

## Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VIe-VIIe s.) (Suite.)

In: Échos d'Orient, tome 23, N°133, 1924. pp. 9-33.

---

Citer ce document / Cite this document :

Grumel Venance. Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VIe-VIIe s.) (Suite.). In: Échos d'Orient, tome 23, N°133, 1924. pp. 9-33.

doi : 10.3406/rebyz.1924.4433

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz\\_1146-9447\\_1924\\_num\\_23\\_133\\_4433](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1924_num_23_133_4433)

---

## UN THÉOLOGIEN NESTORIEN

---

# BABAI LE GRAND (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)

(Suite.)

---

### IV. LA NATURE DE L'UNION

Nous arrivons au cœur du problème. Tout ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, à savoir les divers facteurs de l'union, les diverses appellations de l'union, la position respective des natures dans l'union, nous a fait entrer peu à peu dans la mentalité du théologien que nous étudions, nous a montré certains aspects particuliers de sa christologie, nous a habitués à son langage théologique, mais ne nous a point encore livré le plus intime de la pensée *babaienne*. Il nous apparaît bien, dès maintenant, que l'union christologique dont il se fait le champion doit être et est insuffisante, mais nous n'apercevons pas encore la source de cette insuffisance. Pour la découvrir, il faut entreprendre l'examen des termes et des concepts qui servent à l'expression du dogme et qui sont comme la matière et l'étoffe dont se font les jugements dogmatiques. Nous étudierons donc la terminologie scientifique de la christologie babaienne, les formules réprochées ou adoptées dans cette christologie, les analogies dont notre théologien éclaire sa conception de l'union et les conséquences qui en découlent pour la communication entre les natures. Nous serons alors en mesure de porter un jugement motivé sur le nestorianisme de Babai et sur la qualité de ce nestorianisme.

#### A) *La valeur des termes : « nature, hypostase, personne ».*

Pour les monophysites, les termes de nature, hypostase, personne, sans avoir une synonymie absolue, sont équivalents et s'entraînent mutuellement. Qui dit nature dit hypostase, qui dit hypostase dit personne : « Il n'y a pas de nature qui ne soit hypostase, ni d'hypostase qui ne soit personne, dit Timothée d'Elure. S'il y a deux natures, il y a deux personnes. »<sup>1</sup> L'équivalence entre

---

1. LEBON, *le Monophysisme sévérien*, p. 263.

ces choses est donc telle que l'unicité ou la dualité de l'une entraîne l'unicité ou la dualité des deux autres. Rien de pareil chez Babaï. Il est évident que pour lui il y a distinction entre nature et hypostase d'un côté, et personne de l'autre, entre union naturelle et hypostatique et union personnelle. Tout le livre est plein de cette opposition : inutile donc d'ajouter de nouveaux textes à ceux que nous avons déjà cités. Quant aux termes de nature et d'hypostase, ils sont inséparables chez notre auteur. Il n'ignore pas le langage des Chalcédoniens qui disent : deux natures, une hypostase. Pour lui, la chose est impossible. Qui dit nature dit hypostase dans cette nature, et qui dit hypostase dit la nature dans laquelle subsiste l'hypostase :

Ces misérables disent : Deux natures dans le Christ, une hypostase. Qu'ils nous disent donc : L'une des deux natures du Christ est-elle toute la Trinité ou une seule hypostase de la Trinité? Que si Dieu le Verbe est une hypostase de la Trinité, comme le Père et l'Esprit-Saint, donc [aussi] est une hypostase l'homme, le second Adam uni. L'une des hypostases des hommes : [d'un côté] la forme de Dieu, Dieu le Verbe, hypostase parfaite, et [de l'autre] la forme du serviteur qu'il a pris pour sa personne, l'homme Jésus, hypostase parfaite (1).

Hypostase et nature vont donc ensemble, et il est impossible qu'une hypostase puisse être en deux natures ou deux natures en une hypostase. Est-ce à dire que l'équivalence soit de tout point parfaite? Non certes, et la page que nous allons citer nous apprendra la signification absolue ainsi que la différence des termes « nature, hypostase, personne » dans la christologie babaïenne :

On définit l'*hypostase* la substance singulière; elle subsiste dans son être unique, numériquement une et distincte de beaucoup d'autres, non parce qu'elle a été faite une, mais parce qu'elle reçoit chez les êtres créés raisonnables et libres, des accidents variés, de vertu ou de crime, de science ou d'ignorance, et chez les êtres privés de raison, également des accidents variés, ou par suite de tempéraments contradictoires ou de toute autre façon : lesquels accidents, comme j'ai dit, ne sont points créés ni faits à part. L'hypostase est fixée dans sa naturalité et elle est incluse sous l'espèce et nature, dont elle est hypostase, avec d'autres hypostases, ses compagnes, et est distincte des hypostases ses compagnes par la propriété individuelle qu'elle possède dans la personne [par exemple, celle] de Gabriel qui n'est pas celle de Michel; et Paul n'est pas Pierre. Mais dans chacune de ces hypostases, toute la nature universelle se manifeste, et la raison connaît quelle est cette nature unique qui contient universellement les hypostases, que ce soit celle des hommes ou quelque'une des autres. Mais

(1) *Adversus eos*, etc., p. 237, 26-33.

l'hypostase ne comprend pas l'universalité. Quant à la personne, c'est cette propriété de l'hypostase qui la distingue des autres, de sorte que l'hypostase de Paul n'est point celle de Pierre, bien qu'ils soit égaux sous le rapport de la nature et de l'hypostase, puisque tous deux ont un corps et une âme, sont vivants, raisonnables et corporels; mais par la personne [les hommes] se distinguent les uns des autres, en vertu de la singularité particulière que chacun possède soit pour l'âge, soit pour la figure, soit pour le tempérament, soit pour la sagesse, soit pour la force, soit pour la paternité, soit pour la filiation, soit pour le sexe masculin, soit pour le sexe féminin, ou en n'importe quelle manière qui distingue et révèle la propriété individuelle et singulière, et [manifeste] que celui-ci n'est pas celui-là, et que celui-là n'est pas celui-ci, bien que, sous le rapport de la nature, ils soient égaux; car la propriété singulière que possède cette hypostase-ci et qui la distingue de celle-là, c'est la personne, qui [est ce qui] distingue quelle est [l'hypostase] 11.

Ce texte nous fait connaître avec clarté la signification première respective des trois termes « nature, hypostase, personne » chez Babaï et les rapports où ils sont entre eux. La nature signifie la substance universelle commune à tous, et l'hypostase, la substance particulière contenue sous elle; la personne est le trait particulier, la « propriété singulière » qui, appartenant à chaque hypostase, la distingue des autres hypostases incluses dans la même nature. La nature est une, et la même pour toutes les hypostases de cette nature; les hypostases d'une nature la réalisent toutes également; mais à chaque hypostase correspond un trait personnel ou un ensemble de traits personnels pour la distinguer des autres. L'hypostase est la concrétisation particulière de la nature, et la personne, la distinction individuelle de l'hypostase. Une différence capitale est donc à signaler entre ces deux dernières. L'hypostase indique la constitution intrinsèque de la substance; elle est la substance elle-même d'un être, la nature existante et concrétisée, elle est de l'ordre quidditatif et relève de la question τί ἐστίν. La personne, elle, répond à la question πῶς ἐστίν, ou, ce qui paraît équivalent, τίνα ἐστίν; elle est de l'ordre qualitatif et accidentel, en prenant ces mots au sens où ils désignent des éléments étrangers à la définition de la nature. Son domaine propre, pourrait-on dire, ce sont les notes individuantes. Elle distingue l'être, mais n'exprime point l'être. L'hypostase aussi distingue, par le seul fait de la pluralité, mais ne manifeste aucun caractère distinctif. La personne est elle-même le ou les caractères distinctifs.

11. *De unione*, c. xvii, p. 129.

L'hypostase indique seulement que celui-ci n'est point celui-là — comme, par exemple, lorsque deux hommes viennent de loin, nous savons qu'ils sont deux hypostases; mais nous ne savons pas encore qui est celui-là et qui est celui-ci; — elle ne montre pas, en effet, la propriété de l'hypostase elle-même selon la personne (1).

