

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

In: Échos d'Orient, tome 23, N°134, 1924. pp. 162-177.

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°134, 1924. pp. 162-177.

doi : 10.3406/rebyz.1924.4447

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1924_num_23_134_4447

UN THÉOLOGIEN NESTORIEN

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

(Suite.)

IV. LA NATURE DE L'UNION (Suite.)

C) Formules christologiques.

Tout ce que nous avons dit du sens des termes « hypostase, personne, union hypostatique, union personnelle », dans la christologie babaïenne, nous dispensera de longues explications. La formule de cette christologie dans sa forme la plus commune est celle-ci : Le Christ est deux natures et deux hypostases en une personne; ou : la divinité et l'humanité sont une personne; ou : l'union est une adhésion des deux natures et hypostases sans confusion en une personne. Babaï ajoute souvent la mention des propriétés respectives des deux natures et hypostases. Deux natures et deux hypostases, adhésion, unité personnelle, cela résume tout le mystère de l'union. Nous n'avons plus à expliquer ce que ces termes veulent dire. Notons seulement ce que Babaï pense de ceux qui les contredisent ou ne les admettent pas comme lui les admet. Nous avons cité le texte concernant ceux qui disent : *Deux natures dans le Christ, une hypostase*, et nous en avons tiré argument pour établir le sens que Babaï donne au mot hypostase. En voici un autre où il s'élève contre l'affirmation de l'hypostase composée, Jésus-Christ, une des hypostases de la Trinité : « Les sains [d'esprit] et ceux qui scrutent bien savent que dans tout composé, ou un tout se compose avec une partie, ou une partie avec une partie, ou une partie avec un tout. Que ce fou (Justinien) nous dise, et tous les théopaschites qui acquiescent à son impiété : quelle est donc cette hypostase unique qui est une des hypostases de la Trinité ? Si c'est une des hypostases de la Trinité, elle n'a pas été composée; que si elle a été composée, elle a été composée avec une autre hypostase qui lui est étrangère selon l'hypostase » (1); et par toute une série d'arguments qui procèdent

(1) *De unione*, p. 76, 10-17.

tous du même concept quidditatif d'hypostase et de composition, il conclut à l'absurdité de l'hypostase composée. Si les cyrilliens veulent reconnaître deux natures et deux hypostases, mais seulement *in sensu subtili*, il leur riposte avec fougue : « Avez-vous donc deux sens? l'un subtil, par où vous êtes chrétien, et un autre épais et bestial, par où vous êtes impie et niez les prémices du chef de notre race, qui a été exalté, ô théopaschites? » (1) Cyrille ne voulait pas affirmer autre chose sinon que l'élément humain du Christ était entier et véritable, mais, parce qu'il ne s'appartenait pas et appartenait en propre à Dieu le Verbe, on ne pouvait lui donner le nom de nature que par une considération purement logique, pour marquer la non-confusion dans le Christ des éléments unis (2).

Nous avons déjà exposé comment Babaï rejette la formule : *Deus incarnatus est « Unctus »*. Il rejette pareillement toutes les expressions où est attribuée à Dieu une imperfection ou passion humaine : Dieu le Verbe s'est fait chair, Dieu le Verbe a été obéissant, a été crucifié, a goûté la mort. Peu lui importe que ses adversaires disent ou non : « *Voluntate sua* » *crucifixus et mortuus est* (3), du moment que l'on dit que c'est Dieu qui est mort. Il va sans dire que le trisagion : *Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui crucifixus est pro nobis*, ne pouvait qu'attirer ses anathèmes et enflammer sa colère (4). Et il n'y a pas à insister là-dessus.

Venons-en maintenant aux formules concernant les deux générations du Christ et la maternité divine de Marie.

Dans le chapitre II de ses anathèmes vains, Justinien le maudit parle ainsi avec impiété : « Quiconque ne confesse pas qu'il y a deux générations du même Dieu le Verbe, une avant les siècles, du Père, sans le temps et sans le corps, l'autre dans les derniers jours, lorsqu'il est descendu du ciel et s'est incorporé de la sainte et glorieuse Mère de Dieu, toujours Vierge, qu'il soit anathème. » Réfutation : Mais nous, nous disons que le sens de l'Écriture et la Tradition de toute l'Église catholique et apostolique est celle-ci : quiconque ne confesse pas qu'il y a deux générations d'un seul et même Seigneur Jésus-Christ — parce que dans sa divinité il est né de Dieu le Père avant tous les siècles, et dans son humanité de la bienheureuse Vierge Marie *sine coniugio*, — qui a été formé par l'Esprit-Saint, et en lui dès le début de sa formation, Dieu le Verbe

(1) *De unione*, p. 228. 25-29.

(2) Cf. LEBON, *le Monophysisme sévérien*, p. 353-364.

(3) *De unione*, p. 226. 36 sq.

