Dieu de vrai Dieu, consubstantiel au Père et au Saint-Esprit, et que le Verbe a pris un homme complet, animé d'une âme raisonnable et intelligente, qu'il a fait avec lui un seul Fils dans l'unité d'un seul Seigneur Jésus-Christ » (1).

Il est à peine besoin de relever dans ce passage la tendance symptomatique de notre auteur à mettre au premier plan dans la doctrine d'Arius le problème de l'union des natures en Jésus-Christ.

Apollinaire, à son tour, sous couleur d'orthodoxie, ne fit que répandre la même doctrine en changeant les termes :

En effet, sa pensée est la même, à savoir : [Le Verbe] a pris le corps avec l'âme, mais il n'a point pris l'intelligence, mais c'est le Verbe lui-même qui dans cette âme fut l'intelligence par une union naturelle et hypostatique, et il a souffert dans les passions du corps. Tout ce qu'il y eut et tout ce qui s'est fait dans cette économie il l'attribue au Verbe et il retire les propriétés du corps. Mais il fut à son tour combattu par les pasteurs vigilants de ce temps-là. [Ceux-ci enseignèrent] que Dieu le Verbe a pris un corps et une âme raisonnable, comme les nôtres, à savoir, un homme parfait et semblable à nous en tout, excepté le péché, et que, comme c'est par un homme complet, le premier Adam, que vint la mort, ainsi c'est par un homme complet, le second Adam uni [au Verbe], que se fera la vivification des morts (2).

D'Apollinaire dérive « une hydre à nombreuses têtes, d'aspect cruel et respirant la mort ». C'est l'Égyptien, Cyrille, pour lequel Babai n'a point assez de malédictions et d'injures : *impius impiorum, pater multitudines haereseon, nothus Macedonii, discipulus Apollinaris, haeres Manetis et cohaeres Satanae a quo in omnibus suis inspirabatur* (3).

Tantôt il enseigne l'*assumptio* dans le but de tromper, disant que le Seigneur a pris un homme complet, mais après qu'il dit et qu'il imagine que les pro-

(1) *Liber de Unione*, p. 58, l. 31 — p. 59, l. 23.

(2) *Ibid.*, p. 59, l. 34 — p. 60, l. 15.

(3) *Ibid.*, p. 61, l. 1-8.

priétés de chaque nature sont conservées, il se dresse sur son flanc et vomit son fiel et unit Dieu avec celui-là par une union naturelle et hypostatique, comme son père impie, disant : Dieu lui-même hypostatiquement est né selon la chair, et a souffert selon la chair et a goûté la mort selon la chair, alors qu'il est vivant et vivificateur ; et il retire toutes les propriétés de l'humanité de Notre-Seigneur. Tantôt il enseigne la doctrine d'Arius, tantôt celle d'Apollinaire, tantôt c'est un vrai manichéen, et, en résumé, il ressuscite les maux anciens et il en ajoute de nouveaux. Car c'est de lui que sont sorties ensuite les nombreuses hérésies des Théopaschites (1).

Dans ce tableau vivement chargé par la passion ne retenons que le trait fondamental par où Babaï nous présente Cyrille apparenté à la pensée d'Apollinaire. C'est toujours la même erreur, la même hérésie qui lui paraît se développer depuis Arius sous des formes diverses.

Après Cyrille, c'est Eutychès et Dioscore terrassés « par celui qui occupait le siège de Rome, l'admirable Léon » (2). Puis c'est Xénaias (Philoxène de Mabbourg), Lulianus (Julien) et Sévère qui, comme les précédents, en dépit de certaines divergences entre eux, dérivent de Cyrille et enseignent tous la même chose, à savoir : « que l'union s'est faite naturellement et hypostatiquement, comme l'union de l'âme et du corps qui souffrent ensemble et par coaction selon la loi de la nature » (3).

Ainsi, aux yeux du célèbre abbé du mont Izla, la grande hérésie, l'hérésie redoutable, l'unique hérésie en quelque sorte, qui sévit dans l'Église depuis Arius en changeant de formule et de nom, est toujours celle qui compose la divinité avec l'humanité en une nature, et fait Dieu soumis aux imperfections, vicissitudes et souffrances humaines. Arius le compose avec un corps, Apollinaire avec un corps et une âme sensitive. Que Cyrille le compose avec un corps et une âme raisonnable, qu'importe ! c'est toujours une composition, souverainement blasphématoire, puisqu'elle réduit la divinité à être la partie essentielle d'un être et à en subir les changements, elle qui est infiniment simple, infiniment immuable. De la sorte, le docteur d'Alexandrie se trouve compris, et en bonne place, parmi tous les fauteurs d'hérésie, et sa doctrine, entendue dans le sens du monophysisme le plus rigoureux, apparaît à Babaï comme un prolongement dangereux de l'arianisme. On ne saurait du reste trop reprocher à notre auteur cette mésintelligence de la pensée de Cyrille, puisque aussi bien c'est de ce nom que se réclamaient

(1) *Liber de Unione*, p. 61, l. 11-24.

(2) *Ibid.*, p. 61, l. 34-35.

(3) *Ibid.*, p. 64, l. 10-12.

les monophysismes divers que Rome elle-même avait dû condamner.

Cette doctrine qu'il combat n'est toutefois pas la seule qui retienne l'attention de Babai. A l'extrême opposé se trouve la théorie de Paul de Samosate, pour qui Jésus-Christ n'est qu'un homme.

Il y en a qui ont dit avec impiété que c'est au temps du baptême que l'union volontaire s'est faite, à savoir que Dieu s'est complu dans l'homme en qui, à cause de sa justice, il a fait habiter sa volonté, mais qu'il n'y a pas union personnelle des deux natures en une seule adhésion. C'est par cette négation ouverte que Paul de Samosate, pris de folie, a péché, lui qui, comme les Juifs, a dit que Notre-Seigneur est un simple homme comme l'un des prophètes et des justes en qui la volonté de Dieu a habité, et qu'il a pris son commencement de Marie, et qu'il n'est pas Fils éternel consubstantiel au Père, mais qu'il n'y a qu'une hypostase de la nature divine, et que le nom de Christ signifie un homme oint pour être un des oints et être appelé fils par honneur comme Salomon, et ne désigne pas la personne de l'union des deux natures et des deux hypostases dans l'adhésion une de la filiation (1).

Babai se voit donc en face de deux groupes de théologiens et de fidèles dont l'un, imbu de l'esprit arien, compose en Jésus-Christ la divinité avec l'humanité par une union naturelle et hypostatique, et dont l'autre disloque la personne du Sauveur, et, séparant absolument les deux natures, ne voit en Jésus-Christ qu'un simple homme comme les autres, en qui habite la volonté de Dieu. Quant à lui, il appartient à un troisième groupe, en lutte avec les précédents, avec le premier surtout, et qui entend tenir le juste milieu de la vraie doctrine en niant l'union naturelle et en proclamant l'union personnelle en Jésus-Christ de l'humanité et de la divinité. Cette situation fait que le problème de l'union des deux natures en Jésus-Christ ne se posait point, pour notre auteur comme pour nous, dans la sérénité de la spéculation théologique, après que tout a été éclairci par les définitions de l'Église et les progrès de la science dogmatique. Il est conditionné par les antécédents et la mentalité du combat. Tout en repoussant énergiquement l'impiété de Paul de Samosate, c'est contre le monophysisme surtout, plus fort et plus répandu, qu'il dirige la lutte. S'il ne veut pas d'une simple habitation de grâce qui range Jésus-Christ parmi les justes et les prophètes, il veut encore moins d'une mixture qui ferait des deux natures et des deux hypostases une seule nature et une seule hypostase, et s'il entend sauvegarder la diversité parfaite des deux éléments, divin et humain, dans le Christ sans briser leur soudure, il se refuse à voir dans leur union une unité qui détruirait la vérité des termes

(1) *Liber de Unione*, p. 83, l. 2-36.

unis. Dieu fait-il partie d'un composé, Dieu naît-il de la chair, Dieu souffre-t-il. Dieu est-il soumis aux imperfections et misères humaines, Dieu meurt-il, comme le soutiennent Apollinaire, Cyrille, Eutychès et Sévère? C'est là le problème fondamental qui retiendra notre auteur, et la réponse *négative* à ce problème sera la partie importante et le trait dominant de son œuvre. Subsidiairement, il s'efforcera de nous expliquer *positivement* en quoi consiste cette union des deux natures en Jésus-Christ qu'il ne cesse d'affirmer et qu'il qualifie, à la suite des anciens nestoriens, d'union personnelle.