Entre la nature désignant l'élément substantiel commun à plusieurs êtres et la personne qui représente le trait distinctif individuel, se place donc l'hypostase indiquant l'individu existant dans une nature, ou une nature concrétisée dans un individu. Ni la nature ni la personne ne sont qualifiées pour exprimer l'être concret, l'être existant: la première, parce qu'elle ne signifie qu'un élément commun, la seconde, parce qu'elle ne signifie qu'un élément accidentel. Seule, l'hypostase a cette fonction. En elle se réalise la nature, en elle se détermine la personne. L'hypostase est la substance singulière, c'est la définition que lui reconnaît notre auteur en tête de la page que nous avons citée: c'est celle qu'il lui reconnaît aussi dans l'opuscule *Adversus eos*, etc.: quand il dit que « l'homme... Jésus de Nazareth possède tous les éléments de la nature commune dans son *hypostase qu'on appelle aussi substance singulière* » (2). Un peu plus haut, il donne l'équivalent grec de substance: c'est  $\sigma\upsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ , la première des catégories d'Aristote. Ce terme s'oppose à accident et indique que l'hypostase est l'être (*ens proprie dictum*). Les accidents n'ont point d'*esse proprium*. « ils ne sont point créés ni faits à part », dit notre auteur. L'hypostase, elle, a son être propre, *subsistit in esse suo unico*, c'est l'être au sens complet, la substance, non point substance-genre, substance-universel, substance seconde, mais substance concrète, substance première, et c'est ce qu'exprime le mot « singulière » inscrit dans la définition de l'hypostase. Il est à noter que lorsque les deux termes « hypostase et nature » sont rapportés l'un à l'autre, il n'est jamais dit que l'hypostase est la nature, mais toujours l'hypostase possède la nature, ou est incluse dans ou sous la nature. L'hypostase est, en effet, l'existant, la nature est l'élément constitutif qui le distingue essentiellement d'autres hypostases, d'autres existants, et la personne est l'élément adjacent qui le distingue accidentellement d'autres hypostases semblables en nature.

De nombreux textes éclairent et précisent cette notion de l'hypostase. On peut les ranger sous différents chefs :

(1) *De unione*, p. 130, 23-27.

(2) *Adv. eos...*, p. 242, 32-35.

1° *Toute hypostase est incluse dans une nature et la réalise.* — Reprochant à ses adversaires de ne point sauvegarder les propriétés des natures qui se manifestent dans leurs hypostases, il dit :

En effet, il n'y a point de nature qui, dans ses hypostases, ne soit reconnue différer d'une autre nature par sa propriété, et il n'y a point d'hypostase qui ne soit incluse sous une nature et dans laquelle sa propriété [*celle de la nature*] ne soit reconnue, car Paul n'est pas l'ange Gabriel selon sa nature (1).

Et encore :

Toute hypostase subsistante est incluse sous une nature à laquelle appartient l'hypostase, et elle ne peut abandonner sa nature et devenir consubstantielle à une autre. Et toute nature se manifeste dans l'hypostase qui est sous elle, soit en une, soit en plusieurs... La nature des anges se manifeste en Gabriel ou en Michel, et la nature des hommes se manifeste en Pierre ou en Paul (2).

En scrutant quelque peu la conception babaïenne, on y voit facilement ceci : Les êtres distincts qui sont dans le monde et qui ont une existence propre sont des substances ou hypostases. Toute hypostase, tout être est *quelque chose*. Comme plusieurs êtres ont les mêmes propriétés et diffèrent d'autres êtres qui ont d'autres propriétés, on signifie par le nom de *nature* l'élément commun essentiel par où plusieurs êtres se ressemblent et se distinguent des autres êtres. Il y a donc des natures multiples et diverses, chacune ayant une propriété qui la distingue des autres natures, et il est nécessaire que chaque être subsistant, chaque substance singulière, chaque hypostase soit comprise sous une espèce ou nature, puisque, pour être, il faut être quelque chose. Il faut donc préciser notre proposition et l'entendre ainsi : Toute hypostase est incluse sous une nature *qui lui est propre et qui exprime ce qu'elle est*.

2° *Une hypostase ne peut appartenir qu'à une seule nature.* — Babaï exprime fréquemment cette pensée. Nous donnerons quelques textes plus frappants :

Si Dieu le Verbe constitue une seule hypostase avec l'homme, avec quelle nature sera conçue cette hypostase, et dans quelle essence sera-t-elle enfermée pour qu'elle soit comptée parmi les hypostases qui sont dans et sous cette nature ? Avec quelle nature sera conçue cette hypostase ? Avec la Trinité sainte, qui est simple et infinie, ou avec les hommes qui sont finis et passibles ? Si avec

(1) *De unione*, p. 217, 2-6.

(2) *Ibid.*, p. 218, 28-38. Tous les anges, pour notre auteur, sont dans une même nature ou espèce. Il ne faut point songer à lui demander là-dessus les précisions de la scolastique.

la Trinité, addition a été faite à la Trinité, comme nous avons dit plus haut. Si avec les hommes, addition a été faite à la nature des hommes. Que si [cette hypostase] n'est pas une hypostase avec la Trinité ni une hypostase humaine avec les hommes, comme l'hypostase de tous les hommes, mais une hypostase particulière et unique en son espèce, elle n'est plus ni Dieu ni homme; que maintenant les impies nous disent qui nous adorons (1).

Evidemment, cette dialectique, d'allure victorieuse, jaillit de la conviction où est l'auteur qu'une hypostase ne peut appartenir à deux natures. Cette conviction s'affirme, du reste, explicitement quelques lignes plus loin : « Il n'est point d'hypostase qui s'unisse naturellement avec deux natures diverses entre elles, et qui soit avec une nature la même hypostase et avec une autre nature la même hypostase sans changement. » (2) Cette deuxième proposition sur l'hypostase est un corollaire de la première. La nature exprimant ce qu'est l'hypostase ou substance, la quiddité, s'il y a deux quiddités différentes, il y aura aussi deux substances ou hypostases. En ne retenant dans le concept babaïen d'hypostase que la notion de *substance singulière*, la proposition énoncée est juste. Mais à cette notion est liée, dans l'esprit de l'auteur, l'idée d'indépendance et d'autonomie ontologique, et c'est ce qui la rend inacceptable et contraire au dogme catholique.

3° *Il ne peut y avoir une seule hypostase en une nature ou : toute nature comprend plusieurs hypostases.* — Notre auteur conçoit tellement la nature comme un élément commun qu'il lui faut absolument qu'elle se réalise en plusieurs êtres, et qu'une hypostase unique en son espèce lui paraît une absurdité. La chose paraît déjà dans le texte que nous avons cité pour la proposition précédente. En voici un semblable, mais plus net :

Avec quelle [nature] le compterons-nous dans son hypostase? Si avec la nature divine, on a fait une addition à la Trinité, si avec la nature humaine, on a fait une addition à la nature humaine; autrement, [le Christ] est une nature unique et singulière en son genre qui n'est pas Dieu comme le Père et le Saint-Esprit, ni homme comme Abraham et David dans leur genre (3).

Cette assertion, inoffensive pour la vérité dogmatique, ne peut avoir sa source que dans le fait objectif de la pluralité des substances d'une même nature.

(1) *De unione*, p. 73, 13-20.

2. *Ibid.*, p. 73, 29-32.

3. *Ibid.*, p. 65, 32-66, 1.

4° *L'hypostase exprime la quiddité.* — Nous l'avons déjà indiqué, mais la chose est si importante qu'elle mérite une preuve plus détaillée. Quand Babaï argumente contre ses adversaires, on ne peut le comprendre, et son argument n'a de portée qu'à cause de cette identité qu'il conçoit entre substance ou hypostase et quiddité. La nature indique la quiddité commune, l'universel; la substance ou hypostase indique la quiddité concrète, existante. Elle est la nature, mais la nature individualisée, concrétisée. Voici quelques exemples de l'argumentation babaïenne :

Dieu le Verbe est-il né de Marie lorsqu'il était hypostase complète dès l'éternité comme le Père ou bien quand il n'était pas [hypostase] complète parce que [sa] chair n'existait pas? S'il est né du Père quand il était hypostase complète, comme le Père, alors il n'est pas né dans son hypostase de Marie, mais selon qu'il s'est incarné, et sa chair n'est pas son hypostase, mais l'hypostase de son humanité: et voilà donc deux hypostases (1).