(4) *Ibid.*, p. 226. 14 sq.

a habité unitivement et l'a fait avec lui et pour l'éternité un seul Fils, et il est un Fils de Dieu en deux natures, dans sa divinité du Père sans mère avant les temps, et dans son humanité temporellement et unitivement de la mère sans père, comme l'expliquent les Écritures par le mystère de Melchisédech, celui-là a nié la vérité. Si donc il y a, selon le blasphème de celui-ci, deux générations du Verbe naturellement et hypostatiquement, alors il peut se faire que Dieu le Père fasse deux générations naturellement et hypostatiquement, l'une spirituelle et l'autre corporelle. Et si le Fils naturel de Dieu le Père est en deux générations du Père et de Marie hypostatiquement, comme a dit celui-ci, l'*homo Domini nostri* n'est né dans aucune génération puisqu'il n'a pas la naissance hypostatique de la nature de sa mère. Car il n'y a pas d'hypostase qui ne soit née d'une hypostase qui lui est consubstantielle quant à la nature, et il n'y a pas d'hypostase qui ne soit incluse sous la nature universelle dont elle est. Et comment l'humanité de Notre-Seigneur serait-elle appelée Fils de l'homme et Fils de David, si elle n'avait pas la naissance actuelle des (*ex*) hommes et de David qui est de leur genre! (1)

Babaï n'accepte donc pas qu'on parle de deux générations du Verbe, mais seulement de deux générations du Christ. Ce n'est pas le Verbe qui est né deux fois, mais le Verbe est né du Père, Jésus est né de la mère; l'union des deux forme le Christ; donc c'est au Christ qu'il faut attribuer les deux générations. C'est toujours la même conception d'hypostase = nature, d'hypostase = quiddité, qui est à l'origine des raisonnements de notre auteur. Dire que le Verbe est né hypostatiquement deux fois, c'est, ou bien nier que Marie soit la mère de son humanité, comme il est dit dans le texte cité, ou bien, si l'on maintient qu'elle est née de Marie, faire de Marie une hypostase consubstantielle au Père et rendre le Père consubstantiel aux hommes, comme il est dit quelques lignes plus loin (2).

Une dernière formule, proche de la précédente, sur laquelle nous devons donner la pensée de notre théologien, concerne la maternité de Marie. Nous avons déjà signalé dans notre première partie comment il acceptait avec restriction l'appellation de Mère de Dieu et lui préférait celle de Mère du Christ. Ici la question est reprise en fonction du concept d'hypostase.

La Vierge a enfanté Dieu incarné. Ceci : elle a enfanté, de quelle sorte est-ce ? De quelle manière, et comment ? Comme de sa nature ? Comme à cause de l'union ? Selon la grâce ? Selon la loi ? De quelle sorte ? Si elle a enfanté comme de sa

(1) P. 67, 15-68, 10.

(2) P. 68, 19-33.

nature une hypostase d'une hypostase par mode de génération, alors elle a enfanté un consubstantiel à soi-même, et celui-ci a pris de là son commencement. Un des deux : ou la Vierge est déesse selon sa nature, et esprit infini, et elle-même aussi déesse incarnée, et elle a enfanté de sa nature un Dieu incarné; ou bien elle est femme selon son genre, ayant une âme et un corps, [c'est-à-dire] une hypostase humaine, et elle a enfanté un homme dans la nature de son humanité, comme l'atteste la vérité des choses, et celui qu'elle a enfanté possède le nom de Seigneur et de Fils du Très-Haut selon l'honneur à cause de l'union, puisque sa nature humaine, qui est d'elle (= la Vierge) est née unitivement. Donc, si celui qui est incarné d'elle est un nom sans hypostase, alors il n'est pas incarné. Si la nature divine est née d'elle, la chair, qui a été incarnée dans la Vierge, de quelle nature la croirons-nous ? De la nature de la divinité ? Donc, la divinité est chair; que si elle n'est pas chair, alors la chair n'est pas de la nature de la divinité, et elle n'est pas [non plus] consubstantielle à notre nature, puisqu'elle n'est pas de notre nature. Donc, la chair n'est pas chair, mais un nom de chair imaginaire. Que si la chair dans laquelle le Verbe s'est incarné et est né est la chair selon la nature (c'est-à-dire en réalité, par opposition à la chair imaginaire), alors la chair est consubstantielle à sa Mère, et n'est pas consubstantielle à Dieu; et Dieu le Verbe est consubstantiel au Père. Et à cause de l'union, la Bienheureuse Marie est dite Mère de Dieu et Mère de l'homme; Mère de l'homme, comme de sa nature, Mère de Dieu à cause de l'union... Et parce que le nom de Christ désigne les deux natures dans leur substantialité, la divinité et son humanité, les Ecritures disent que la Bienheureuse Marie a enfanté le Christ et non pas Dieu simplement et sans l'union ni un simple homme non revêtu de Dieu le Verbe, de même que nous disons qu'une femme a enfanté un homme, et que nous ne disons pas qu'elle a enfanté l'âme, ou enfanté l'âme incarnée ou enfanté le corps (1).

Ici encore, tout dérive du concept originel d'hypostase. Les hypostases sont absolument fermées en elles-mêmes, et toute substance est hypostase, et l'hypostase exprime nature et quiddité. Opposition radicale donc à ce qu'on rencontre en une hypostase deux natures concrètes, Dieu et l'homme, la divinité et la chair. Cette proposition : *la Vierge a enfanté Dieu incarné*, choque au plus haut point notre théologien. Si celui qui est né de la Vierge est hypostase divine, alors c'est la Vierge, conclut-il, qui est divine; que si elle ne l'est pas, alors celui (il dit toujours celui) qui est né d'elle n'est pas hypostase divine, car toute hypostase est consubstantielle à l'hypostase dont elle est née; comme la Vierge est chair, il est donc chair, et la nature de la chair n'étant pas la nature de la divinité, on ne pourra dire que la Vierge a enfanté Dieu. Mais celui qu'elle a enfanté possède à cause de l'union le nom de Fils et

(1) P. 214, 1-35.

de Seigneur, et c'est pourquoi il sera permis d'appeler Marie Mère de Dieu, bien qu'elle n'ait pas enfanté Dieu. Il sera cependant plus convenable de l'appeler Mère du Christ, parce qu'il est vrai qu'elle a enfanté le Christ. Le texte suivant exprime les mêmes pensées d'une manière encore plus frappante et qui contraste avec la façon dont il y resserre l'union entre les natures.