Une hérésie, mise à part la complexité des causes morales et psychologiques, est en général l'aboutissant d'une tendance ou d'une attitude intellectuelle, bonne et louable en son origine, mais poussée jusqu'à l'excès. Les deux écoles d'Antioche et d'Alexandrie avaient toutes deux le souci de sauvegarder la réalité de l'Incarnation, mais tandis que l'une la considérait surtout dans son *terminus ad quem*, l'humanité unie, et réclamait que celle-ci fût parfaite et complète, pour que tout l'homme fût sauvé, l'autre la contemplait surtout dans son *terminus a quo*, la divinité unie, et estimait que l'Incarnation n'avait de sens et de réalité que si l'union faisait des deux natures une seule réalité substantielle, au point que l'on pût dire que le Verbe lui-même s'est fait chair, est né une seconde fois de la Vierge après être né du Père dans l'éternité, a lui-même vraiment souffert la Passion et goûté la mort et opéré toutes les œuvres de l'économie du salut. Quand ces deux tendances en vinrent à s'opposer, à se combattre, à s'exclure, alors naquirent les hérésies. Il n'y a point de doute que l'abbé du mont Izla n'ait eu comme principe de son enseignement la tendance commune aux Antiochiens. Tout son livre *De unione*, dirigé contre les monophysites, en est imprégné. Mais nous devons encore aller chercher plus haut son point de départ doctrinal. Il nous apparaît dans la préoccupation où est notre auteur d'affirmer et d'établir la transcendance infinie de Dieu au-dessus des créatures. Les premiers chapitres de son livre développent une doctrine très élevée de cette transcendance, digne d'être mise en parallèle avec celle que déroule le Docteur Angélique dans sa *Somme théologique* (1^a p., q. XIII, *De nominibus Dei*). Nous n'en exposerons ici que ce qu'il faut pour faire connaître l'intention de Babaï et marquer le point de départ doctrinal de sa christologie. Il se peut, et il est même probable, presque certain, que l'auteur du *De unione* utilise cette

idée de la transcendance de Dieu comme argument d'une thèse déjà acceptée d'avance; toujours est-il que lui-même, en la plaçant en tête de son ouvrage et en y insistant si fermement, semble bien y attacher une importance de premier ordre et y suspendre en quelque sorte toute la force de son argumentation antimonophysite. C'est l'inaccessibilité, la sublimité, l'immutabilité de la nature divine qui la garantissent contre toute composition avec la créature.

« Il est, dit Babai, par son essence adorable, au-dessus de toutes les créatures et de tous les noms qui leur sont attribués, il n'est point vu, il n'est point divisé en parties, il n'existe point avec limite, et ne vient point en composition : son essence n'est pas une chose et sa vie une autre, et sa lumière une autre, bien que l'on dise de lui à notre manière humaine qu'il les possède et les a en lui-même, comme s'il était différent des choses qu'il possède. Mais comment est-il? Il a été appelé l'Être, et non pas « ayant l'être »; il a été nommé la Vie, non pas « ayant la vie », et il a été dit la Lumière, non pas « ayant la lumière », et Dieu est Esprit, non pas « ayant le mouvement ». Car il est l'essence vraie; il est la vraie vie; il est la lumière qui illumine tout, et il est esprit infini. Il meut tout, et il est présent à tout, et il est au-dessus de tout. Il n'est pas toutes ces choses comme un tout dans ses parties, ni ces choses ne sont en lui comme des parties dans un tout : mais il est un par la singularité d'un mode ineffable, inscrutable, inexplicable » (1).

Son essence, écrit-il encore, n'est pas comme l'essence des créatures ni sa vertu comme leur vertu, ni sa lumière, ni sa sagesse, ni tout ce que l'on dit de lui. Les créatures ne sont pas de sa nature, ni ce que les créatures possèdent ne sont de sa nature, certes non! Mais il est plus haut et plus sublime que toutes les créatures. Son essence n'est point comme notre essence, ni la paternité, la filiation et la procession qui sont en lui, comme les nôtres; ni ses œuvres comme les nôtres, mais toutes les choses qui lui appartiennent sont hautes et sublimes et incompréhensibles (2).

Ce n'est pas qu'il n'y ait absolument aucune relation entre Dieu et ses créatures, et ses perfections et les leurs, mais il y a entre eux une distance infinie.

Bien que les créatures raisonnables aient des perfections semblables aux siennes, soit l'invisibilité et la raison et la vie immortelle, soit la science, soit la liberté, soit la sagesse et d'autres choses semblables, toutefois les propriétés

(1) *Liber de Unione*, p. 10, l. 2-17.

(2) *Ibid.*, p. 12, l. 1-10.

que possède Dieu ne sont pas comparables avec celles des créatures, et les nôtres ne lui appartiennent pas sinon *assumptive*, mais sont comme l'ombre et la similitude de l'image par rapport à l'original véritable qui tout ce qu'il a, l'a par nature. *Il n'y a point d'égal à Dieu dans les cieux des cieux, ni de semblable à Dieu parmi les fils des Anges*, disent les paroles divines (1).

Si Dieu a des biens dont il peut faire part aux créatures, il en a qu'il ne peut pas communiquer; ce sont ceux qui constituent sa nature et en sont l'apanage exclusif: il ne peut pas les donner, comme il ne peut pas donner sa nature.

Dieu par grâce a donné aux créatures la domination et la puissance et les autres choses qui peuvent être données; mais sa nature, Dieu ne peut pas la donner, et il ne peut pas devenir une autre nature. Et il ne peut pas donner le nom sublime de sa nature, c'est-à-dire le nom propre de son essence éternelle qui est plus sublime que tout, et plus haute que tout, et la cause de tout, et le tout-puissant, selon l'appellation propre et le nom adorable de sa nature digne d'être adorée, à savoir que Dieu est invariable et immuable, lui seul existe essentiellement, naturellement (2).

Ces idées très élevées ne contiennent évidemment par elles-mêmes aucune pensée hétérodoxe, mais il n'est pas difficile de saisir l'intention de notre théologien et de pressentir l'emploi qu'il en fera dans sa théorie de l'Incarnation. « Dieu ne peut donner sa nature et il ne peut devenir aucune autre nature », voilà, entendue dans une mentalité propre créée par le souci de combattre Apollinaire et Cyrille, la formule dominante de sa christologie. Tout le contenu polémique en découle, et le contenu positif s'en inspire et s'en imprègne. C'est au nom de la sublimité et de l'immutabilité divines qu'il repoussera l'union hypostatique et naturelle, c'est pour ne pas les blesser qu'il dosera la communication des idiomes et que, en général, dans son système christologique, tout en affirmant l'union des deux natures, il insistera surtout sur leur distinction.

II. Idée d'ensemble de la christologie de Babaï.

Avant de commencer l'exposé des divers éléments de la christologie de Babaï, il sera bon de nous en faire une idée d'ensemble en choisissant dans son œuvre non les développements scientifiques, mais quelques textes bien caractéristiques par où il présente la croyance de

(1) *Loc. cit.*, p. 13, l. 9-18.

(2) *Loc. cit.*, p. 13^{re}-14^{re}.

son Eglise. Ils nous feront connaître la manière dont il formule tant l'union personnelle que la distinction hypostatique des deux natures en Jésus-Christ. Intimité de l'union selon la personne, profondeur de la distinction selon les natures. Une personne, deux hypostases : ainsi se posera devant le lecteur le problème de la conciliation chez notre théologien de ces deux affirmations que notre langage théologique, où se sont fondus les termes d'hypostase et de personne, regarde comme tout à fait opposées, et par suite le problème de l'orthodoxie de Babar et de l'Eglise qu'il représente.

Voici, nous dit-il, la confession de l'Eglise du Christ, dont le fondement est établi sur le rocher de Pierre: Dès l'annonce de l'ange Gabriel à la bienheureuse Marie a eu lieu l'union, non naturelle et hypostatique, mais volontaire et personnelle, par l'adhésion et l'inhabitation, afin que Dieu le Verbe se révélât en lui et accomplît en lui toute son économie et montrât le commencement du monde nouveau, et fût adoré en lui à jamais: mais ce n'est pas pour le faire consubstantiel à soi-même, ou pour que celui-ci fût avec lui une nature et une hypostase éternelle et infinie — ce qui ne se peut aucunement faire, — mais pour qu'il lui fût demeure et temple uni afin de révéler sa majesté par la vertu, l'honneur et l'adoration: *Il s'est manifesté dans la chair*, etc., et payât la dette de la race d'Adam dont il est (1).

Le passage que nous venons de citer contient le résumé de la doctrine de Babar. Le moment de l'union: dès l'annonce à Marie; le mode de l'union: union non naturelle et hypostatique, mais personnelle et volontaire, par adhésion et inhabitation; le but de l'union: révélation du Verbe et rédemption du genre humain. On y voit déjà marquée l'opposition établie entre union naturelle et hypostatique et union personnelle. Les lignes qui suivent vont accentuer cette opposition et insister sur l'intimité et même l'unité que produit l'union personnelle.