La chair du Verbe est-elle consubstantielle au Verbe ou bien consubstantielle à la Vierge? Si elle est consubstantielle au Verbe, alors le Père aussi et le Saint-Esprit se sont incarnés, et cette parole s'est trouvée fautive: « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous »... La chair du Verbe est-elle consubstantielle à Marie? « Oui. » La chair du Verbe est-elle avec lui une seule nature et une seule hypostase? « Oui. » Donc Marie et Dieu le Verbe sont une nature, bien qu'ils diffèrent d'hypostase comme le Père [diffère] de l'Esprit (2).

Si la chair du Verbe est créée et formée et que cette chair est l'hypostase du Verbe, alors le Verbe est créé selon l'hypostase, et c'est l'impiété arienne. Que si la chair du Verbe n'a pas été créée ou faite, alors elle existe hypostatiquement dès l'éternité avec Dieu le Verbe (3).

Et la *nature humaine* dans le Christ est reconnue n'être pas l'hypostase de la divinité infinie; et l'hypostase divine du Christ est reconnue n'être pas une hypostase finie, mais il y a une personne du Christ, Fils de Dieu, en deux différences, fini et infini, en une union [faite] une fois et [demeurant] pour l'éternité (4).

Cette hypostase unique, le Christ, est-elle tout entière Dieu seulement ou homme seulement? ou bien une partie et une autre partie sont-elles une seule hypostase, le Christ? Que si [cette hypostase] est tout entière Dieu, elle n'a point l'humanité; que si elle est tout entière homme, elle n'a pas la divinité; et si elle est partie et partie, [elle n'est qu'] un composé de choses imparfaites, et même une mixtion et une commixtion selon l'impiété d'Arius et des autres hérétiques (5).

On le voit, c'est parce que l'hypostase signifie la substance particulière en son essence et quiddité, et, d'une manière plus pré-

(1) *De unione*, p. 215, 31-33.

(2) *Ibid.*, p. 216, 11-28.

(3) *Ibid.*, p. 218, 6-10.

(4) *Ibid.*, p. 238, 6-10.

(5) *Ibid.*, p. 239, 6-13; p. 246, 3-8.

cise, parce que toute quiddité substantielle concrète est par là même hypostase que toute cette argumentation peut avoir lieu. C'est parce que « hypostase du Verbe » veut dire quiddité ou essence du Verbe, et « hypostase de la chair », quiddité ou essence de la chair, et que ces termes et notions s'équivalent parfaitement, que notre auteur déclare qu'il ne peut y avoir addition à l'hypostase de Dieu le Verbe, que celle-ci, étant complète et infinie, ne peut recevoir un complément, qu'elle ne peut naître, puisqu'elle existe déjà, ni recevoir aucune des choses qui ne conviennent qu'à la créature, puisqu'elle est incréée. Cette impuissance à concevoir une quiddité substantielle qui ne soit pas hypostase, qui n'ait pas son être propre, qui ne subsiste pas *in esse suo unico*, est tellement inhérente à l'esprit de Babaï qu'il exprime en ce même langage ce qu'il pense être l'opinion de ses adversaires. Il leur reproche de dire que la « chair devient l'hypostase du Verbe » ou inversement que le « Verbe devient l'hypostase de la chair » et leur réplique que cela est impossible. Il déclare même en un endroit que la chair ne peut être chair si elle n'a point son hypostase. « Si la chair, dans sa carnité, n'a point son hypostase propre, elle n'est point chair, mais c'est un nom de chair sans hypostase et sans subsistance; que si elle possède son hypostase propre en sa carnité, elle n'est point l'hypostase du Verbe en sa spiritualité. » (1) Que l'hypostase exprime la quiddité substantielle, et que toute quiddité substantielle soit par là même hypostase, cela paraîtra encore d'une manière indubitable, quand nous aurons exposé ce qu'est pour notre auteur l'union hypostatique, la composition, le composé hypostatique. Notons seulement ici que le mot hypostase, exprimant la quiddité, s'applique même à des parties de substance. « Lorsque tu considères [l'âme et le corps] dans leur simplicité [c'est-à-dire en dehors de la composition], autre chose est l'âme selon l'hypostase, et autre chose le corps selon l'hypostase, et aussi selon la nature. » (2) « Selon l'hypostase et selon la nature », c'est-à-dire, selon leur réalité concrète, individuelle (hypostase) et selon leur essence spécifique (nature); « autre chose selon l'hypostase » signifie la distinction et la multiplicité, « autre chose selon la nature » signifie la différence et la diversité. L'âme et le corps seront donc des natures et des hypostases

(1) *De unione*, p. 206, 13-22.

(2) *Adv. eos*, etc., p. 240, 24-28.

incomplètes qui, par leur union, feront une hypostase complète. Il va sans dire que le sens plénier du mot hypostase ne se réalise que dans les hypostases complètes ou parfaites, qui, seules, subsistent en elles-mêmes et ont en pleine indépendance ontologique l'être et l'agir. Cette identification absolue de la « nature particulière » et de l' « hypostase », quant à la chose qu'ils désignent, est comme une catégorie mentale de l'esprit de Babaï. Elle nous sera une donnée souverainement importante pour apprécier sa doctrine christologique, et dès maintenant nous voyons que sa dialectique sur l'union des natures en reçoit tout son sens, sa valeur et sa portée.

5° *L'hypostase est incommunicable.* — Cette proposition découle de la précédente. Si l'hypostase ne désigne pas autre chose que la nature ou quiddité substantielle concrète, et si toute quiddité substantielle concrète est hypostase, il y aura entre les hypostases la même incommunicabilité qui existe entre les natures. Cette incommunicabilité est double; celle qui repousse le changement et par laquelle la chose est rendue immuable, et celle qui repousse la composition et par laquelle la chose est rendue indépendante et fait un tout complet. Par la première une nature ne peut, demeurant telle nature, devenir une autre nature. Qu'est la nature, en effet, |sinon un principe de distinction essentielle entre les êtres. C'est pourquoi Babaï déclare : « Il est impossible que l'assumant prenne la nature propre de l'assumé, et l'assumé ne peut posséder la nature propre de l'assumant » (1), et en parlant de l'hypostase : « Toute hypostase subsistante est incluse dans une nature à laquelle appartient l'hypostase, et elle ne peut abandonner sa nature et devenir consubstantielle à une autre. » (2) L'hypostase est donc fixée, enfermée dans sa nature propre et ne peut en sortir. L'autre incommunicabilité, qui s'oppose à la composition essentielle, est affirmée non moins explicitement :

Ces personnes adorables, dit-il en parlant de la Trinité, se donnent et s'assument (*dantur et sumuntur*); mais les hypostases ne se donnent ni ne s'assument, parce que cette hypostase n'est point assumée pour être une seule hypostase avec une autre hypostase : cela, en effet, ne peut se faire. Mais ce qui appartient d'une manière stable à une hypostase, c'est ce par quoi l'on distingue qu'elle n'est pas une autre hypostase, à savoir, que le Père n'est pas le Fils, et que le Fils n'est pas l'Esprit-Saint (3).

(1) *De unione*, p. 180, 3-5.

(2) *Ibid.*, p. 213, 23-30.

(3) *Ibid.*, p. 130, 16-22.

Et encore :

L'hypostase, subsistant en son être, n'est point assumée ni ajoutée à une autre hypostase pour être avec elle une seule hypostase subsistante et possédant toutes ses [propriétés] naturelles (1).