Dis-moi : « La Vierge est-elle Mère de Dieu en tant que Dieu est Dieu selon l'hypostase, ou en tant qu'il s'est incarné ? Si elle est mère en tant qu'il est Dieu selon l'hypostase, comme le Père, alors elle est déesse aussi de sa nature, puisque de sa nature elle a enfanté Dieu consubstantiel au Père selon l'hypostase, et peut-être toutes les femmes sont mères de Dieu selon la nature. Si Marie n'est pas consubstantielle au Père, mais sa créature, et une femme possédant un corps et une âme, comment enfanterait-elle de sa nature la même hypostase de Dieu le Verbe, qui est né du Père dès l'éternité avant tous les siècles ? Que si [Dieu] est une seule hypostase avec sa chair, et que toute cette hypostase est née tout entière de Marie, alors elle l'a enfanté de sa nature selon les deux, c'est-à-dire selon la divinité et selon sa chair : si ce n'est pas selon les deux, mais selon la chair, alors elle a enfanté la chair de sa nature, [la chair] bien qu'unie au Dieu que selon cette [chair] elle a enfanté, et c'est à cause de cela que nous sommes les frères du Christ selon la chair... : que s'il est une seule et même hypostase née du Père, et une seule et même hypostase née de Marie, l'un des deux suivra : ou [il est né] de Marie sans chair, ou du Père selon la chair. Si la chair n'est pas du Père, et [si elle] est de Marie, il est divisé en lui-même du Père et de Marie : du Père parce qu'il a la chair, et de Marie parce qu'il est Dieu, et il n'a pas de nature dont il soit selon toute son hypostase qui soit incluse sous elle et dans laquelle nature il soit reconnu. Que si le Père et Marie sont deux natures et que les deux natures de la divinité et de l'humanité sont reconnues en lui, alors il est deux natures et deux hypostases en une personne, le Christ, Fils de Dieu, et la chose n'est pas autrement : 11.

L'auteur ne tarit pas d'arguments sur ce sujet. Nous nous arrêtons à cette citation. On y trouve l'expression unitive très forte : *Dieu que selon la chair elle a enfanté*, mais tout le reste l'explique et la restreint à l'unité de personne exposée plus haut, qui permet de transporter à chaque personne ce qui appartient à l'autre sans qu'aucune communication substantielle ne relie entre elles les deux natures. La terminologie babaienne, selon laquelle les deux concepts de nature et d'hypostase expriment chose identique, apparaît ici avec grande évidence et est le nerf de toute l'argumentation. Babai se montre bon logicien certes ; toute sa faiblesse n'est que dans l'insuffisance de son appareil philosophique.

11. P. 214, 30-215, 30.

D) *La communication**des propriétés, noms et actions, entre les deux natures dans l'union.*

A partir de l'union et désormais, le Christ est Fils, et le Fils est Christ en une seule personne, et de cette manière sont reconnues les deux natures des deux hypostases avec leurs propriétés. A partir de l'union et désormais, Dieu le Verbe n'est pas Fils sans son humanité, ni Jésus de Nazareth, *homo eius*, n'est le Christ sans sa divinité (1).

Cette union intime à jamais inséparable a dû engendrer des rapports entre les éléments unis et une certaine communication de leurs appartenances respectives. Chercher jusqu'où va cette communication nous aidera à mieux entendre encore la nature de l'union personnelle, car nous la connaissons alors par ses effets.

Un grand principe tout d'abord domine ce sujet, c'est que tout ce qui est propriété naturelle et hypostatique est absolument incommunicable, comme sont incommunicables les natures et les hypostases elles-mêmes. En vertu de ce principe, rien, absolument rien de ce qui est propriété humaine ne peut passer à l'hypostase divine. On pourra bien, comme nous verrons plus loin, l'attribuer à la personne du Verbe, mais non à son hypostase. On pourra l'affirmer du Fils ou du Seigneur, on ne le pourra point du Verbe. C'est surtout au sujet de la Passion et de la mort du Christ que Babaï produit cette doctrine. « Le Christ a souffert dans sa nature humaine naturellement, mais le Christ n'a pas souffert dans sa nature divine naturellement — car elle est impassible. — mais l'*homo Domini nostri*, sans le Dieu qui était en lui, a goûté la mort pour tous. » (2)

C'est l'*homo Domini* qui a été fait obéissant jusqu'à la mort, car Dieu le Verbe n'a pas besoin d'exaltation, parce qu'il possède naturellement toutes ces choses sublimes, dès l'éternité par son essence, comme le Père et le Saint-Esprit. Donc, lui-même n'est pas mort, parce que ce n'était pas à lui à détruire la désobéissance par l'obéissance, mais à son humanité unie, qui a accompli la dette de la race (3).

Et parce que son *homo* uni a été obéissant et s'est humilié jusqu'à la mort, à cause de cela, Dieu qui était en lui, l'a grandement exalté pour qu'il soit avec lui dans l'unité de l'unique personne du Christ, Fils de Dieu, en une adoration pour l'éternité (4).

(1) P. 54, 12-13.

(2) P. 49, 1-5.

(3) P. 51, 14-13.

(4) P. 229, 9-13; cf. 48, 15-19, 1.