Il n'y a qu'une personne du Christ, Fils de Dieu, dans sa divinité et son humanité. Et cette unique personne est le Fils du Très-Haut, le Seigneur Jésus, le Fils unique, le premier-né, le Fils de l'homme, le Christ; et dans cette personne une, qui est un seul Christ, le Fils de Dieu, sont reconnues deux natures ainsi que leurs noms dans les propriétés de leurs hypostases; lesquelles natures, étant distinctes, sont unies sans confusion, et étant unies sans confusion, sont distinctes en leurs propriétés, dans l'union une de la personne une du Christ, Fils de Dieu, éternellement... A partir de l'union et dorénavant, la divinité sans l'humanité n'est pas le Fils, ni l'humanité sans la divinité n'est séparément un homme simple et non uni, ou est appelé le Christ. Mais dans cette personne une [Dieu le Verbe et l'homme] échangent entre eux ce qui leur est propre, et celui-là est celui-ci, et celui-ci est celui-là, mais selon la personne, car celui-ci

(1) *Loc. cit.*, p. 84, l. 23-31.

et celui-là restent en leurs hypostases, dans cette union adorable de la personne une du Christ, Fils de Dieu. Donc, si tu dis le Fils, c'est lui, cette unique personne; si tu dis l'homme, c'est lui; si tu dis le premier-né, c'est lui; si tu dis le Fils unique, c'est lui; si tu dis le Seigneur de gloire, c'est lui; si tu dis le Fils de David et d'Abraham, c'est lui; si tu dis le Fils du Très-Haut, c'est lui, mais non cependant selon le même. Et, pour résumer en quelque sorte, *Jésus-Christ, Fils de Dieu, hier et aujourd'hui c'est lui [l'unique personne] et cela éternellement* (1). A lui et à son Père, et au Saint-Esprit, louange et honneur et adoration dans les siècles des siècles (2).

Mises à part la négation de l'union hypostatique et l'affirmation du maintien des deux hypostases, que du reste nous montrerons n'être chez Balaï qu'une opposition purement verbale à la doctrine du concile de Chalcedoine, que manque-t-il à tous ces développements sur l'intimité de l'union personnelle des deux natures dans le Christ pour exprimer le dogme catholique? Rien, semble-t-il, que d'y mettre l'esprit catholique faute duquel les meilleures formules peuvent masquer l'erreur. Seules, les expressions *celui-ci*, *celui-là*, où l'on perçoit un écho du *livre d'Héraclide*, ont une saveur nestorienne. Mais c'est surtout la suite de cette étude qui nous apprendra quel était l'esprit de notre auteur. Sur cette union dans la distinction et cette distinction dans l'union, citons encore le texte suivant :

Ce mystère est grand et étonnant et quelque chose d'admirable. En effet, Dieu le Verbe a pris la forme du serviteur pour sa personne (*ad personam suam*), c'est-à-dire un homme complet, et il a habité en lui uni à lui sans être fini par lui (*unitire et infinite*): *Il a été manifesté dans la chair*; et son humanité, par l'union avec lui, a reçu un nom plus excellent que tous les noms, à savoir, Fils et Seigneur, dans l'unité de puissance et de domination (*in una potestate et dominatione*). Et celui-là est devenu celui-ci, selon l'union, non selon la nature: *Le Fils de l'homme qui est dans le ciel*; et celui-ci est devenu celui-là, selon l'union, non selon la nature, c'est-à-dire le Fils et le Seigneur de gloire. Et dans cette personne une sont reconnues deux natures avec leurs propriétés sans séparation, et il n'y a qu'un Seigneur *Jésus-Christ*, Fils unique de Dieu, *hier et aujourd'hui, et éternellement*. A lui et à son Père et au Saint-Esprit soit louange et honneur et adoration et exaltation dans les siècles des siècles (3).

On aura reconnu dans le texte qu'on vient de lire comme dans le précédent la formule du *livre d'Héraclide* où est exprimée l'union en personne des hypostases distinctes: *Celui-ci est celui-là, et celui-là, celui-ci*. Cette expression, choisie pour exprimer le mieux l'intimité de

(1) *Hebr.* xiii, 8.

(2) *Loc. cit.*, p. 138, l. 32 — 139, l. 20.

(3) *Loc. cit.*, p. 24, l. 24-27.

l'union, est précisément celle qui nous met le mieux en défiance contre le dualisme nestorien, puisque jusque dans son affirmation de l'unité de personne, et pour affirmer cette unité, elle suppose, elle déclare même la pluralité des sujets d'attribution.

Pour achever d'esquisser l'idée générale que nous voulons donner de la christologie de Babai, lisons la conclusion de l'opuscule *Adversus eos qui dicunt : Quemadmodum anima et corpus*, etc.

Pour nous, nous suivons les traces des Apôtres avec tous les enfants de l'Église catholique, et nous distinguons les hypostases avec leurs natures, et nous ne faisons pas souffrir la divinité, et nous ne nions point l'assomption de l'humanité, mais nous unissons la divinité, c'est-à-dire une hypostase parfaite, Dieu le Verbe, consubstantiel au Père, et l'homme parfait et complet dans son corps et son âme, comme tous les hommes, de la descendance de la famille de David, et nous unissons les deux hypostases sans confusion dans la personne une d'un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique et premier-né de toutes les créatures. A lui et à son Père et à l'Esprit-Saint soit louange et honneur et adoration et exaltation dans les siècles des siècles (1).

Ces divers textes que nous venons de citer, s'ils sont insuffisants à nous renseigner sur l'intime pensée de Babai, ont cependant l'avantage, en nous traçant les grandes lignes de la doctrine, de nous avertir de la difficulté qu'il y a à saisir parfaitement et à reconstituer fidèlement un système théologique ancien, connu jusqu'alors surtout par des témoignages externes. Ils nous avertissent qu'il faut beaucoup de prudence et de tact pour en déterminer les traits conformes ou difformes à l'orthodoxie catholique. Il ne convient certes point d'entreprendre cette tâche avec nos habitudes d'esprit et nos conceptions toutes faites, mais il faut, nous dépouillant en quelque sorte de notre première mentalité, essayer d'entrer dans celle du système, non évidemment pour y rester, mais pour la comprendre, afin de la pouvoir juger. Cet effort d'adaptation ne peut avoir de succès que si l'on s'attache de très près et avec une attention toujours en éveil au texte même de l'auteur étudié. On serait mal venu à le juger sur des expressions et des formules qui nous choquent aujourd'hui sans chercher à voir auparavant comment il les comprenait. C'est à lui qu'il nous faudra demander le sens de sa terminologie et l'explication de ses formules. Nous laisserons donc à la porte de notre esprit la terminologie et les concepts de l'École, et nous essayerons de comprendre Babai par Babai.

(1) *Loc. cit.*, p. 247, l. 18-21.

III. Les causes de l'Incarnation.

Sous ce titre, nous grouperons tout ce qui concerne la fin et les agents de l'Incarnation.

Sans doute la fin de l'Incarnation, pour le théologien du mont Izla comme pour les monophysites et tous ceux qui récitent le symbole de Nicée, c'est le salut du genre humain : *Et propter nostram salutem descendit de coelis, Et incarnatus est*. Mais il n'est pas inutile de considérer sous quel aspect particulier ce motif général se présente à notre auteur. Le texte que nous avons cité dans le paragraphe précédent nous indique une double raison de l'Incarnation : la manifestation du Verbe et le payement de la faute d'Adam. C'est surtout la manifestation du Verbe qui apparaît à Babaï la fin de l'Incarnation. Les textes sont nombreux qui accolent au fait de l'*assumptio hominis* le motif de cette révélation. Le Verbe a pris chair pour se faire connaître. Il a reçu l'homme en sa personne pour se révéler par lui et être adoré en lui avec le Père et le Saint-Esprit.

Parce qu'il était invisible aux créatures, il (Dieu le Verbe) a pris pour se révéler un homme de notre race, qui est le lien de toute la création, par qui il renouvellera toutes choses, qui sera le père du monde nouveau en qui habite toute la plénitude de la divinité corporellement, par qui il accomplira toute son économie, qu'il a fait son temple raisonnable pour être révélé en lui et parler avec nous : *Il s'est manifesté dans sa chair* (1), et être adoré en lui avec le Père et le Saint-Esprit comme dans un temple uni (2).

La révélation du Verbe par le Christ, la médiation du Christ pour la connaissance du Verbe, semble ainsi à notre auteur la partie capitale de l'économie et son but premier.

Dieu le Verbe, dit-il ailleurs, l'a reçu pour sa personne (*sumpsit eum ad personam suam*) afin de se révéler en lui : Il s'est révélé dans la chair (3).