C'est-à-dire que l'hypostase, ayant sa quiddité propre, a aussi son être et son agir propre, et ne doit ni ne peut être complétée en cet ordre par une autre hypostase, sous peine d'être partie d'hypostase, et non pas hypostase. Assurément, Babaï ne pense point en tout cela à l'*incommunicabilis assumptibilis* tel que l'entendent les théologiens de l'école. S'il dit qu'une hypostase ne peut être assumée par une autre hypostase, il précise en ajoutant : de telle sorte qu'il résulte une seule hypostase des deux hypostases. Ce qu'il a en vue, directement, c'est l'impossibilité qu'il y a pour une substance quidditativement complète à s'unir à une autre substance quidditativement complète pour former ensemble une seule substance quidditativement complète. Seulement, comme pour lui, la substance concrète quidditativement complète représente le suprême degré de l'individualité et de l'indépendance ontologique, il arrive, par la force des notions, qu'à l'hypostase babaïenne est déniée la *communicabilis assumptibilis* elle aussi.

*La personne.* — A l'hypostase se rattache de près la personne qui est le trait, le caractère qui la distingue. Son entité est assez difficile à définir. Certes, elle n'existe point en dehors de l'hypostase puisque toute sa fonction est de la distinguer d'une autre hypostase, mais cependant elle n'entre point dans la constitution essentielle de l'hypostase. Dans la page du chapitre xvii que nous avons citée plus haut, la notion de personne est expliquée au moyen des divers accidents physiques et moraux que possède un chacun, et qui sont en lui d'une manière permanente et distinctive. Elle se présente comme l'ensemble indivis des notes individuantes d'un être. On pourrait dire que, de même que les propriétés (du 4<sup>e</sup> prédicable) désignent la nature et la font discerner sans la constituer, ainsi la personne, sans constituer l'hypostase, la distingue des hypostases de la même nature. La notion babaïenne de la personne paraîtra mieux par les deux oppositions suivantes qu'elle a avec l'hypostase :

1<sup>o</sup> *Une hypostase n'a point deux personnes, mais une personne*

---

(1) *Adv. eos*, etc., p. 243, 2-5.

*peut être en deux hypostases.* — Puisque la personne doit distinguer l'hypostase, à chaque hypostase doit correspondre une personne, et par conséquent une hypostase ne peut avoir deux personnes. Il faut entendre ici deux personnes naturelles et hypostatiques, mais elle peut recevoir en plus de sa personne naturelle une autre personne appartenant à une autre hypostase, comme aussi elle peut donner à une autre hypostase sa propre personne. Et de la sorte, une personne peut appartenir à deux hypostases, non pas aux deux de la même manière, mais à l'une naturellement, à l'autre par l'union. Voici le texte de notre auteur :

Dieu le Verbe n'a pas deux personnes naturelles de telle sorte qu'elles soient deux Fils, de même que l'homme n'est pas appelé deux animaux. Et il ne peut se faire qu'à une seule hypostase soient selon la nature deux personnes, selon la fable de ces impies. Qu'une personne appartienne à deux hypostases, cela a été démontré; mais que deux personnes naturelles et hypostatiques soient à une seule hypostase, de telle sorte que l'hypostase et la personne de Dieu le Verbe soient avec l'hypostase et la personne de l'homme une seule hypostase, c'est impossible (1).

Cette distinction de personne naturelle et de personne d'assomption est développée dans le texte suivant :

L'humanité a reçu la personne de la filiation, comme le buisson le feu, mais il n'est pas devenu l'hypostase de la filiation, de même que le buisson n'a pas perdu sa nature et n'est pas devenu l'hypostase du feu, bien qu'il soit plein du feu en union une. Et aussi l'humanité du Fils est une hypostase subsistante, une des hypostases humaines, comme tous les hommes, bien qu'elle ne soit pas hypostase simple, mais pleine de la divinité. Mais sa personne se distingue non seulement parce qu'elle appartient à la filiation, mais aussi par ceci qu'il n'est ni Pierre ni Paul selon l'hypostase, en tant que par la propriété de son hypostase singulière, il diffère d'un autre, soit par ses traits, soit par son apparence, soit par sa belle forme, soit par la pureté de son âme, soit par sa sainteté sublime, soit parce qu'il est dans l'ordre de la divinité par l'union, soit par les autres choses. Applique donc ton esprit à rechercher avec sagesse comment le Fils possède l'hypostase et la nature et est en toutes choses comme le Père et possède la personne propre de la filiation parce qu'il n'est ni le Père ni l'Esprit-Saint selon l'hypostase, et comment il est égal en nature et distinct en personne. De même l'homme que, dès le début de sa formation, il a pris pour sa personne, Jésus de Nazareth, possède l'hypostase fixe dans laquelle il est reconnu et possède toutes les choses de la nature commune dans son hypostase, qu'on appelle aussi substance singulière. De plus, il possède

---

(1) *De unione*, p. 133, 6-14.

dans son hypostase comme j'ai dit, une personne propre et fixe, et il a reçu la personne de la filiation unitivement (1).

2° *Tandis que l'hypostase est incommunicable, la personne est communicable.* — L'hypostase, avons-nous vu, est incommunicable par mutation et par union. La communicabilité de la personne est une communicabilité d'union, de don. « Ces personnes adorables, dit Babaï de la Trinité dans un texte déjà cité, se donnent et se prennent, mais les hypostases ne se donnent ni ne se prennent. » (2) « Pourquoi, dit-il dans un autre endroit, la personne se donne-t-elle et se prend-elle, tandis que l'hypostase ne se donne ni ne se prend? » Et il répond : « L'hypostase est fixe et établie et possède toutes les propriétés de la nature commune; car on l'appelle *ὁσίαν*. La personne aussi est fixe, mais peut être prise : fixe, parce qu'elle indique la distinction de l'hypostase, [c'est-à-dire] que cette hypostase-ci n'est pas celle-là; mais elle peut être prise par une autre hypostase, et indique tout ce que l'hypostase possède dans sa distinction d'une autre, comme l'image par rapport à l'exemplaire. » (3) Tandis que « l'hypostase, subsistant dans son être, ne s'assume pas, et ne s'ajoute pas à une autre hypostase pour faire une seule hypostase subsistante, la personne, elle, s'assume, et [cependant] demeure dans la propre hypostase de celui dont elle est la personne » (4). Donc, de deux hypostases il ne peut se faire une hypostase, puisque les hypostases sont incommunicables, mais de deux personnes il peut se faire une personne, par la mise en commun des propriétés singulières des hypostases, non pas certes une seule personne physique, car chaque hypostase a sa personne physique inaliénable, mais une seule personne, disons morale, en attendant un autre terme. La comparaison indiquée de l'image et de l'exemplaire donne quelque idée de cette communicabilité de la personne. Nous reviendrons sur les analogies de la personne d'union et de l'union personnelle.

\*  
\*\*

La manière dont ces concepts de nature, personne et hypostase sont appliqués à la Très Sainte Trinité nous aidera à mieux saisir la pensée babaienne. Tout d'abord la distinction entre hypostase

(1) *Adv. eos*, etc., p. 242, 13-36.

(2) *De unione*, p. 130, 16-17.

(3) *Adv. eos*, etc., p. 241, 37-242. 6.

(4) *Ibid.*, p. 243, 2-6.

et nature semble calquée sur le mode humain de ces notions. Notre théologien compare volontiers les trois Personnes divines à la première famille humaine : Adam, Eve, Abel. Après avoir dit : « Adam n'est pas né d'abord, et n'a jamais été fils ; et il a engendré Abel par mode de filiation, et Abel est né et n'a jamais été père ; et Eve a été par mode de procession, et n'a jamais été appelée fille ni sœur », il ajoute : « Ainsi donc, si, dans ce monde visible et dans cette famille d'Adam, les hypostases ont gardé leurs propriétés dans *une nature* et n'ont pas été confondues, comment douterions-nous des choses qui concernent la Trinité éternelle, qui est comme elle est, sans commencement et sans changement dans les hypostases infinies de la paternité, de la filiation et de la procession, une essence éternelle essentiellement, une divinité dans la Trinité, une Trinité dans la divinité. » (1) Et d'une manière plus catégorique encore : « [La Trinité] n'est pas une hypostase dans une nature en trois noms vides selon l'impiété de Sabellius, mais des hypostases parfaites et complètes en une nature ; ni des hypostases diverses selon leur essence, d'après l'insensé Arius, mais trois hypostases, l'Engendrant, l'Engendré et le Procédant, *en une nature*, comme Adam et Eve et Abel sont *une nature*. » (2) La même manière de concevoir est subjacente dans divers arguments, par exemple : « Si celui qui est né est du Père et de Marie, le même dans son hypostase et nature, alors le Père et Marie sont une nature, comme Adam et Eve ont engendré Seth qui leur est consubstantiel selon leurs natures et leurs hypostases, et qui leur est semblable en tout quant à la nature. » (4)

Est-ce à dire qu'il faille prendre ces rapprochements d'une manière stricte et ne voir dans l'unité de la nature divine qu'une nature spécifique à l'instar de celle de la nature humaine réalisée dans tous les individus humains ? Nous n'osons l'affirmer, car nous voyons notre auteur insister énergiquement soit sur l'inséparabilité des hypostases divines (5), soit sur l'infinité de la nature divine : « Ces hypostases éternelles sont une nature infinie. » (3) Cette nature étant infinie ne peut se pluraliser au concret selon la pluralité des hypostases, tandis que, la nature humaine étant finie, réalisée et

(1) *De unione*, p. 26, 15-25.