Tout ce qui est une humiliation, une infirmité, une infériorité, tout cela doit donc être écarté du Verbe, et il sera défendu de dire que le Verbe s'est vraiment humilié, qu'il a souffert, qu'il est mort, ou même simplement qu'il est homme. L'hypostase divine ne recueille rien de son adhésion à l'hypostase humaine. Quant à celle-ci, elle est vis-à-vis de l'hypostase divine dans un rapport identique quant aux propriétés qui appartiennent proprement et d'une manière imparticipable à la nature divine. Mais d'autres biens, d'autres dons pourront lui être communiqués, soit accompagnant l'union personnelle, soit en résultant. Le texte suivant exprime et résume les rapports de communication entre la divinité et l'humanité :

Depuis l'union et désormais, sa divinité n'est pas sans son humanité, ni son humanité sans sa divinité, bien que cependant elles ne soient jointes dans une seule personne qu'étant sauvées leurs natures dans leurs hypostases, sans confusion, en une adhésion pour l'éternité, car [Dieu le Verbe] a donné à l'homme ces choses sublimes, mais il n'en a point pris les bassesses. Et comme le feu uni au fer lui confère tout ce qu'il a, la chaleur et la lumière, tandis que le feu ne prend rien de la noirceur du fer, mais le purifie et le fait resplendir, ainsi, à cause de l'union de Dieu le Verbe avec son humanité, les propriétés de sa nature n'ont pas été changées, et lui-même n'a pas souffert dans les passions de cette [humanité], et il n'y a pas participé, mais il a perfectionné son humanité par la souffrance alors que lui-même n'a pas souffert. Et la nature de son humanité n'a pas péri, mais par l'union il lui a donné toutes ces choses excepté sa nature, [à savoir] la gloire, la vertu, la domination, la puissance, l'honneur, le nom de la filiation, parce qu'il l'a pris pour sa personne afin de se révéler et de faire en lui, par les vertus, tout ce qui appartient à l'économie, mais non pas pour souffrir dans ses souffrances, *absit* (1).

Sublimia sua dedit, et non assumpsit humilia : en cela se résume la communication réelle entre les hypostases, c'est-à-dire que l'hypostase divine donne et ne reçoit rien et l'hypostase humaine reçoit et ne peut rien donner. Ce qui appartient en stricte propriété à la nature divine, Dieu le Verbe ne peut le communiquer à son humanité, mais tout le reste, il le lui communique.

Parmi ces [perfections divines], certaines peuvent se donner par grâce à des créatures..., d'autres, à aucune créature, comme l'éternité, l'infinité et l'incompréhensibilité. Ces choses ne peuvent ni se donner ni se recevoir, parce qu'elles sont caractéristiques de la nature divine... Dieu le Verbe a pris pour sa révélation un homme complet... et lui a donné et communiqué toutes les choses qui peuvent se donner tout en demeurant dans le donateur : la dignité de la filia-

(1) P. 50, 15-33.

tion, la domination, l'adoration, la vertu, la puissance. Et il lui a donné aussi l'immortalité et l'immutabilité et la science parfaite : « En lui sont enfermés les trésors de la sagesse et de la science » (*Col.* II, 3), et : « Il lui a tout soumis » (*Hébr.* II, 8), parce que ces choses sont propres à la divinité, mais se donnent par participation. Mais parce que ces choses n'appartiennent pas naturellement à la forme du serviteur assumée, c'est-à-dire, à l'*homo unitus* de Notre-Seigneur, nous disons qu'il les a personnellement, assumptivement, par don, par participation et union, de telle sorte qu'il soit un avec [Dieu] selon l'honneur et le nom, comme il a été dit à sa Mère : « Il sera appelé Fils du Très-Haut. » (*Luc.* I, 35.) (1)

Tous ces dons sublimes, c'est-à-dire l'assomption de la vertu, et l'honneur et l'adoration, et tout le reste, l'*homo Domini nostri* le possède par l'union et la participation de Dieu le Verbe qui l'a pris pour sa personne. Et de même que Dieu l'a formé alors qu'il n'existait pas, et l'a fait homme hypostatiquement, ainsi aussi il lui a donné ces choses sublimes qu'il n'avait pas, et l'a rendu unitivement participant de tous ses biens, excepté sa nature (2).

La forme de Dieu a pris la forme du serviteur, et la forme du serviteur, par l'union, a reçu toutes les choses divines du Verbe qui habite en elle comme dans un temple, [à savoir] la filiation, la domination, la puissance, la vertu, la sagesse et, en un mot, toutes les choses de l'exemplaire qui lui est uni, hors sa nature (3).

On peut partager en deux sortes les biens communiqués à l'humanité dans l'union : les uns résultent de l'union elle-même et les autres l'accompagnent pour mieux en réaliser le but qui est la révélation du Verbe. Les premiers sont causés par le rôle de personnage divin joué par l'*homo Domini* dans l'Incarnation. Ils sont d'ordre putatif, estimatif, juridique, tout comme le caractère personnel de Fils reçu dans l'union, dont ils sont la conséquence, C'est l'honneur, la puissance, l'adoration et choses semblables. analogiquement à ce qui a lieu pour le légat représentant le prince. Les autres perfectionnent l'humanité elle-même d'une manière intrinsèque et formelle. C'est la science, la sainteté, la sagesse, l'immortalité, et autres biens divins participables. Cette distinction est insinuée par Babaï lui-même dans un texte cité ci-dessus où, après avoir indiqué la communication de la dignité, de la filiation, de la domination, de l'adoration, de la vertu, de la puissance, il ajoute dans une phrase à part : « et lui a donné aussi l'immortalité et l'immutabilité et la science parfaite : En lui sont enfermés les trésors de la sagesse et de la science ». De plus, quand

(1) P. 72, 11-73, 4.