La raison qu'il en donne aussitôt est l'impossibilité pour les hommes d'approcher de la pure lumière de la divinité.

Pour que les hommes puissent approcher de lui, dans ce but, il (Dieu le Verbe), a caché la splendeur ineffable et le secret invisible de la divinité sous le voile qui est sa chair (4).

(1) *1 Tim.* III, 16.

(2) *Op. cit.*, p. 145, l. 28-35.

(3) *Op. cit.*, p. 52, l. 33-34.

(4) *Op. cit.*, p. 53, l. 4-6.

Miroir pour refléter la divinité en en tempérant l'éclat trop éblouissant à des regards mortels, voilà donc ce qu'est avant tout et en lui-même l'*homo Domini* dans Babai, et son concept de l'Incarnation, en lui-même et avant tout, est un concept de révélation (1).

L'autre raison de l'Incarnation, c'est l'expiation du péché d'Adam. Mais le lien qui relie ce motif au mystère est lâche et paraît secondaire. L'économie de Babai semble construite sur deux plans parallèles, coordonnés surtout dans leur résultat général qui est le salut de l'homme et la gloire de Dieu. Il ne dit point que le Verbe s'est incarné pour expier, lui, le péché d'Adam et nous en délivrer. Il dit tout d'abord que le Verbe s'est incarné pour se révéler. Quant à l'expiation de la faute d'Adam, c'est une œuvre de l'*homo Domini*. Comme cette œuvre rentre dans le plan général de l'économie, elle prend place, par ce biais, parmi les raisons de l'Incarnation, mais n'en est pas la raison première et essentielle. Ce n'est pas le même acte qui se continue, c'est un second acte qui, avec le premier, constitue la préparation et le fondement du grand ouvrage qui aura son couronnement et son épanouissement complet à la fin des temps.

Dieu l'a laissé souffrir, dit Babai, pour le but de l'économie, afin qu'il soldât la dette qu'Adam, père de ceux qui sont nés, avait contractée par sa désobéissance en transgressant le commandement. En effet, l'*homo Domini* ne méritait pas, à cause du péché, la mort à laquelle étaient sujets Adam et ses descendants. « parce que tous ont péché » (2) ; mais, comme il a été dit : « Celui qui ne connaissait pas le péché, il (Dieu) l'a fait péché, pour que nous vivions par sa justice » (3).

Et il est lui-même, dit-il ailleurs, la cause de notre salut et de notre vie par son obéissance et son humiliation étonnante : « Il s'est humilié lui-même jusqu'à la mort, et la mort de la croix. » (4) A cause de cela, Dieu qui était en lui l'a grandement exalté et « lui a donné un nom qui est plus excellent que tous les noms » (5).

Incarnation œuvre de Dieu se révélant, Rédemption œuvre de l'homme nous rachetant, voilà donc ce que nous lisons dans la pensée de Babai. N'y voyons pour le moment qu'une tendance. Plus tard nous déterminerons les éléments doctrinaux qu'elle comporte. Il nous suffit maintenant d'avoir dégagé la finalité de l'Incarnation chez notre auteur.

(1) Cf. *etiam* p. 71, 128 — p. 201 — p. 241, 107 — p. 256, 13 — p. 291, 1. 10-25.

(2) *Rom.* v, 12.

(3) *II Cor.* v, 21. p. cit. p. 201, 107-108.

(4) *Phil.* ii, 8.

(5) *Op. cit.*, p. 213, 1. 201.

Passons maintenant aux causes efficientes de l'Incarnation. Les agents de l'Incarnation sont les trois personnes divines et la bienheureuse Vierge Marie.

Quoique le langage de l'Écriture attribue les opérations divines *ad extra* à l'une ou l'autre des personnes divines, cependant c'est de toutes les trois qu'elles procèdent, non point comme d'une source multiple, mais comme d'un unique principe. Notre auteur, tout en reconnaissant l'unité de nature, de volonté et de puissance qu'il y a dans la Sainte Trinité, est imprécis sur le caractère commun de leurs opérations, et il semble qu'il s'agisse pour lui à ce sujet de propriété plutôt que d'appropriation. Babai veut reconnaître l'indication des trois hypostases divines dans les paroles de l'ange annonçant le mystère.

Spiritus sanctus veniet : voilà l'hypostase du Saint-Esprit qui procède essentiellement du Père; *et virtus Altissimi illabetur in te* : voilà l'hypostase du Père dont le Fils est né essentiellement et dont le Saint-Esprit procède éternellement; *is qui nasciturus est ex te sanctus est et Filius Altissimi vocabitur* : ceci a été dit pour indiquer l'hypostase du Verbe, Fils éternel du Très-Haut, car voici qu'il habite unitivement en celui qui a été formé par l'Esprit-Saint et qu'il a fait avec lui-même un seul Fils dans une adhésion indissoluble (1).

L'Incarnation est donc un ouvrage des trois personnes divines, mais à des titres divers, semble-t-il.

Bien que le Saint-Esprit soit dit former le corps du Christ, et la vertu du Très-Haut descendre, et le Fils habiter unitivement, cependant une est la nature dans les trois hypostases, et une la volonté et la vertu et la puissance et la domination du Père non uni, et du Fils qui est uni, et du Saint-Esprit non uni (2).

Sur le rôle propre du Père l'auteur est presque muet. En voyant en lui la *Virtus Altissimi*, il paraît lui attribuer ce qu'il y a de miraculeux dans la maternité virginale de Marie. Une autre action du Père dans l'œuvre de l'Incarnation consiste à envoyer le Fils, mais là encore Babai manque de précisions. Il s'attache uniquement à montrer que cette expression de l'Écriture n'entraîne aucunement l'inégalité des personnes divines. Interprétant le texte : *Misit Deus Filium suum et factus est de muliere* : « missus », explique-t-il, a été dit à cause de la concorde de la volonté... et non pas à la manière des serviteurs, ou par commandement » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 23, l. 3-12.

(2) *Ibid.*, l. 12-17.

(3) *Op. cit.*, p. 224, l. 3-33.

Sur le rôle des autres personnes divines dans l'Incarnation, Babai a plus de détails.

Dans les textes qui viennent d'être cités, nous avons vu attribuer au Saint-Esprit la formation du corps de l'*homo Domini* et nous rencontrons encore d'autres textes qui le répéteront. Nous n'y insisterons pas davantage et nous parlerons d'une autre action du Saint-Esprit dans ce mystère, qui est l'onction. Le Saint-Esprit, en formant le corps du Christ, l'oint, et, par là, cause son nom de Christ. Cette onction ne peut convenir qu'à l'humanité. « C'est l'ordre et l'usage de toute onction, de quelque manière qu'elle se fasse, que l'oint acquière un honneur sublime qui dépasse l'excellence de sa propre nature » (1), ce qui ne peut évidemment se rapporter à la nature divine du Christ. Babai se servira de cet argument pour repousser l'expression *Deus Incarnatus est Unctus* (ou *Christus*) et soutenir que le nom du Christ est le nom propre de l'homme et n'appartient au Verbe qu'en vertu de l'échange personnel des appellations.

Notre auteur distingue une double onction :

L'une, dit-il, consiste en ce que lui-même (*l'homo Domini*), dès le commencement de sa formation par le Saint-Esprit, a été oint pour être avec Dieu le Verbe, qui l'a pris pour sa personne (*ad personam suam assumpsit*) un seul Fils et Seigneur en une adhésion et union pour l'éternité (2).

En même temps que l'assomption, dit-il ailleurs, eut lieu l'union, et avec l'assomption et l'union fut accomplie l'onction, parce qu'il a été formé par le Saint-Esprit unitivement, et le Saint-Esprit fut pour lui une huile d'onction afin qu'il adhérât à Dieu le Verbe et fût avec lui un seul Fils par l'union éternellement (3).

Il n'est point précisé de quelle nature est cette onction. Faut-il y voir un anoblissement de la chair du Christ par le Saint-Esprit qui la forme, anoblissement qui la rend apte à l'union personnelle avec le Verbe, ou bien quelque chose de correspondant dans le système de Babai à ce que nos théologiens appellent la grâce de l'union? Il est difficile de le dire. C'est plutôt à cette dernière hypothèse qu'il faut s'arrêter si l'on doit prendre à la lettre ce texte trop laconique : *cuius unctio est unio eius*, à savoir, l'onction du Christ, qu'a reçue le Christ, est son union avec la divinité (4). L'autre onction est celle qui a eu lieu au baptême

(1) *Loc. cit.*, p. 107, l. 35 — 108, l. 2.

(2) *Loc. cit.*, p. 107, l. 15-22. Cf. p. 55, l. 7-11.

(3) P. 84, l. 36 — 85, l. 3.

(4) *Op. cit.*, p. 102, l. 20.

de Notre-Seigneur. Comme elle n'entre point dans le cadre du présent paragraphe, nous l'omettons ici, nous réservant d'en parler plus tard.