(2) *Ibid.*, p. 28, 19-24.

(3) *Ibid.*, p. 217, 28-32.

(4) *Ibid.*, par ex., p. 28, 28-29, 11.

(5) *Ibid.*, p. 24, 19-20.

séparée par la matière en chacun de ceux qui la possèdent, la multiplicité des hypostases entraîne la multiplicité des natures concrètes et permet par suite de nommer *plusieurs* hommes. Toutefois, au point de vue qui nous occupe, c'est-à-dire quant à la signification et à la distinction des termes d'hypostase et de nature, l'assimilation est parfaite du divin et de l'humain. « Si le disciple veut savoir en quelles hypostases Dieu est connu, aussitôt il apprendra de celui qui possède l'Écriture : Dans le Père, et le Fils, et l'Esprit-Saint. De même, s'il veut connaître et distinguer quelle est la nature des anges et des hommes, et en qui chacune est connue, alors [le maître] lui dira : La nature des anges est connue en Gabriel ou en Michel, et la nature des hommes est connue en Pierre ou en Paul. » (1) Ainsi, l'hypostase divine est à la nature divine ce que l'hypostase humaine est à la nature humaine, à savoir l'hypostase de part et d'autre signifie une substance singulière dans une nature et désigne la nature dans cette substance : rien de plus. Dieu le Père infini engendre un Fils infini et produit un Esprit infini. Ils sont tous les trois la nature divine unique et indivisible puisque infinie. Ces hypostases divines réalisent à elles trois, d'une manière qu'elles savent seules et qu'il faut leur laisser, une seule essence immuable, une seule infinité sans commencement, une seule éternité sans fin (2). Dans la constitution intrinsèque de ces hypostases ne paraissent point entrer les relations de paternité, de filiation, de procession — pas plus qu'elles n'entrent dans la constitution des hypostases humaines d'Adam, d'Ève, d'Abel, — bien qu'elles servent à les distinguer. C'est dans ce concept d'hypostase exprimant quiddité que git l'impossibilité pour une hypostase divine d'être le sujet de toute appellation imparfaite et d'appellations opposées.

L'analogie de la personne divine avec la personne humaine est pareille, excepté, bien entendu, l'imperfection par laquelle cette dernière est constituée par un ensemble d'accidents. Comme chez les hommes, la personne divine fait connaître et distinguer l'hypostase sans la constituer.

Il y a trois hypostases adorables de la Trinité éternelle et égale en tout, en une essence glorieuse et cause de toutes les créatures. Mais si tu veux distinguer par la raison l'une des autres, tu ne le peux que par la propriété de leurs

(1) *De unione*, p. 213, 32-33.

(2) *Ibid.*, p. 26, 23-27, 5.

personnes. Le nom de Père est la personne de celui dont l'hypostase est engendrée; d'elle le Fils est engendré, et est distingué par la personne de son hypostase en tant qu'il n'est pas le Père ni l'Esprit-Saint; mais est engendré du Père avant les temps. De même nous distinguons l'hypostase de l'Esprit-Saint par la personne propre qu'il possède, en tant qu'il est du Père éternellement, à savoir, de sa nature par mode de procession, et en tant qu'il n'est ni Père ni Fils (1).

La personne est une propriété de l'hypostase que l'hypostase ne peut communiquer de telle manière qu'une autre hypostase la possède comme elle-même, mais qu'elle peut communiquer à un autre titre et d'une autre manière.

En résumé, la conception trinitaire de Babaï est bien distincte de la nôtre. Pour nous, personne et hypostase sont identiques, et les relations qui distinguent les hypostases les constituent. Pour lui, il n'en est pas de même, l'hypostase se pose comme un absolu, en Dieu comme chez les hommes, et la personne est le trait qui lui appartient en propre et sert à la faire discerner. A parler strictement, l'Inengendré, Dieu le Verbe, seraient les noms de l'hypostase, et le Père, le Fils, les noms de la personne. L'hypostase, absolu, sera incommunicable, et imparticipable : ainsi l'Inengendré, ainsi Dieu le Verbe; la personne, relatif, sera communiquée si la relation est communiquée. Elle sera communiquée non point telle qu'elle est dans l'hypostase dont elle est le propre, mais d'une autre manière mystérieuse dont les exemples de la nature et de la vie sociale pourront donner quelque idée.

**B) Le sens des expressions « union naturelle et hypostatique »,  
« composition », « union personnelle ».**

*Union naturelle et hypostatique.* — Babaï ne traite point ou guère de l'union naturelle isolément; cette expression est associée chez lui à celle d'union hypostatique, et cela se conçoit après tout ce que nous avons rapporté au sujet des termes de nature et d'hypostase comparés l'un à l'autre. Le lecteur se souvient que l'union hypostatique chez Babaï désigne tout autre chose que chez nos théologiens. Le type de cette union est pour lui celle de l'âme et du corps, deux êtres incomplets associés pour former une hypostase parfaite et complète (2). Union hypostatique veut dire union qui

1. *De unione*, p. 130, 3-16.

2) *Ibid.*, p. 201, 20-24.

aboutit à *une* hypostase. Comme un caractère de l'hypostase est d'être incommunicable et qu'elle est close ontologiquement en elle-même, se suffisant quant à l'être et à l'agir, il ne peut se faire qu'il y ait union hypostatique de deux hypostases complètes, en d'autres termes, que deux hypostases complètes fassent une hypostase complète, mais l'union hypostatique, pour avoir lieu, exige de toute nécessité que les éléments à unir soient des êtres incomplets, des parties d'hypostase, ou, s'ils sont hypostases, qu'ils perdent dans l'union leur premier être hypostatique par un changement de leur nature et aboutissent ainsi à ne réaliser qu'une hypostase (1). On voit sans peine les conséquences qui découlent de cette manière de concevoir pour la polémique de notre auteur. On les verra encore mieux si nous retraçons les caractères qui accompagnent selon lui toute union hypostatique. Il les expose en plusieurs endroits sans en faire l'objet d'une considération spéciale. Voici quelques textes :

Si nous disions que Dieu le Verbe est uni à son humanité comme l'âme est dans le corps — bien que cela serait en quelque façon semblable, mais ici, il y a limitation et passibilité, et l'âme et le corps se complètent pour une opération, — on penserait à une union naturelle et nécessaire, et à une nature unique en son espèce qui ne serait ni Dieu ni homme (2).

Dans notre union, même si l'âme s'éloigne du corps au temps de la mort, l'âme cependant demeure sans opération dans l'immortalité de sa nature (3).

L'homme, lui, est tout à fait fini et limité. Son âme est contenue dans son corps, et son corps enferme l'âme par coaction, naturellement, hypostatiquement, malgré l'un et l'autre. La force de l'âme, sa vie, sa volonté, sa sensibilité courent à travers les membres du corps en un clin d'œil, et l'âme en dehors de lui (= le corps) n'a pas la force de vivifier ni conséquemment de mouvoir en une opération quelconque. En effet, bien que sa pensée aille à distance, sa nature n'y va pas, de même que la vision du corps, et non sa nature, va à distance (4).