(2) P. 73, 31-74, 2.

(3) P. 178, 30-34.

notre auteur parle précisément de l'unité de la personne d'union, c'est seulement la communication des biens de la première sorte qui intervient. Des autres il n'est question que pour une autre occasion, ce qui confirme l'interprétation que nous avons donnée au caractère de la personne divine reçue par l'humanité. Il est un texte cependant qui semble contredire cette interprétation en exposant une communication réelle très intime entre les deux hypostases babaïennes. Le voici :

Il (*Thomo Domini*) a été appelé saint, parce que lui-même en vérité est saint et donateur de sainteté en toute innocence et pureté, et sa sainteté a été avec sa formation, comme il est dit : « Celui qui naîtra de toi est saint, et il sera appelé Fils de Dieu. » (*Luc. 1, 35.*) En effet, par son union avec le Verbe dès le sein, il a eu une sainteté très haute, d'une manière singulière et ineffable, en une sainteté avec le Père et le Saint-Esprit, et il a possédé en lui-même unitivement l'immutabilité et l'incommutabilité par la résurrection des morts en toutes ces choses sublimes pour l'éternité (1).

Un pareil texte, rencontré isolément, ferait aisément conclure à une unité substantielle de la divinité et de l'humanité. Nous croyons devoir l'expliquer ici en conformité avec tout le reste de la doctrine babaïenne, et ranger cette sainteté sublime parmi les dons accordés à l'hypostase humaine (au sens babaïen du mot) par participation. *In una sanctitate cum Patre et Spiritu Sancto* doit s'entendre d'une unité très intime dans le genre de celle qui exprime le texte : *Qui adheret Domino, unus spiritus est*. L'entendre de la sainteté increée et substantielle de la divinité serait, pour Babaï, identifier les natures et les hypostases, et ce serait dépasser la théologie catholique elle-même pour qui la sainteté qui informe l'âme de Jésus est une sainteté créée.

Une communication qui découle directement de l'union personnelle est la communication des noms. C'est même l'un des caractères les plus distinctifs et les plus souvent marqués par notre auteur.

De même qu'ont été unies les natures en l'adhésion une de la personne une de la filiation, les noms aussi ont été unis dans cette unique personne du Christ, bien que dans cette union on connaisse quels sont les noms de la divinité du Christ et quels sont ceux de son humanité en une filiation. Les noms « Unique l'engendré et Seigneur de gloire » appartiennent éternellement à Dieu le Verbe,

1. P. 17-23.

les noms « Jésus et Fils de l'homme » sont proprement la propriété de la nature humaine du Christ et par l'union appartiennent à Dieu le Verbe (1).

A cause de l'union, comme j'ai dit, de même que les natures sont unies pour une personne de l'économie, en gardant leurs propriétés sans confusion, ainsi sont unis aussi personnellement les noms des natures qui s'échangent mutuellement ce qui leur appartient, non selon la nature, mais dans l'assomption de la personne unie: le Fils du Très-Haut est le Fils de l'homme, et le Fils de l'homme est le Fils du Très-Haut, à cause, en effet, de l'union et de l'adhésion et de l'habitation (2).

Cet échange de noms est souvent détaillé par Babaï et il lui sert à expliquer beaucoup de textes que les cyrilliens devaient employer à la défense de la *μία φύσις* et de l'*ἕνωσις φύσεως*. En voici un exemple :

Le Christ n'avait pas pris la personne de Paul, comme Paul avait pris la personne du Christ et de telle sorte que le nom fût commun, *Paul: le Christ*, et *le Christ: Paul*; mais ici les natures prennent la personne mutuellement, en une union, en une adhésion, en un nom commun qu'ils se communiquent mutuellement dans l'union: « le Fils de l'homme qui est au ciel » (*Ioan.* III, 13); le nom « Fils de l'homme » appartient à sa nature humaine à cause de l'union, cependant il appartient à Dieu le Verbe assumptivement. Semblablement le nom Jésus et le nom Christ. Ainsi aussi le nom *Fils* et le nom *Seigneur de gloire*, bien qu'ils appartiennent proprement à la divinité du Christ, appartiennent cependant, à cause de l'union personnelle, à l'humanité assumptivement: « S'ils l'avaient connue (cette divinité), ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (*I Cor.* II, 8) et: « S'il n'a pas épargné son Fils, mais l'a livré pour nous tous » (*Rom.* VIII, 32). Mais il a été crucifié et est mort dans son humanité, non dans sa divinité, et il est le Seigneur de gloire et le Fils de Dieu à cause de l'union et de l'adhésion qu'il a eue avec le Fils éternel et le Seigneur de gloire qui est Dieu le Verbe. Ce qui appartient proprement au [Verbe] appartient assumptivement à [l'humanité du Verbe], à cause de l'union: « Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » (*Act.* II, 36o.) Ce n'est pas, en effet, Dieu le Verbe qui a été fait Seigneur, ni lui qui a été oint pour être Christ selon la dignité de la filiation avec le Fils, mais son humanité a été ointe pour être Fils avec lui en une seule personne (3).