Quoi qu'il en soit de la part du Saint-Esprit dans la production de l'Incarnation, c'est le Verbe cependant. L'on doit du reste s'y attendre, qui parmi les personnes divines y a la part la plus importante et la plus directe. Le Père envoie le Verbe et produit le miracle de la virginité féconde. Le Saint-Esprit forme le corps de l'*homo Domini* et l'oïnt pour l'union mystérieuse, mais c'est le Verbe qui le prend pour soi et l'assume en sa personne et se l'attache indissolublement, et c'est cela qui constitue l'ouvrage essentiel de l'Incarnation. L'Incarnation en elle-même et directement résulte d'un acte propre du Verbe. Babai s'étend assez longuement sur cette part du Verbe dans le mystère. Il explique la convenance qu'il y avait à ce que le Fils s'incarnât plutôt que les deux autres personnes divines.

Il ne pouvait se faire, en effet, que le Père inaugurât cette économie, et que l'homme assumé reçût cette désignation de l'ange : Il sera appelé Père de Dieu, et : Le Fils m'a envoyé, et : Celui-ci est mon Père en qui je me suis complu. Cela, en effet, semblerait un renversement de l'ordre que l'effet envoie la cause, et que le Fils donne témoignage (1).

A cela s'ajoute tout l'ensemble des allégories, figures et indications de l'Ancien Testament, qui préparait à entendre parler du Fils de Dieu incarné, et non du Père incarné. De même pour le Saint-Esprit. Les hommes n'ayant pas encore la foi au Saint-Esprit, hypostase distincte du Père, n'auraient supporté son témoignage par la bouche de l'homme uni : « Je suis celui qui procède du Père, celui qui scrute les profondeurs de la divinité », ou celui du Père : « Celui-ci est le Saint-Esprit en qui je me suis complu. » Babai s'attache ensuite à concilier par des comparaisons subtiles la possibilité de l'Incarnation de l'une des trois hypostases divines avec l'infinité de la nature divine. En voici une que nous résumons. Par la pensée, remplissons d'air, sans laisser place vide, tout l'espace compris entre le ciel et la terre. Puis, que le soleil se lève et pénètre tout cet espace de ses rayons lumineux et de sa chaleur. La capacité du lieu n'a pas changé, et l'air, la lumière et la chaleur l'occupent ensemble sans limitation ni confusion. C'est l'image des trois personnes divines égales dans leur infinité. Qu'on ajoute maintenant à l'air une petite quantité d'eau. L'espace demeurera le même. L'eau par l'évaporation se trouvera unie à l'air et prise par lui de manière à former ensemble une nuée. Cette

(1) *Loc. cit.*, p. 36, l. 35 — 37, l. 3.

nuée se laisse pénétrer et traverser par la lumière et la chaleur du soleil, sans cependant les recevoir dans sa constitution. Ainsi le Verbe (air) assume l'homme (eau) et forme avec lui le Christ (nuée), tout en demeurant infini et sans que la divinité ait reçu augmentation dans sa nature infinie (1). Cette comparaison évidemment est fort imparfaite et l'auteur le reconnaît tout le premier.

Nous avons encore à signaler selon Babai une autre œuvre propre au Verbe dans le mystère l'Incarnation : c'est la création de l'âme humaine quarante jours après la formation du corps dans le sein de la Vierge. Mais comme ce point touche de très près au processus de l'Incarnation, nous remettons à cet endroit cette opinion de notre auteur.

2.

Il nous reste à parler du rôle de la Sainte Vierge dans l'Incarnation : question souverainement importante, puisque c'est d'elle que la question nestorienne a pris son origine. La position qu'y prend un auteur est un précieux indice pour juger de la vérité ou de la fausseté de son système christologique.

Et d'abord Babai s'élève contre « ceux qui ont dit avec impiété que Marie n'a été pour le Verbe qu'une voie et comme un canal, et que Dieu le Verbe s'est incarné en elle ne faisant qu'y passer sans rien prendre d'elle » (2). Marie est donc vraiment mère et c'est de sa chair qu'a été tirée la chair unie au Verbe. De cette maternité, notre auteur a une très haute idée, non seulement à cause qu'elle est jointe à la virginité (3), mais encore et surtout à cause du fruit de cette bienheureuse fécondité, uni à Dieu le Verbe et constituant avec lui le Christ. En conséquence de cette union mystérieuse, Babai veut, comme Nestorius, qu'on donne à Marie le titre de Mère du Christ, mais sans lui refuser absolument celui de Mère de Dieu.

À cause de cette union ineffable opérée dès le sein, Marie est dite Mère du Christ, parce que le Christ est Dieu et homme; car de sa nature elle a engendré l'homme qui, dès le commencement de sa formation, a adhéré au Verbe; mais elle est dite Mère de Dieu, parce que [Dieu le Verbe] a pris cet [homme] au commencement de sa formation et a habité en lui comme dans un temple par union personnelle. Dieu le Verbe n'a point pris son commencement en elle: en effet, il est dit qu'il est descendu, qu'il a pris un corps et est devenu homme (*incorporatus*

(1) *Loc. cit.*, p. 42-45.

(2) P. 69.

(3) P. 47.

et inhumanatus)... Si l'on disait donc simplement que Marie n'a enfanté qu'un homme, on prendrait le Christ pour un simple homme, comme a dit Paul de Samosate avec impiété, et Marie serait privée de cet honneur qui fait qu'elle est et qu'on l'appelle bénie parmi les femmes. De même, si on la disait Mère de Dieu, notre salut se trouverait être une fable et une imagination, comme l'a dit Manès... A cause de ces deux sectes mauvaises, la bienheureuse Marie est dite Mère de Dieu et aussi Mère de l'homme : Mère de l'homme par sa nature, et Mère de Dieu à cause de l'union réalisée dans son sein, bien que cependant Dieu le Verbe n'ait point pris d'elle son commencement (1).

Ainsi Babai ne refuse pas à Marie le glorieux titre de *Mater Dei*. Il le maintient contre Paul de Samosate, comme il maintient contre les monophysites celui de *Mater hominis*. Il entend ainsi rester, comme nous avons dit, dans le juste milieu de l'orthodoxie. Les lignes suivantes renferment la même doctrine, mais insistent particulièrement sur l'intimité d'union qui assemble les deux natures.

A cause de l'union la bienheureuse Marie est dite Mère de Dieu et Mère de l'homme; Mère de l'homme d'abord, comme par sa nature; Mère de Dieu ensuite à cause de l'union qui s'est faite entre Dieu et son humanité, qui est son temple depuis qu'elle a commencé à être formée dans le sein... Et parce que le nom de Christ désigne deux natures dans leur substantialité, sa divinité et son humanité, les Saintes Ecritures disent que la bienheureuse Marie a enfanté le Christ, non pas Dieu simplement et en dehors de l'union, ni un pur homme non revêtu de Dieu le Verbe, de la même façon que nous disons qu'une femme a enfanté un homme, et nous ne disons pas qu'une femme a enfanté une âme, ou qu'elle a enfanté une âme incarnée, ou qu'elle a enfanté un corps (2).

Cette comparaison, familière à notre auteur, jette un jour curieux sur le rapport qu'il conçoit entre les deux natures dans le Christ. On y voit qu'il pousse assez loin le droit de Marie au titre de Mère de Dieu, puisque, en égalant son titre de Mère du Christ à celui de Mère de l'homme qu'ont les autres femmes, il fait entrer la divinité dans la constitution et l'appellation de Christ comme l'âme entre dans la constitution et l'appellation d'homme. Ne nous méprenons point du reste sur cette assimilation. Babai sait que sa comparaison n'est qu'une comparaison, et ce n'est pas lui qui unira le Verbe et l'homme par une union naturelle et nécessaire, comme il reproche à Cyrille de le faire. Il en avertit du reste dans un autre passage où il développe la même comparaison.

Apportons un exemple en similitude, bien que l'union soit ici naturelle, et que dans le Christ l'union soit personnelle. De même qu'une femme à cause de

(1) P. 69, l. 17 — p. 70, l. 3.

(2) P. 214, l. 25-35.

l'enfantement est dite simplement mère de l'homme, bien que nous sachions que l'âme ne vient pas de la femme; mais parce qu'elle est inspirée dans le sein et vient à la naissance selon une union hypostatique, nous ne disons pas que la femme a enfanté le corps ou l'âme, mais l'homme; de même aussi là. En effet, parce que l'union s'est faite dès le commencement de la formation de l'*homo Domini nostri* et que cet (homme) est le temple uni à Dieu dès le sein [maternel], à cause de cela, la bienheureuse Marie est dite Mère du Christ, qui est le nom qui dénote la personne de l'union de la divinité et de son humanité en une filiation et pour l'éternité (1).