A ceux qui lui avancent qu'une nature et hypostase animée, l'âme, s'unit à une nature et hypostase animée, le corps, pour former une seule nature et hypostase, l'homme, et qu'il en est

---

1 « Cette union de l'Incarnation n'est pas naturelle et hypostatique comme celle de l'âme et du corps, et elle ne se fait pas de parties pour compléter une nature et une hypostase. » *De unione*, p. 201, 20-23.) « Personne, prenant quelque chose, et surtout quelque chose qui ne lui est pas consubstantiel, ne peut constituer avec lui une seule nature et une seule hypostase; et il ne peut se faire qu'une autre chose s'ajoute à son hypostase, et que lui demeure la même hypostase dans sa simplicité première. » P. 197, 10-11.

2 *Ibid.*, p. 201, 3-9.

3 *Ibid.*, p. 211, 32-34.

4 *Adv. eos...*, p. 235, 32-236, 1.

ainsi de la divinité, nature et hypostase, et de l'humanité, nature et hypostase, s'unissant pour former une nature et hypostase, le Christ, il répond que c'est là tisser une toile d'araignée.

En effet, la seconde opération (= celle qui unit une nature et hypostase avec une nature et hypostase) est du Seigneur des natures, qui a joint le corps et l'âme naturellement, unitivement, par coaction et d'une manière finie; de même qu'il [a créé] les natures simples dans leur simplicité, de même il compose les natures simples par l'union, la mixtion et la commixtion dans chacune des natures subsistantes, comme il veut, pour une opération [commune] pour laquelle et elles se soutiennent l'une l'autre et agissent mutuellement (1).

Comment le fini et l'infini, le créateur et la créature peuvent-ils être une seule hypostase et souffrir ensemble comme l'âme et le corps? Car il est connu que le corps languit et s'affaiblit et même est tourmenté par les soucis et la méditation de l'âme, et que l'âme languit et que ses pensées sont gênées quand le corps est malade, et que par la faim et la maladie du corps, elle tombe dans l'affliction et la tristesse (2).

On peut, d'après le contenu de ces textes, ramener aux quatre suivants les caractères de l'union hypostatique : 1° Elle est forcée et nécessaire, parce qu'elle provient de l'auteur de la nature agissant comme tel et produisant à son gré des natures simples ou composées; 2° elle comporte la limitation mutuelle des éléments unis; 3° elle implique la dépendance mutuelle des affections, le *simul pati*; 4° elle implique enfin la dépendance mutuelle des opérations, le *simul agere*, et d'une manière plus précise même, une unité d'opération. Cette dernière propriété — l'unité d'opération — est la raison propre des unions hypostatiques. Il s'agit évidemment ici de l'*agere naturaliter*, de l'opération naturelle. C'est pour produire une opération commune que des éléments sont composés en un être commun. L'opération, floraison de l'être, en est aussi le but. Si deux êtres ont besoin l'un de l'autre pour produire une même opération naturelle, c'est-à-dire qui résulte de leur nature, ils doivent aussi s'associer pour former une même nature : car une même opération naturelle ne peut provenir que d'une même nature : *operari sequitur esse*. Il est bien évident que Babaï ne pouvait reconnaître ces caractères dans l'union adorable de l'économique, et, par suite, qu'il pouvait et devait repousser du Christ une union hypostatique ainsi entendue.

(1) *Adversus eos...* p. 239, 14-28.

(2) *De unione*, p. 65, 12-18.

*Composition.* — Le terme de *composition*, chez notre auteur, paraît identique à celui d'union hypostatique. C'est, en effet, le même exemple qui apparaît, le *composé* humain et les mêmes caractères imparfaits de l'union.

C'est, en effet, l'ordre des choses qui sont *composées en une seule* qu'elles ne puissent rien faire sans leur mutuelle composition, ni subsister hypostatiquement ni souffrir séparément sans l'élément associé, tant qu'elles sont resserrées par la composition, et chacune d'elles a perdu par la composition ce qu'elle avait tandis qu'elle était dans sa simplicité. Aussi, elles ont de là [= de leur composition] la constitution de leurs propriétés, soit celle d'opérer ceci ou cela, soit celle de souffrir, comme l'âme unie au corps a [cette propriété] de souffrir de ses souffrances et d'apprendre et d'agir par lui. Et comme ils se fortifient mutuellement, ils s'affaiblissent aussi mutuellement, et l'âme, le corps étant mort, demeure sans opération, bien que sa vitalité, sa rationalité et sa connaissance soient gardées en elle comme dans un sommeil, selon la sentence des Pères [1].

*L'union personnelle.* — L'union personnelle est la plus difficile à décrire. Cela se comprend puisqu'elle doit exprimer le mystère. Nier l'union hypostatique et la composition entendue comme ci-dessus est bien, mais puisque l'on veut maintenir et soutenir l'unité dans le Christ, il faut la remplacer par quelque chose. Babaï, malgré le ton catégorique de ses affirmations, manque de netteté quand il veut nous expliquer en quoi consistent et l'union personnelle et l'unique personne du Christ qu'il oppose à l'union hypostatique et à l'unique hypostase du Verbe incarné. L'insistance qu'il met à dire inscrutable le mode de l'union, et la multiplicité des comparaisons qu'il amoncelle comme pour suppléer au défaut de lumière, trahissent quelque peu son embarras. Embarras sérieux, puisque, étant donné le point de départ de son système christologique, son équipement philosophique insuffisant ne semblait point lui laisser d'issue à la redoutable disjonction : ou le Christ n'est qu'un homme, ou la divinité a déchu. Or, cette disjonction, il voulait y échapper à tout prix, et il avait en horreur égale l'impiété de Paul de Samosate et celle d'Eutychès. Suivons notre auteur dans sa description de l'union personnelle. Son premier souci est d'en écarter les imperfections qui caractérisent l'union hypostatique.

Il n'y a qu'une personne de la filiation, de la domination et des autres choses, laquelle personne appartient à Dieu le Verbe, proprement, d'une manière fixe et naturellement, et à son humanité, assomptivement, par union et participation.

---

[1] *De unione*, p. 76, 31-77, 6.

Et tout ce qui est à sa divinité est vu dans l'humanité par les opérations en union une — non pas avec distance [des natures]; que personne n'oublie nos premières paroles : le feu dans le buisson, le feu dans le fer et l'âme dans le corps, — mais ni d'une manière finie, ni d'une manière forcée, ni naturellement, ni hypostatiquement, mais volontairement et personnellement (1).

Dans ces lignes, la manière dont l'humanité est dite posséder la personne de la filiation s'oppose à la fois à celle qui est propre et naturelle à Dieu, et à la manière naturelle et nécessaire qui est le propre de l'union hypostatique. La suite montre à quelle hauteur Babaï plaçait l'union personnelle :

Nous avons appris et nous croyons et nous tenons que s'est faite l'union des deux natures, c'est-à-dire des deux hypostases, de la forme de Dieu et de la forme du serviteur, du temple et de celui qui l'habite, en *une* adhésion, en *un* nom, en *une* vertu, en *une* adoration, étant sauvés les propriétés de l'une et de l'autre hypostase, d'une manière inconfusable, à savoir de la divinité et de l'humanité du Christ dans la personne une de la filiation... mais le mode de l'union est inscrutable et ineffable. Car comment l'infini est dans le fini, l'éternel dans le temporel [et comment] celui que personne n'a vu et ne peut voir, qui habite dans une lumière éclatante où personne ne peut approcher en est venu à cette humiliation étonnante d'être par une adhésion et union d'un mode particulier, un seul Fils avec son humanité qui est une nature passible, et créée et faite, qu'il a prise pour sa personne, pour qu'elle soit avec lui honorée et glorifiée et possédât tout ce qui est à la divinité hors sa nature : qui est celui qui peut connaître cette chose comme elle est en elle-même? Comment pourrait-il expliquer comme il est ce miracle ineffable? C'est un prodige insondable qu'un homme soit avec Dieu le Verbe un seul Fils unique de Dieu en une personne; ce mystère, certes, ne se comprend point et ne s'explique point. C'est pourquoi l'apôtre Paul, en l'admirant, dit : « Il est vraiment grand ce sacrement de justice; et les richesses du Christ sont inscrutables. » (*Ephes.* III, 8.) Ces richesses inscrutables, ce sont celles que l'humanité du Fils possède par l'union parce qu'elle a été faite un seul Fils avec Dieu le Verbe en un honneur et une adoration pour l'éternité (2).