— Et [le Verbe], parce qu'il se l'est uni dès le sein et l'a fait avec lui un seul Fils pour l'éternité, a pris pour soi aussi ses noms humbles, pour être en union avec lui appelé d'un seul nom, et même *homme*: « le Fils de l'homme qui est dans le ciel » (*Ioan.* III, 13). Car il n'a pas appelé sa divinité infinie Fils de l'homme, ni son humanité n'était dans le ciel quand il disait ces paroles, mais [elles ont été dites] en raison de l'union et des noms qui ont été faits communs, comme ceci: « Lorsque vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant » (*Ioan.* VI, 63) et: « Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. » (*Ioan.* III, 13.) Et [la

(1) P. 169, 26-36.

(2) P. 173, 10-17.

(3) P. 53, 27-54, 14; cf. 75, 21-37.

divinité et l'humanité] sont unies et distinctes dans un seul nom personnel. En effet, *il est monté* appartient à son humanité unitivement, et *il est descendu* à sa divinité, non par éloignement, mais parce qu'elle a été dans son humanité, à cause de l'union, en cette humiliation étonnante de prendre pour sa personne la forme du serviteur, et il a été révélé en lui dans toutes les choses de cette économie étonnante et parce qu'il était réputé chair et homme, alors que les hommes ignoraient que sa divinité habite unitivement dans son humanité (1).

Cette attribution mutuelle de noms peut très bien avoir lieu dans le système de Babaï sans l'union substantielle des natures, et n'avoir qu'une valeur d'ordre putatif comme l'échange de la personne elle-même. Du reste, l'on remarque sans peine que les noms de la divinité communiqués à l'homme Jésus sont les noms de Fils du Très-Haut, de Seigneur de gloire, et autres semblables, et jamais le nom de Verbe, lequel désigne chez Babaï l'hypostase divine en tant que telle. La communication qu'enseigne notre auteur diffère donc essentiellement de celle de nos théologiens, où le nom concret d'une des deux natures, supposant pour l'hypostase, endosse tous les attributs, propriétés, actions ou passions qui se trouvent dans l'autre nature. Ici, en effet, c'est l'unité substantielle d'hypostase qui est la raison d'être de la *communicatio idiomatum*. Pour Babaï, qui pose deux hypostases distinctes qu'il désigne indifféremment par un nom concret ou abstrait, la communication ne peut se faire dans le domaine de la réalité ontologique et sous le signe de la substance, mais seulement sous le signe de la représentation et dans le domaine des créations juridiques. « Sois chair pour moi, parce que je ne puis être chair, ainsi je serai réputé chair, ainsi je serai réputé mourir par amour pour les hommes, alors que je ne meurs point » : ces expressions éclairent les passages où Babaï interprète par l'échange des noms les paroles de l'Écriture citées plus haut : « Le Fils de l'homme qui est dans le ciel... Dieu n'a pas épargné son Fils, etc. » Ainsi il devient facile d'entendre ces expressions qui reviennent si souvent sous la plume de notre auteur : *sua inter se commutant personaliter, naturas autem et hypostases suas sibi invicem non dant*.

E) *Les analogies de l'union.*

Pour inculquer son union personnelle dans la distinction des hypostases, Babaï déploie les multiples ressources de son imagina-

(1) P. 173, 20-174, 5; cf. p. 135, 29-136, 3 p. 54, 29-55, 11; p. 125, 10-33; p. 110, 32-112, 13.

tion orientale. Analogies physiques, analogies morales, il se sert de tout, et toutefois cette multiplicité même ne réussit pas à en donner une idée nette et précise. Tous ces exemples agissent sur l'esprit par influence, par suggestion plutôt que par lumière. Ce qu'on en recueille, c'est qu'il faut tenir l'union pour très intime, encore que les éléments en demeurent distincts, et pareillement que les éléments de l'union doivent être tenus pour bien distincts encore que l'union elle-même soit très intime. L'auteur reconnaît tout d'abord qu'aucune de ses comparaisons n'est exacte, et que, du reste, aucune ne peut l'être absolument. « Nous n'avons, dit-il, aucune similitude exacte par laquelle nous puissions montrer le mode de cette union adorable; car si nous avons une [telle] similitude, quel besoin aurions-nous d'apporter un exemple? » (1)

Les premières et les plus fréquentes analogies que nous rencontrons chez notre auteur sont celles du fer et du feu et celle du buisson ardent. Celle-ci souvent rappelée n'est pas développée, celle-là est décrite plusieurs fois. Nous l'avons rencontrée à propos de la communication entre les natures. « Dans cette union, est-il dit à la suite de l'endroit déjà cité, dans cette union du fer et du feu, tu vois le fer plein de feu. Que si tu veux voir le feu et connaître la vertu et l'opération qu'il possède, voici que [tu les connaîtras] dans le fer : en une opération, en une *personne* de la lame et du feu. » (2)

Voici comment ailleurs il détaille cette comparaison :

Le feu possède son hypostase propre, et le fer son hypostase propre; et il n'y a qu'une opération dans l'un et l'autre, dans une union qui est de distinction et de conjonction. Le fer, quand il est plein de feu, frappe et brise, et nous ne disons pas que le feu brise; et le feu qui est dans le fer, brûle; le fer ne brûle pas comme de sa nature. Le fer est frappé et reçoit des coups, et est courbé, et même une partie en est séparée, mais nous ne disons pas que la nature du feu a été séparée, ou qu'elle a pris les formes qu'a prises le fer, puisque leurs propriétés sont gardées dans l'union et ne périssent pas... Ainsi la divinité n'a aucunement reçu la passion par son union avec le corps (3).

Comparaison de la médaille et de la cire :

Apporte de l'or, puis écris et grave dessus l'effigie et le nom du roi; apporte aussi une autre nature, argile ou cire; et marque-la du sceau qui est dans l'or. Tu vois que l'argile a pris en elle toute l'effigie et les lettres et tout ce qui est

(1) P. 134, 18-21.