Assurément, la détermination dernière de la pensée de Babai sur la maternité de Marie dépend de celle que nous le verrons donner aux notions d'hypostase et de personne, d'union hypostatique et d'union personnelle. C'est pourquoi nous arrêtons pour l'instant la considération de la filiation du Christ par rapport à Marie. Nous la reprendrons avec l'examen des notions susdites. Pour le moment, nous croyons avoir suffisamment indiqué la tendance de notre auteur. Il veut et ne veut pas que l'on donne à Marie le nom de Mère de Dieu et celui de Mère de l'homme. Il ne veut pas qu'on la dise Mère de Dieu quand il craint que cette expression ne signifie que le Verbe a commencé d'exister en elle. Il ne veut pas qu'on la dise Mère de l'homme, quand il craint que par là on veuille nier l'union personnelle de l'homme avec Dieu. Mais il accepte pour Marie le titre de Mère de Dieu, pourvu qu'il ne serve qu'à signifier l'union, et il accueille l'appellation de Mère de l'homme pourvu qu'on n'oublie pas que cet homme est revêtu de Dieu. Son grand souci est de maintenir l'union entre les deux natures, et de rester dans le salutaire milieu de l'orthodoxie. C'est pourquoi aux dénominations de Mère de Dieu et de Mère de l'homme, qu'il ne peut point employer isolément sans réticence, il préfère l'expression chère à Nestorius, de Mère du Christ, parce qu'elle contient les deux autres et que, les unissant, elle les empêche de s'exclure.

IV. *Le processus de l'Incarnation.*

En étudiant le processus de l'Incarnation chez notre auteur, nous ferons un pas de plus dans la connaissance de sa doctrine et nous apercevrons plus nettement la différenciation de sa pensée d'avec celle des Alexandrins. Le concept de ces derniers, fort bien résumé dans le tropaire ὁ Μωυσογενής, représente l'Incarnation comme un *fieri* sublime où le Verbe, demeurant ce qu'il est et sans changement en lui-même

(1) P. 70, l. 9-19.

(γενέσιος), s'incarne et se fait homme, ou bien encore comme une *naissance* admirable et prodigieuse par laquelle le Verbe, déjà né du Père une première fois, naît une seconde fois, le même, de la Vierge. *Devenir*, *naître*, sont des expressions familières à Cyrille et à ses disciples pour désigner le mystère de l'Incarnation (1). Rien de semblable chez Babaï. Ces termes sont proscrits dès qu'il s'agit du Verbe. Immuable, le Verbe ne peut changer; éternel, il ne peut devenir; né du Père, il ne peut, naissant encore, commencer d'exister, et il ne peut y avoir deux générations du Verbe, naturellement et hypostatiquement. Le commentaire que fait notre théologien du texte johannique *Et Verbum caro factum est*, texte si favorable aux Cyrilliens, est tout à fait caractéristique pour le point qui nous occupe. Après avoir cité les paroles des adversaires: « Le Verbe s'est fait chair, et c'est lui qui a été crucifié et a souffert et est mort. C'est lui dans sa nature et dans son hypostase. et non un autre, pour qu'ils ne soient pas deux », il réplique :

Pourquoi comme des loups audacieux avez-vous déchiré et brisé et abandonné tout le corps de la sentence? Celui qui a écrit: le Verbe s'est fait chair a expliqué ses paroles par le contexte, car il a dit: Et il a habité en nous, c'est-à-dire, l'un dans un autre. Voici donc deux natures et deux hypostases, c'est-à-dire Dieu le Verbe qui était au commencement et dès l'éternité en Dieu le Père, et la chair qui a été faite, c'est-à-dire qu'il a prise pour habiter en nous, de telle sorte que le *fieri* doit être entendu de la chair qui n'était pas au commencement, et ces paroles: Il a habité en nous, le doivent être de Dieu le Verbe qu'il a dit être au commencement. Donc si Dieu le Verbe était au commencement, il n'a pas eu de commencement par le *fieri*; que s'il a été fait, il a commencé ou il a changé. Dis-moi: le *fieri* appartient-il aux deux ou à un seul, et ceci: Il a habité en nous, appartient-il aux deux ou à un seul, et quant à ces paroles: Le Verbe qui a été fait chair, la chair elle-même est-elle le Verbe ou n'est-elle pas le Verbe? Si la chair est le Verbe, comment le Verbe s'est-il fait chair? Et si le Verbe s'est fait chair, alors il n'est pas Dieu, mais chair quant à sa nature (2).

En un autre endroit, répondant aux adversaires qui lui opposaient le texte de saint Paul: « Dieu a envoyé son Fils et celui-ci a été fait de la femme. » (3)

Bien, dit-il. Le Fils était-il complet dans son hypostase comme le Père et le Saint-Esprit quand il a été envoyé? « Oui. » Et qui a été fait de la femme? L'hypostase de Dieu? Mais il était hypostase avant d'être envoyé. Qu'a donc fait cette *effectio*? Un changement? « Pas du tout. » Mais quoi? « Elle

(1) Cf. LEBON, *le Monophysisme sévérien*, p. 199.

(2) P. 205, l. 7-26.

(3) *Gal.* IV, 4.

l'a fait] homme. » Si Dieu le Verbe n'a pas changé, comment a-t-il été fait homme? Est-ce selon l'hypostase? « Il a été fait [homme] et il est demeuré [Dieu]. » Lequel des deux choisirons-nous? Si ceci: Il est demeuré, il y a qu'il a été fait: si ceci: Il a été fait, il y a qu'il est demeuré: et cette *effectio* n'est pas vraie et celui qui est demeuré n'est pas demeuré, et tout cela n'est que fable et imagination. La chose n'est pas ainsi, ô aveuglés: mais parce que les Écritures parlent au nom de l'union et comme d'un seul, comme ceci: « D'eux est apparu le Christ selon la chair, lui qui est Dieu au-dessus de tout », nous entendons quelle est la nature qui vient des Juifs et quelle est la nature qui est Dieu au-dessus de tout. De même ceci: « Le Verbe a été fait chair et il a habité en nous », bien que ces paroles Verbe et chair aient été mises ensemble, cependant là aussi nous entendons quelle est la nature qui, n'existant pas auparavant, a été faite, et quelle est celle qui existait dès l'éternité auprès du Père, et qui a pris pour sa personne un corps où habiter, parce qu'étant dès l'éternité, elle ne peut recevoir d'*effectio* (1).

C'en est assez pour montrer la direction d'esprit de notre auteur. Je ne nie point que, malgré la torsion qu'en subit l'exégèse, cette manière de concevoir ne puisse s'expliquer par la préoccupation d'éloigner de la transcendance infinie de Dieu toute imperfection des créatures et recevoir de là une interprétation conforme à l'orthodoxie. Je me borne pour le moment à noter le son rendu. Devenir, naître encore, ne sont point du Verbe, ne peuvent être dits du Verbe. En revanche, et cela aide à mieux comprendre le concept impliqué dans cette négation, Babai hérite les termes d'union, d'adhésion, d'habitation, de vêtement, d'assomption. Ils courent à toutes les pages de son livre. Le terme d'union plus général, et également employé par tous, ne suffit point à caractériser une doctrine. C'est l'épithète y jointe qui en oriente le sens: nous nous en occuperons plus loin. Les termes d'adhésion, d'habitation, de vêtement, de temple, expriment l'état permanent de l'Incarnation. C'est le terme d'*assumptio* qui exprime l'acte par lequel s'effectue l'Incarnation. L'union est un résultat de l'*assumptio*. *Assumptio* signifie action de prendre quelque chose en l'attirant et l'élevant à soi pour le retenir et le garder. C'est ce que fait Dieu le Verbe dans l'Incarnation. Il prend la chair, l'élevant à la société avec lui pour qu'elle constitue avec lui une « personne ». C'est par manière d'action qu'est conçu le mystère, non par manière de naissance ou de *gêni*. Dieu le Verbe *ne devient pas* homme, il *prend* l'homme, comme on dit de l'homme qu'il prend un vêtement, quoique ici la prise du Verbe ait pour résultat une union plus intime. La forme de Dieu *prend* la forme du serviteur, mais *ne devient* point la forme du serviteur: telle est la formule préférée dont Babai se

(1) *Op. cit.*, p. 223, l. 37 — 224, l. 21.

sert pour signifier l'acte de l'Incarnation. Dieu le Verbe est ainsi conçu dans ce mystère plutôt comme agent que comme sujet. Ce qui naît de la Vierge, ce qui devient, c'est uniquement l'homme, et Dieu le Verbe ne fait que le prendre, se l'unir et l'élever à sa personne. De ce fait, l'« anéantissement » de Dieu le Verbe n'exprime plus que son étonnante condescendance à cette union en personne avec l'humanité, et de même que Babai explique le texte de saint Jean, *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* en appliquant le *fieri* à la chair seulement, et l'habitation à la divinité: de même il interprète celui de saint Paul: *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem*, en restreignant l'humiliation à la condescendance dont nous parlons, et en attribuant l'obéissance jusqu'à la mort non point à Dieu le Verbe, mais seulement à l'homme né de la Vierge et uni au Verbe. (1)

2.