Bien intime apparaît ici l'union affirmée par Babaï, étant du côté du Verbe une *humiliatio stupenda*, et du côté de l'homme uni, un prodige insondable de grandeur, puisqu'elle l'associe au Verbe *in una filiatione, in uno nomine, in una virtute, in una adoratione*. On voit ici que ce n'est pas seulement la filiation du Verbe qui est communiquée, mais qu'avec elle il y a participation d'honneur et d'adoration; et souvent même Babaï déclare que le Verbe a donné

(1) *De unione*, p. 134, 9-17.

(2) *Ibid.*, p. 134, 24-135, 11.

unitivement à l'humanité tout ce qui lui appartient, excepté sa nature (1). Mais il y a prendre et prendre, donner et donner. Il serait intéressant de savoir si la filiation donnée est, ou non, celle même qui est dans le Verbe et telle qu'elle est en lui, si sa possession par l'humanité est vraiment une possession ontologique et non point seulement morale, si l'unité de la filiation est, ou non, une unité physique, convenant avec une égale réalité à l'une et à l'autre hypostase, au sens babaïen de ce mot, et si l'unité d'adoration qui leur est due est l'identité de l'adoration absolue ou seulement l'unité d'adoration qui est dite exister pour l'image et le prototype. La distinction déjà rencontrée de personne naturelle et de personne assumée insinue le second membre de la disjonctive. Les textes suivants nous apporteront quelque chose de plus catégorique :

Il (= Jésus de Nazareth) possède dans son hypostase une personne propre et fixe, et il a reçu la personne de la filiation, unitivement. Cependant, il n'est pas devenu la personne de la filiation, sinon selon la vertu et l'action et le nom, et toutes les choses qu'a Dieu le Verbe en l'adhésion une de la filiation une (2).

Il n'y a qu'une seule et même personne de la filiation, mais non selon le même [mode]; l'un est de nature et l'autre d'assomption, et il n'y a qu'une seule et même personne de l'humanité, mais non selon le même [mode]; l'un est d'assomption, l'autre de nature. Et il n'y a pas deux personnes de la filiation, de même qu'il n'y a pas deux hypostases du Verbe; et il n'y a pas deux personnes de l'homme, comme il n'y a pas deux hypostases de Jésus, mais une seule personne de la filiation, de la divinité et de l'humanité dans une seule union. C'est pourquoi il n'y a qu'une personne du Christ et non deux Christ, et une personne du Fils et non deux Fils, et deux hypostases dans le Christ, et non une hypostase composée, selon l'impiété de ceux-là (3).

Pour pénétrer la pensée de l'écrivain, il faut ne pas perdre de vue son concept particulier de personne, au sens de trait ou traits caractéristiques distinguant une substance singulière des autres substances qui ont même nature. A chaque hypostase, selon notre auteur, est attachée une personne naturelle, fixe et inséparable, pour qu'on puisse la distinguer des autres hypostases. Impossible donc de priver une hypostase de sa personne naturelle. On ne peut dès lors en vouloir à Babaï d'avoir maintenu une personne naturelle dans l'humanité du Christ, puisque, en termes d'aujourd'hui, cela ne veut pas dire autre chose que ceci : Cette humanité

(1) *Adversus eos...*, p. 241, 16-27.

(2) *Ibid.*, p. 242, 35-243, 2.

(3) *Ibid.*, p. 241, 1-12.

a gardé l'ensemble des notes individuantes qui la distinguaient des autres substances humaines. Par suite, pour lui, il y a toujours deux personnes naturelles dans l'union christologique, tout comme deux hypostases. L'union christologique se fera au moyen de la propriété qu'a la personne de se communiquer. La personne, étant distincte de l'hypostase, peut se retrouver, se reproduire, se réaliser, mais différemment, dans une hypostase étrangère, en s'ajoutant, en se superposant à la personne naturelle que celle-ci possède déjà. C'est la même personne qui est dans l'hypostase qui donne et dans l'hypostase qui reçoit. Ce sont les mêmes traits en similitude parfaite dans la première et dans la seconde. Celle-ci acquiert comme une seconde individuation, individuation empruntée, qui lui permet de tenir lieu et de remplir le rôle de l'hypostase dont elle a reçu la personne. Que si, réciproquement, l'hypostase qui a reçu la personne d'une autre hypostase, lui donne aussi la sienne propre, il s'ensuit que l'une et l'autre hypostase peuvent parler et agir et selon leur propre personne et selon la personne assumée. Il y a pour ainsi dire fusion des personnes assumées, et c'est cela l'union personnelle, c'est cela l'unité de personne. Ce ne peut être l'unité des personnes physiques qui demeurent chacune en son hypostase distincte, c'est l'absorption mutuelle des personnes assumées, en tant qu'assumées. Ainsi en est-il dans l'économie. Il y a prise mutuelle, assomption mutuelle des personnes :

Cette personne de la filiation, l'*homo Domini nostri* l'a prise unitivement, non avec distance, ni pour être l'hypostase de la filiation. Et Dieu le Verbe, l'une des hypostases de la Trinité, a pris pour sa personne la forme du serviteur et a été trouvé par l'apparence [*habitu*] comme un homme. (*Phil.*, II, 7.) Par l'apparence, en effet, il s'est donné une figure dans l'homme qu'il a revêtu en tous ses membres, comme le feu [fait] le buisson, mais il n'est pas devenu l'hypostase de l'homme. L'hypostase humaine se trouve à la vérité dans l'apparence humaine (*in habitu humano*), ou mieux dans la nature humaine : « Il s'est manifesté dans la chair » (*I Tim.*, III, 16), l'un dans l'autre. Et il n'y a qu'une seule et même personne de la filiation, mais non selon le même [mode]; l'un est de nature, l'autre d'assomption; et il n'y a qu'une seule et même personne de l'humanité, mais non selon le même [mode], l'un est d'assomption, l'autre de nature (1).

Ce n'est donc pas le Verbe seulement qui assume, mais aussi l'humanité. L'un assume l'autre, et celui-ci celui-là. L'assomption est réciproque. La personne de l'union est une résultante de cette

---

(1) *Adv. eos...*, p. 243, 26-244, 5.

réciprocité. Elle est le confluent des personnes assumées. Ce qui la constitue, c'est la rencontre, la mise en commun, l'échange des caractères distinctifs des deux hypostases, à savoir du caractère de la filiation qui distingue Dieu le Verbe des autres hypostases divines, et de l'ensemble indivisible des traits caractéristiques qui distinguent l'hypostase de Jésus de Nazareth des autres hypostases humaines. A cause de cette mutualité, on doit reconnaître le Fils de Dieu dans le fils de l'homme qui a reçu le caractère de la filiation du Verbe, et le fils de l'homme dans le Fils de Dieu qui a fait siens les caractères propres du Fils de l'homme. Ainsi, « la divinité et l'humanité du Christ... sont une personne où sont reconnues unitivement les deux natures » (1). Pour exprimer cette mutualité, cette communion des personnes, cette personne unique formée de la fusion des deux, il faut aussi un nom unique. C'est celui de *Christ*, bien qu'à proprement parler il appartienne à l'*homo Domini*, qui sert à cet effet, car c'est lui qui indique l'onction mystérieuse de l'union.

Quoiqu'il soit dit que le Verbe prend la personne de l'humanité, et l'humanité la personne du Verbe, cependant prendre, pour l'humanité, ne signifie pas autre chose que recevoir, car sa volonté et son action n'y sont pour rien. L'œuvre de l'assomption n'est l'œuvre que du Verbe qui prend à l'homme sa personne en lui donnant la sienne, et c'est pourquoi lui seul est appelé *assumens*, et l'homme est dit *assumptus*, d'autant que, assomption connotant élévation, seule l'hypostase humaine dans l'économie est élevée et ennoblie.