(2) P. 50, 36-51, 3.

(3) *Adv. eos...*, p. 245, 20-38; *De unione*, cf. 127, 5-34.

de l'or, tandis qu'il n'a pas pris le sceau et l'or où est [le sceau]. Ainsi tu vois la personne en deux différences : dans la nature de l'or d'une manière stable et hypostatiquement, et dans la nature de l'argile assumptivement. L'or possède son hypostase propre et sa personne stable, et l'argile possède son hypostase propre et la personne assumée; et il n'y a qu'une personne, non deux, et il y a deux hypostases, non une. Cela [peut se dire] de la forme humaine qui a pris la personne de la divinité, par manière d'indication autant que le permet cette incompréhensibilité (1).

Tu vois, dit-il ailleurs, que l'argile a pris toute la similitude de l'effigie royale, qui est sculptée d'une manière stable dans l'or, [l'a prise] avec tout ce qu'elle comporte, hors la nature de l'or — celle-ci, en effet, l'argile ne peut la prendre unitivement, — tandis que l'effigie qui est dans l'or ne subit aucun dommage, de même que rien n'a été ajouté à la quantité de la nature de l'argile quant à sa nature; mais l'argile possède personnellement ce qu'elle n'avait pas dans sa nature, c'est-à-dire l'effigie précieuse du roi, et sa beauté, et son honneur et tout ce qui est à lui. Comprends maintenant, je te prie, par cet exemple qui convient en similitude exacte, comment il n'y a qu'une personne du roi dans les deux hypostases de l'or et de l'argile. Proprement et d'une manière stable, l'effigie et la personne avec toute sa beauté appartiennent à l'hypostase de l'or; mais, assumptivement et personnellement, [ils appartiennent] aussi à l'hypostase de l'argile. C'est pourquoi si tu veux voir l'effigie du roi qui, d'une manière naturelle, fixe et propre, appartient à l'or et se trouve dans l'or, c'est la même que tu verras dans l'hypostase de l'argile personnellement et assumptivement (2).

Comparaison du denier et du feu :

De même qu'un denier où est l'effigie royale est jeté dans une flamme ardente, et que le feu l'entoure absolument tout entier et tout autour de lui, en *une* chaleur et *une* flamme éclatante, alors que toute la flamme n'a pas été resserrée ni circonscrite dans le denier d'or, et que le denier ne s'est pas répandu dans toute la flamme, mais que les deux sont conservés unitivement : l'or dans sa limitation et sa quantité exigüe, et la flamme dans son expansion naturelle, et [de même] qu'ils sont rassemblés dans une seule personne [constituée] du denier et de la flamme, en un seul feu, en une seule chaleur, en une seule corporéité, en une seule vertu, en une seule illumination éclatante : ainsi [en est-il] dans cette union, [où] dans une seule personne qui est la personne de l'union sont jointes d'une manière inconfusable les deux natures de la divinité et de l'humanité du Christ, étant sauvés leurs propriétés en une adhésion et vertu et puissance, à jamais (3).

Comparaison du miroir et du visage :

Prends ce miroir qui est poli et clair et lumineux sur toute sa surface, comme représentant l'hypostase divine, c'est-à-dire de Dieu le Verbe. Et par la pensée mets en face de ce miroir une hypostase humaine; tu verras que le

(1) *Adv. eos...*, p. 244, 29-245, 4.

(2) *De unione*, p. 133, 16-134, 1.

(3) *Op. cit.*, p. 30, 10-23.

miroir a reçu personnellement toutes les similitudes et les linéaments et la figure de la personne, possédés d'une manière stable par l'hypostase dans sa nature, et tout ce qui est de la personne, sans que cette hypostase de l'homme ait été prise avec sa personne... En effet, cette personne de l'homme, qui est en l'homme d'une manière stable, est absolument tout entière dans le miroir assumptivement. Tu vois donc ici une similitude admirable et qui convient, à savoir dans la manière dont la lumière et la splendeur du miroir se sont cachées dans l'aspect et les linéaments et les formes de la personne humaine que le miroir a prise, sans que rien ait été ajouté à la nature du miroir de (*ex*) la personne qu'il a prise, ni que la personne concrète de l'homme qui a été prise ait rien perdu de sa nature et de son hypostase : la personne de l'homme étant unie et associée, comme elle se trouve dans son état stable, à la beauté, à la splendeur, à l'éclat du miroir dans l'unique personne de l'un et de l'autre. Que si tu veux regarder le miroir, en lui est reçue la forme et l'effigie et la personne de l'homme, comme la divinité a pris unitivement la forme de l'humanité; si tu veux voir l'hypostase et la personne de l'homme, tu les verras dans l'homme d'une manière stable et naturelle, et dans le miroir personnellement et assumptivement (1).

Comparaison du miroir et du soleil :

De même que ce soleil sensible s'unit à un miroir poli où l'on voit toute son opération, en *une* lumière et *une* chaleur, tandis que le soleil n'est point resserré circonscriptivement ni le miroir ne se répand avec le soleil comme le soleil, mais que sont gardées les propriétés de l'un et de l'autre, du soleil et du miroir, en une personne unie, ainsi il convient que nous pensions au sujet de cette économie [produite] par l'union volontaire et personnelle et ineffable avec Dieu (2).