Examinons maintenant la pensée de notre théologien sur le temps et les étapes de l'union personnelle du Verbe avec l'humanité. Notre auteur attache une grande importance à cette question et la traite tout un long chapitre (2).

Tout d'abord, quand a eu lieu l'assomption et l'union?

Le sentiment de Babai est très ferme sur ce point. De même que sur l'union, il y a bien des opinions, nous dit-il, sur le temps de l'union.

Il y en a qui ont dit que c'est quarante jours après [la conception], quand l'âme a été infusée au corps, que s'est faite l'union parfaite des deux natures pour (être) une personne. Et il y en a qui ont dit avec impiété qu'au temps du baptême s'est faite une union volontaire, à savoir que Dieu s'est complu dans l'homme en qui, à cause de sa justice, il a fait habiter sa volonté, mais qu'il n'y a pas d'union personnelle des deux natures en une adhésion. C'est par cette négation ouverte qu'a péché Paul de Samosate... Et il y a des hérétiques qui ont péché davantage que les précédents, en disant que c'est par la résurrection seulement que s'est accomplie la filiation, parce que c'est par la résurrection que (le Christ) est le premier-né de beaucoup de frères (3).

Pour notre auteur, c'est dès le premier instant de la conception, dès l'annonce de l'ange Gabriel à Marie, que s'est faite la mystérieuse union, et ainsi il n'y a jamais eu de temps où le Christ fût pur homme,

(1) *Op. cit.*, p. 51, l. 4-19.

(2) Ch. x, p. 82-99.

(3) P. 82-83.

où la chair fût sans l'union. « Son assomption, par Dieu le Verbe, eut lieu avec le commencement de sa formation. » (1).

Et l'union n'a pas eu lieu selon l'impiété de ceux-là qui ont dit qu'il a d'abord été constitué et ensuite oint: ni selon les sectateurs du maudit Paul qui a dit que l'union s'est faite dans le baptême: ni selon leurs compagnons qui ont dit que c'est après la résurrection qu'il a reçu l'honneur de la filiation (2).

Notre auteur compare avec complaisance la soudaineté, l'instantanéité de cette assomption et union à celle de la consécration du pain sur l'autel dans un texte qui, notons-le en passant, mérite, pour sa précision remarquable, d'être uni au dossier de la question de l'épîclèse. Ici, comme là, par l'opération du Saint-Esprit, « subitement, en même temps que la parole, en un clin d'œil, s'est faite l'assomption, et avec l'assomption, l'union ».

Voici ce texte : *quemadmodum una cum invocatione sacerdotis, in deprecatione super mysteria salutis nostrae, cum dicit sacerdos : Veniat gratia Spiritus Sancti et descendat super panem hunc et calicem istum, et faciat ea corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi; et, una cum voce sacerdotis illico, in ictu oculi, credimus quod factum est sacramentum, et gratia Spiritus Sancti descendit et perfecit mysteria salutis nostrae, ut sint corpus et sanguis Christi, unum corpus in uno illapsu et in una virtute purificante et sanctificante, et unum est corpus Christi, non duo corpora, quamvis panis aliud sit secundum naturam et corpus aliud secundum naturam, et quamvis naturae hic separatae sint ab invicem, per virtutem tamen et operationem consecrationis est unum corpus unus panis; ita et illic oportet nos intellegere quod, una cum voce angeli dicentis : « Spiritus Sanctus veniet et virtus Altissimi habitabit super te », illico, cum voce ejus, in ictu oculi, facta est assumptio, et cum assumptione, unio. (3)*

Quel est maintenant le terme immédiat de l'Incarnation? Le Verbe s'est-il uni à l'âme avant le corps, au corps avant l'âme ou à tous les deux simultanément? Là-dessus, Babai a également une doctrine très ferme. Tout d'abord, voici comment il expose la thèse de la simultanéité qu'il attribue en bloc à tous les Cyrilliens (4) en la rattachant aux conceptions qu'il leur prête sur l'union du Verbe avec l'humanité :

(1) P. 47, l. 33-34.

(2) P. 85, l. 8-10.

(3) P. 87, l. 28 — 88, l. 7.

(4) Plusieurs Cyrilliens, selon Lebon, furent opposés à la théorie de la simultanéité, entre autres Philoxène de Mabboug et Sévère d'Antioche. — LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 191 et suiv. Sans doute qu'à l'époque de Babai, tous les monophysites avaient dû faire l'unanimité sur cette question.

C'est Dieu le Verbe qui a souffert selon la chair, et ce n'est pas une autre nature qui a souffert, parce que le corps animé est Dieu, et Dieu est le corps, et il s'est fait homme hypostatiquement, et il n'est pas permis de distinguer; et à cause de cette union naturelle et hypostatique, dès le début de sa formation (le corps) a été animé, et l'âme n'a pas été infusée en lui quarante jours après la conception selon l'ordre qui est dans tous les enfants (et cela) parce que l'union naturelle et hypostatique ne s'est pas faite deux fois (1).

Cette doctrine lui paraît avoir un relent d'origénisme et il ne craint pas d'en accuser ceux qui la professent :

Ces misérables, dit-il, délirent ici aussi et blasphèment en disant dans leur erreur : Dès le début de la conception l'âme et le corps furent ensemble dans l'union hypostatique. Qu'il n'y ait point de parties les unes avant les autres, c'est l'avis de ces impies, bien qu'ils disent en secret, eux et l'impie Origène, que les âmes existent d'abord, et qu'ensuite elles viennent par force dans les corps pour y être tourmentées (2).

Quand à lui, sa doctrine est nettement affirmée. Les lignes suivantes résument tout le processus de l'union : « Cet homme, qu'il a pris pour sa personne unitivement, a été formé, et a reçu des membres, et a été doué d'une âme, et est né selon sa nature dans l'union. » (3)

Et encore plus clairement :

En même temps que l'annonce de l'ange a eu lieu l'assomption, et avec l'assomption l'union pour l'éternité, bien qu'il ait reçu son complément selon son ordre, car il y eut la chair d'abord et ensuite l'âme. C'est pourquoi les Pères disent qu'il s'est incarné et ensuite ils ajoutent qu'il est devenu homme par une âme raisonnable (4).

Les Pères dont il s'agit ici sont sans doute ceux de Nicée. Babai disjoint leurs expressions *σαρχωθέντα* et *ἐνανθρωπήσαντα* et y voit deux moments de l'économie, de telle sorte que Dieu le Verbe s'est d'abord incarné, et ce n'est qu'ensuite qu'il est devenu homme, la chair sans l'âme raisonnable n'étant pas encore l'homme :

Les Ecritures saintes et tous les orthodoxes parlant en esprit attestent... que l'*homo Domini nostri* a été formé et délinéé selon son ordre, bien que l'union ait eu lieu dès le début de sa formation. Et (ils enseignent) que le corps étant délinéé et ayant reçu ses membres, l'âme est ensuite créée en lui, et qu'alors on l'appelle homme, parce que c'est le corps et l'âme et non la chair et l'âme qu'on appelle homme, et la chair est une partie du corps (mais) non pas le corps ordonné dans ses membres. Comment, ô trompeurs, alors que le corps qui est

(1) P. 84.

(2) P. 88, l. 18-23.

(3) P. 48, l. 8-10.

(4) P. 87, l. 23-28.

La maison de l'âme n'a pas encore été éditée et achevée, (comment) l'âme pourrait-elle aussitôt habiter en lui hypostatiquement ? Car, en effet, nous voyons que, dès que se corrompent quelques-uns des principaux membres, le cœur, par exemple, ou le cerveau, l'âme aussitôt se retire, soit que le corps soit encore dans le sein, soit après qu'il est né, et que l'âme ne peut aucunement habiter en lui sans qu'il soit complet dans ses principaux membres. Car elle est créée de telle sorte en lui par le créateur que par l'union du cœur et du cerveau avec les autres membres, elle puisse être conservée en lui unitivement, et ces parties étant corrompues, elle se retire de lui (1).