De tout ce que nous venons d'exposer, il ressort d'abord que l'union personnelle n'est ni la réduction des hypostases à l'unité d'une personne physique ni la fusion en une de deux personnes physiques, car les personnes physiques demeurent, comme telles, inaliénables, incommunicables, à l'égal des hypostases, et ensuite que la personne une de l'union, obtenue par la prise mutuelle des personnes assumées, n'est point *une* par identité numérique, et ne saurait empêcher les deux hypostases d'être dans une parfaite indépendance ontologique.

Il y a un point plus précis à rechercher. C'est comment se fait cette assomption des personnes. A-t-elle lieu par la prise et

---

(1) *Adversus eos...*, p. 216, 5-6.

réception mutuelle d'une qualité d'ordre physique qui serait comme le reflet ou l'effigie de la personne respective assumée, ou bien simplement par un transfert d'ordre putatif et juridique d'une personne à l'autre? L'assomption par réception d'une qualité physique conviendrait bien à l'*homo Domini* par rapport à la personne du Verbe, mais ne saurait convenir au Verbe par rapport à la personne de Jésus, car cela nuirait à la simplicité divine. Par contre, l'assomption par transfert putatif, n'introduisant dans le Verbe aucun élément ou qualité étrangère, lui convient parfaitement, et comme la réciprocité de l'assomption semble être égale, on devra, sans doute, si ce mode putatif de l'assomption est celui du Verbe par rapport à la personne de Jésus, dire aussi qu'il est celui de Jésus par rapport à la personne du Verbe.

Je ne crois pas qu'on puisse tirer du texte de Babaï une conclusion absolue à ce sujet. Sans doute, ce passage est bien fort : « Dieu le Verbe a commandé à la chair : Sois chair pour moi, parce que je ne puis devenir chair, car je suis infini dans ma nature; alors j'aurai la réputation de m'être fait chair pour mon amour envers les charnels, et de mourir en quelque sorte moi-même, tandis que je ne meurs point » (1); et pareillement celui-ci : « Ceci : *Il s'est fait chair*, signifie : Il a pris la chair; comme ceci : *Il s'est fait malédiction*, signifie : Il a supporté la malédiction, et ceci : *Il s'est fait péché*, qu'il a été réputé crucifié à cause du péché. » (2) Mais il ne s'agit ici pour Babaï que de repousser du Verbe la *nature* de la chair et les infirmités de la chair. Il y est conduit par sa conception de l'hypostase. Un autre texte touche plus au vif le problème. C'est celui où il compare la prise de la personne du Verbe par l'humanité à la prise de la personne du roi par le légat.

Si cette personne (du Verbe) était dite habiter seulement par l'accord de la volonté et la puissance, comme le légat prend la personne du roi, on ne dirait pas qu'elle habite et qu'elle adhère, et qu'elle est unie, et ces paroles ne seraient point réciproques [c'est-à-dire] : De même que l'humanité de Notre-Seigneur a pris la personne de la divinité, ainsi son humanité a pris la personne de sa divinité en une adhésion. En effet, le roi ne prend point la personne du légat, comme le légat prend la personne du roi, mais ceux-ci en plus sont distants et n'adhèrent point (3).

(1) *De unione*, p. 206, 7-11.

(2) *Ibid.*, p. 209, 33-36.

(3) *Ibid.*, p. 204, 11-22.

La différence qui apparaît entre l'assomption de la personne du roi par le légat et celle du Verbe par le Christ, c'est qu'ici il y a, et là il n'y a pas et ne peut y avoir assomption réciproque. L'assomption réciproque requiert l'adhésion physique des hypostases et c'est pourquoi elle n'est point dans l'exemple apporté, car le roi n'habite dans le légat que par la concorde de la volonté et l'autorité; mais l'adhésion physique des hypostases n'est pas elle-même l'assomption mutuelle des personnes : elle en est la condition nécessaire. Quant à l'assomption des personnes, elle semble bien n'être que du genre de celle du légat avec ceci en plus qu'elle est mutuelle. Et comme cela n'en change pas la nature, il y aurait donc lieu de croire que le caractère personnel reçu par chacune des hypostases est d'ordre intentionnel et non d'ordre réel. A savoir : Les deux hypostases étant unies par adhésion sans confusion, toutes deux complètes, entières, parfaites, la volonté de Dieu fait que le caractère personnel du Fils de Dieu passe à l'hypostase humaine, et que le caractère personnel du fils de l'homme passe à l'hypostase divine, de la même manière que la volonté du roi revêt de sa majesté celui qu'il nomme son représentant. Le Verbe voulant, le Verbe condescendant, le Fils de Dieu doit être considéré comme le fils de l'homme, et le fils de l'homme comme le Fils de Dieu. Le transfert mutuel des personnes a lieu dans l'ordre des volitions créant des relations. *Le Verbe prend la personne de Jésus* signifie : le Verbe fait sien le caractère personnel de Jésus, non par similitude ou empreinte physique, mais par possession attributive et, réciproquement, *Jésus reçoit la personne du Verbe* signifie : Jésus reçoit le caractère de la filiation divine, non par empreinte ou similitude physique, mais par possession attributive, comme le légat reçoit le caractère de la dignité et de l'autorité royales et agit au nom du roi avec cette différence qu'ici il n'y a pas réciprocity. L'impression mutuelle des traits respectifs est une impression d'ordre intentionnel, et comme une frappe juridique. « Il n'a pas été fait la personne de la filiation, si ce n'est selon la vertu et l'action et le nom et tout ce qu'a le Verbe dans l'adhésion de la filiation une. » (1) On pourrait aussi interpréter différemment cette assomption mutuelle de personnes en se basant sur plusieurs comparaisons physiques de l'auteur, où la communication des traits per-

(1) *Adv. eos...*, p. 212, 36-213, 2.

sonnels est forcément physique, comme dans l'exemple du légat elle est forcément morale, et se représenter cette assomption mutuelle des personnes, tout au moins chez l'humanité, comme une empreinte physique de la personne reçue. Même ainsi réalisée, l'unité de personne ne serait point foncière, mais accessoire; point physique, mais morale; point ontologique, mais putative; comme morale et putative est l'unité de personne qui résulte d'une similitude physique entre le roi et sa statue.

Quoi qu'il en soit de ce point précis, sur lequel Babaï laisse quelque obscurité — il en appelle volontiers au mode inscrutable de l'union, — le seul fait que les personnes physiques demeurent chacune en leurs hypostases inaliénables rend impossible l'unité réelle, ontologique, substantielle de l'humanité et de la divinité dans l'économie. C'est ce qui fait que l'union personnelle préconisée par notre auteur ne produit point une unité substantielle, et que l'unité de personnes à laquelle elle aboutit ne dépasse point la qualité juridique. C'est bien là une certaine réalité, découlant de la volonté du Verbe et fondée sur l'adhésion mystérieuse des hypostases, mais assurément elle est loin de l'ένωσις φυσική de saint Cyrille et de l'ένωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν de Chalcédoine. Toutefois, l'union personnelle ne se borne pas seulement à une simple εὐδοξία divine se reposant sur l'homme uni. Il y a plus que cela. Il y a collation juridique d'une fonction par une volonté absolue de Dieu, la fonction de représenter le Verbe et de révéler le Verbe dans le monde, fonction rehaussée par la condescendance du Verbe à faire siens d'une manière réciproque les caractères personnels de l'homme uni, et fondée sur l'inhabitation de celui-là en celui-ci par une très intime adhésion des hypostases.

De tout cet exposé, il ressort que les termes de « personne » et d' « union personnelle » ne se sont guère éloignés de leur sens originel. Le *Verbe prend la personne de Jésus* signifie en définitive : accepte le *personnage* de Jésus, et réciproquement *Jésus reçoit la personne du Verbe* signifie : reçoit, prend le *personnage*, le rôle du Verbe, par délégation officielle de la volonté divine, et des deux personnages échangés mutuellement un seul *personnage* résulte, dans l'adhésion mystérieuse des hypostases : c'est le *personnage*, la personne de l'union.

V. GRUMEL.