Cette même comparaison est développée très longuement dans un autre endroit (3), et l'auteur admire lui-même la convenance de cet exemple : *Nunc quaeso, considera et valde mirare hoc exemplum de sole et speculo..., quam aptum sit sermoni nostro* (4). Ce qui en fait le prix, c'est que le miroir, provenant d'un morceau de fer, n'a pas perdu sa nature de fer, et, seul parmi les autres morceaux de fer qui sont éclairés par le soleil reçoit l'image de cet astre, sa chaleur, sa lumière, son éclat : image du Christ qui, seule parmi les hypostases humaines, reçoit la personne du Verbe.

Comparaison de l'âme et du corps :

Nous la connaissons déjà, mais surtout comme repoussée par notre auteur, en tant qu'elle implique la composition hypostatique. A condition d'en éloigner ce concept (5), il l'emploie volontiers

(1) P. 136, 14-137, 5; cf. *Adv. eos...*, p. 245, 5-20.

(2) P. 79, 36-80, 4.

(3) P. 103, 21-105, 5.

(4) P. 104, 1-3.

(5) P. 204, 3-9.

comme exemple de la mystérieuse union et pour éclairer les appellations propres aux natures ou attachées à la personne.

De même que dans cette union naturelle du corps et de l'âme, [le corps et l'âme] s'échangent leurs noms naturels... et que quelquefois nous parlons au nom de l'un et de l'autre : J'ai froid, j'ai chaud, je suis sage, je comprends, N... est mort, fils de N..., alors que nous savons quelles choses appartiennent à l'âme et quelles au corps, ainsi en est-il dans cette union. Nous disons : le Christ est mort, le Fils est mort, par le Christ et le Fils tout a été créé et fait, bien que les natures n'aient pas perdu leurs propriétés à cause de l'union (1).

L'homme dit selon toute son hypostase : Je m'ennuie, je suis affligé, je pense, je comprends, je sais, j'ai froid, je suis tondu, je me suis lavé, je me trouve bien ; un tel est mort, un tel est tué, un tel est guéri, et d'autres choses semblables ; alors que nous savons [bien] quelles choses appartiennent à l'âme assumptivement et quelles naturellement, et quelles choses appartiennent au corps assumptivement et quelles naturellement, non point avec séparation, mais dans l'union d'un seul homme, bien qu'ici l'union soit naturelle, hypostatique, forcée et passible. Semblablement, dans cette union [du Verbe et de l'homme] personnelle, volontaire, non forcée ni passible, Dieu [reçoit] ce qui est à l'homme, et l'homme ce qui est à Dieu, en cette unique personne. Et comme les natures ont été unies en une personne, leurs noms aussi ont été unis pour l'appellation de cette même unique personne ; et les natures ne sont point séparées selon l'appellation et la vertu et la puissance et l'honneur et la domination et l'adoration, dans cette union de la personne une du Christ, qui est dans l'adhésion une de la divinité et de l'humanité, mais les natures sont conservées unitivement, sans confusion, à jamais (2).

De même que, lorsqu'un homme crucifié meurt, nous disons que l'homme a été crucifié et qu'il est mort, et nous ne disons point que son âme a été crucifiée et qu'elle est morte — car elle est immortelle, — mais à cause de l'union naturelle et du nom commun, nous disons que l'homme a été crucifié ; de même ici nous disons que le Christ a été crucifié, et que le Christ est mort et est ressuscité, et nous ne disons pas que Dieu a été crucifié et est mort. Et nous disons que le Fils de Dieu a été livré pour nous — et ceci au nom de l'union, — mais non pas que sa divinité a souffert et est morte, elle qui a ressuscité et rendu son temple parfait (3).

Ce sont là les principales comparaisons dont se sert notre théologien. Elles donnent une assez haute impression de l'intimité de l'union. Celles qui ont une préférence expressément marquée par l'auteur lui-même sont celles de la médaille et de l'argile, du miroir et du visage, du soleil et du miroir, toutes celles précisément qui sont caractéristiques de sa christologie et que saint Cyrille eût certainement écartées. D'autres comparaisons indiquées par Babai

(1) P. 126, 8-21.

(2) P. 131, 28-132, 10.

(3) P. 142, 4-13.

n'établissent manifestement qu'une unité morale parfois assez large. C'est d'abord l'union de l'homme et de la femme dans le mariage : *erunt duo in carne una*, dans la parfaite distinction des hypostases (1); c'est ensuite le mystère du Christ et de l'Eglise (2); puis la maison, « appelée une seule maison avec tous ses habitants », ou une cité qui est « une seule cité en une personne avec tous ses citoyens » (3), et enfin le vêtement et le temple, expressions déjà rencontrées pour signifier l'union.

Une dernière analogie, que nous ne faisons que mentionner ici, est celle de l'Eucharistie.

De même que le corps qui est dans l'Eglise et le corps qui est dans le ciel ne sont qu'un corps en deux différences et en deux natures, en une vertu, en une propitiation, et qu'un pain, [et] non deux, ainsi il n'y a qu'un Fils et qu'un Seigneur Jésus-Christ, en deux natures, en une personne dans laquelle sont reconnues les deux hypostases de la divinité et de l'humanité, en une adhésion, en une vertu, en une adoration et puissance et domination et exaltation, à jamais (4).

Cette comparaison est de beaucoup la plus développée par notre auteur comme aussi la plus caractéristique. A cause de la doctrine particulière qu'elle présente sur le dogme de l'Eucharistie, nous l'exposons en appendice.

(A suivre.)

V. GRUMEL.

(1) P. 200, 27-33.

(2) P. 200, 33-201, 1.

(3) *Adv. eos...*, p. 244, 12-13.

(4) *Ibid.*, p. 244, 13-26.