Ce raisonnement serait sans doute bon si tout dans la foi se résolvait par le raisonnement, et si Dieu ne pouvait agir en dehors des lois communes de la nature dont il est l'ordonnateur et le régulateur. Babai étaye encore sa doctrine sur l'analogie qui doit exister entre la formation du second Adam et celle du premier. Du premier Adam, il est dit que Dieu forma son corps à son image et ressemblance et que ce n'est qu'ensuite qu'il lui insuffla le souffle de vie, l'âme. Donc le corps tout seul sans l'âme était déjà l'image de Dieu. De même pour le second Adam. Son corps d'abord a été formé, et dès le commencement de sa formation était uni au Verbe, et par cette union, l'image de Dieu. L'âme ensuite fut créée et infusée au corps déjà pris par le Verbe (2). Quant à l'objection des Cyrilliens : « L'union ne doit pas se faire deux fois », voici comment il y répond :

Et de même que lui-même (*homo Domini*), le Verbe lui étant uni, grandissait en taille et en sagesse et en grâce, et de plus a été baptisé et a reçu le gage de l'immortalité, et a souffert, et a été enseveli, et est ressuscité, et dans sa résurrection a reçu la vie immortelle et immuable, qu'il n'avait pas au commencement de sa formation... mais il l'a reçue à la fin dans son hypostase humaine, alors que la divinité était en lui dès le commencement de sa formation, comme je l'ai dit, et il n'avait pas l'immortalité dans son corps, et il n'avait pas l'immutabilité et l'impassibilité dans son âme avec son corps, mais il a eu cela après sa résurrection et a revêtu (alors) l'incorruptibilité et l'immortalité et l'immutabilité; et (cependant), nous ne disons pas que l'union à Dieu le Verbe s'est faite deux fois, d'abord avec un corps mortel et une âme sujette au changement, et ensuite avec un corps immortel et une âme immuable, mais nous disons qu'il n'y a qu'une seule et même union, puisque Dieu le Verbe était en lui et lui était uni et habitait en lui inséparablement pour l'éternité; — DE MÊME aussi, lorsque le corps du Seigneur était sans l'âme durant quarante jours, et que Dieu le Verbe habitait en lui unitivement dès le début de sa formation, d'une manière semblable, quand l'âme fut créée en lui par Dieu qui était en lui, et que le corps vivant a été fait *in animam viventem* , nous ne

(1) P. 89, l. 13-32.

(2) P. 89-91.

disons pas que le Verbe s'est uni une seconde fois au corps dans lequel l'âme a été infusée, car c'est la même divinité, unie au corps qui a créé en lui l'âme. En effet, ce n'est pas du dehors que l'âme est entrée et a habité dans le corps, parce qu'elle a été créée en lui comme dans tous les autres hommes; et Dieu le Verbe non plus n'est pas entré du dehors pour habiter dans l'âme, car il est une nature infinie, et il remplit le ciel et la terre, et il habite dans le corps unitivement à cause de l'infinité de sa nature en une adhésion. Et nous ne disons pas que l'âme a (d'abord) été créée et ensuite insufflée et unie, de même que nous ne disons pas que le corps a (d'abord) été formé, puis uni; mais avec le commencement (de la formation) du corps a eu lieu l'union, et de même avec la création de l'âme c'est la même union; et il y a une union au corps, et la même union à l'âme qui est dans le corps, car le corps a été le premier uni, et ensuite l'âme lui a été insufflée (1).

De ce texte un peu long et touffu, il ressort que la principale partie de l'ἐνωσις τοῦ σώματος du Verbe est constituée par la σαρξωσις, l'Incarnation au sens restreint du mot. C'est même la seule essentielle. Une fois la chair prise par le Verbe, l'union personnelle est faite, tout le reste en découle, et l'âme créée ne fait qu'entrer dans une union déjà existante sans que le Verbe ait à contracter une nouvelle union. L'analogie dont se sert notre auteur est loin de résoudre l'objection des Cyrilliens. Dans le premier membre, il n'insère à l'union qu'un élément purement accidentel, à savoir la gloire et l'immortalité, et il est clair qu'ici le Verbe ne peut s'unir à rien de nouveau. Dans le second membre, il s'agit d'un élément constitutif et essentiel de l'homme, et du plus important, celui précisément par lequel une chair humaine est humaine, et c'est bien à une substance nouvelle que le Verbe s'unit. Il y a donc deux fois l'union. Il ressort encore de notre texte que le Verbe a une action propre dans la production de l'âme du Christ. C'est lui qui, étant déjà dans la chair, crée et s'adjoint l'âme qui doit animer la chair (2).

Quant au temps pendant lequel la chair est demeurée sans l'âme humaine, l'auteur s'en tient aux opinions physiologiques de ses contemporains. Il s'efforce en outre d'en prouver la vérité par la loi de Moïse prescrivant la purification après quarante jours, et par suite prend argument du récit de la purification de Marie dans saint Luc pour affirmer que la conception de *l'homo Domini* s'est faite selon le même ordre (3).

(1) P. 92, l. 1-36.

(2) « L'âme fut créée en lui par Dieu qui était en lui », « c'est la même divinité unie au corps qui a créé en lui l'âme » : c'est à ces textes que nous faisons allusion dans le paragraphe précédent sur les causes de l'Incarnation. Cf. p. 91, l. 30-31.

(3) P. 94-95.

Il nous reste, pour achever d'exposer le processus de l'Incarnation chez Babai, à voir si et comment Babai admettait l'*union volontaire*. Voici ce qu'il répond à un anathème de Justinien contre quiconque dit que l'union s'est faite *secundum voluntatem*, prout HOMO Deo Verbo placuit qui sentit de eo homine id quod iustum et bonum est, c'est-à-dire que l'union consiste dans la complaisance méritée que Dieu le Verbe a mise dans l'homme uni.

Expliquons ceci : *per voluntatem*, contre ce que prétend ce maudit. Dieu le Verbe a d'abord pris volontairement cet homme dès le sein pour la personne de son économie et la rénovation de toutes choses, et après que l'*homo Domini nostri* est parvenu par degrés selon sa nature à l'accroissement de l'âge, Dieu le Verbe l'a uni à la volonté divine sagement et raisonnablement, non par nécessité, ni par force, ni par nature, pendant que lui-même l'ignorait bien que l'union eût eu lieu dès le sein : « Avant que l'enfant connût le bien et le mal, il a su repousser le mal et choisir le bien. Et (cet homme) a accompli volontairement toute obéissance jusqu'à la mort. Et parce que sa volonté était unie à la volonté de Dieu qui était en lui, de même que Dieu se l'était uni personnellement dès le sein, à cause de cela Dieu, qui était en lui, par l'action et l'union qu'il reçut dès le sein et qu'il ne connaissait pas, l'a grandement exalté pour que tout genou fléchisse devant lui.

De ce passage, on peut voir que, s'il y a union volontaire en ce sens que Dieu s'est uni volontairement à l'homme, l'union personnelle, elle, ne consiste pas dans un accord des volontés, qu'elle s'est produite à l'insu de l'homme et que l'accord des volontés n'a eu lieu que quand l'homme fut parvenu à l'âge de discernement. Mais l'union personnelle consiste-t-elle dans ce *placitum*, cette εὐδοκία mise par Dieu le Verbe dans l'homme uni, et qui serait un dévolu jeté sur lui dès son origine à son insu? C'est une chose que ce texte n'explique point clairement et qui se résoudra par l'examen que nous ferons de l'union personnelle.

V. La constitution du Christ.

Les éléments qui constituent le Christ sont, chez notre auteur, les deux natures, divine et humaine. Un seul Christ est formé des deux. C'est une affirmation constante chez les nestoriens, et le dualisme christologique de l'école d'Antioche est assez connu pour qu'il soit inutile d'insister sur ce point. Nous ferons cependant deux remarques au sujet de Babai qui aideront à mieux entrer dans sa mentalité christologique.

Tout d'abord, il déclare les deux natures complètes, *Deus completus est in homine completo* (1), et ce disant, c'est sur la nature humaine

(1) *Op. cit.*, p. 201, l. 31-35.

qu'il insiste. Il la conçoit pour la constitution du Christ sur le même plan ontologique que la nature divine elle-même et sur un pied d'égalité. Substantiellement, l'humanité du Christ atteint les limites de sa plénitude et n'est inférieure dans son propre ordre à aucune autre, et ce serait la diminuer, la tronquer, que de lui refuser la perfection hypostatique qui est dans tous les autres (1).

Ensuite, et cette seconde remarque renforce la première, la nature humaine du Christ est habituellement désignée, non point par le nom abstrait d'humanité qui ne désigne que les parties essentielles, mais par le terme concret de *homo*, *homo Domini*, de la même manière que la nature divine par l'expression *Deus Verbum*. Ces remarques suffisent pour le moment. Elles auront leur portée entière dans la seconde partie de notre étude où nous allons aborder directement le problème de l'union personnelle des deux natures en un seul et même Christ chez Babaï et dégager la solution qu'il en a donnée.

(*A suivre.*)

V. GRUMEL.

(1) Cf. p. 84, l. 8-14; p. 97, l. 32-33; 98, l. 4.
