

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

In: Échos d'Orient, tome 22, N°131, 1923. pp. 257-280.

Citer ce document / Cite this document :

Grumel Venance. Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VIe et VIIe s.) (Suite.). In: Échos d'Orient, tome 22, N°131, 1923. pp. 257-280.

doi : 10.3406/rebyz.1923.4406

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1923_num_22_131_4406

UN THÉOLOGIEN NESTORIEN

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

(Suite.)

II. LE PROBLÈME DE L'UNION CHRISTOLOGIQUE

1. Contenu négatif de la christologie de Babai.

En commençant l'examen de la pensée de Babai sur l'union des deux natures dans le Christ, il importe de se rendre compte de l'intention première de notre auteur dans la controverse, car elle aide, sans y suffire, à établir sa position en face de l'orthodoxie catholique. Nous avons déjà fait remarquer au début de notre travail quel était l'état d'esprit, quelle était la mentalité de combat du célèbre théologien. Nous allons tout de suite préciser cette remarque en montrant quelle est la doctrine qu'il entend combattre. S'il expose une christologie, c'est en l'opposant à une autre. Voyons quelle est cette autre, et si de la réprouver suffit à se ranger dans le camp de l'hérésie. Avant le contenu positif de cette christologie où est enseigné comment se fait l'union, il y a le contenu négatif où est déclaré comment elle ne se fait pas. Celui-ci doit être présenté le premier, car il faut savoir ce qu'un polémiste attaque pour être en état de bien comprendre ce qu'il affirme.

Laissant ici à part l'erreur de Paul de Samosate, dont il n'est question, en somme, qu'incidemment dans le *De Unione*, nous voyons que ce que Babai repousse constamment et énergiquement, c'est cette affirmation des cyrilliens qu'il y a union naturelle et hypostatique des deux natures, divine et humaine, dans le Christ. Ceci n'est qu'une formule. Que représente-t-elle? Pour les cyrilliens, elle ne signifie assurément point que deux natures sont devenues une seule nature composée des deux, ni que deux hypostases sont devenues semblablement une seule hypostase, mais que la nature humaine a été élevée à la participation de la réalité divine de Dieu le Verbe, sans changement dans la nature de celui-ci, de telle sorte que de cette union ne résulte qu'une nature, principe autonome d'action; qu'une hypostase, sujet autonome d'existence: nature-hypostase, non point résultante des deux natures divine et humaine, ni seulement humaine, mais plei-

nement et seulement divine, possédant en toute propriété ontologique la nature humaine qui lui sert d'instrument pour l'œuvre de l'économie. Est-ce également ainsi que Babai entend la formule « union naturelle et hypostatique » ? Si oui, il se met, en la condamnant, dans les rangs de l'hérésie. Mais des textes formels nous montrent qu'il l'entendait tout autrement.

A Justinien qui avait dit : « Il n'y a qu'une hypostase composée qui est Jésus-Christ, l'une des hypostases de la Trinité », il répond : « Contre lui nous répéterons ici les arguments que nous avons déjà produits contre ses partisans, afin que son blasphème soit complètement démasqué et qu'ainsi soient confondus tous ceux qui font Dieu sujet à la souffrance par une union naturelle et hypostatique. » (1) « D'autres impies, dit-il encore, partisans d'Arius et d'Apollinaire, et sectateurs de Cyrille, et d'Eutychès, et de Sévère, disciples de Cyrille, parce qu'ils ont tous dit criminellement que l'union est naturelle et hypostatique, font Dieu soumis à la souffrance. » (2) Ainsi, admettre l'union naturelle et hypostatique, c'est introduire la passibilité en Dieu. Et quand Babai dit Dieu, en pareil cas, il ne fait point distinction entre nature et personne, comme nous avons coutume et raison de faire. C'est bien la nature divine qu'il entend. Lui-même ne nous permet pas d'en douter. « Tous, écrit-il des cyrilliens, ont dit ainsi : Avec l'assomption il y a eu union naturelle, quelque chose est resté en trop et n'a pas été ajouté à ce corps en tant que perfection, parce qu'il était déjà parfait hypostatiquement en tant qu'instrument, et il faut attribuer à la *divinité* à la fois les choses hautes et les choses basses, la passion, la mort, etc., et c'est Dieu le Verbe qui a souffert selon la chair et ce n'est pas une autre nature qui a souffert. » (3) Et encore : « Il y en a qui ont dit que Dieu le Verbe a été baptisé hypostatiquement, comme il est mort et est ressuscité hypostatiquement. Ce sont ceux qui nient que les prémices de notre race aient été exaltées par l'union, et qui disent la *divinité* sujette à la souffrance (4).

Une autre série de textes précise la manière dont Babai entend la passibilité en Dieu par l'union hypostatique. Il dit en parlant de Sévère : « Après avoir confessé la nature humaine complète, de la famille d'Adam, et la nature divine, l'une des hypostases de la Trinité, et l'humanité non détruite; de nouveau, à l'opposé, comme des yeux

(1) *De unione*, p. 76, 1-5.

(2) P. 83, 32-35.

(3) P. 84, 8-14.

(4) P. 115, 14-18.

bleus qui ne voient qu'une chose, il blasphème comme Cyrille, son père en impiété, en disant : L'union s'est faite naturellement et hypostatiquement, comme l'union de l'âme et du corps, qui souffrent ensemble nécessairement et par coaction, selon la loi naturelle. » (1)

L'union naturelle signifie donc pour Babaï que l'humanité et la divinité sont unies comme le corps et l'âme, ce qui entraîne pour la divinité une passibilité semblable à celle de l'âme dans le corps. Cette signification de l'union naturelle et hypostatique est exprimée avec force un peu plus loin :

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 torturé par les soucis et la méditation de l'âme, et que l'âme languit et que ses pensées sont gênées lorsque le corps est malade, et que par la faim et la maladie du corps elle tombe dans l'affliction et la tristesse... Il n'est pas vrai que, comme le corps vit à cause de l'union naturelle et qu'elle-même participe aux souffrances du corps, ainsi l'humanité vit et se meut naturellement par la divinité, et la divinité participe aux souffrances de l'humanité selon une union naturelle et hypostatique. Et, en effet, l'union ne s'est pas faite pour que [la divinité] donnât la vie à l'humanité — puisque celle-ci vit par l'âme — et l'union ne s'est pas faite pour compléter une nature et une hypostase, mais pour accomplir l'économie et révéler l'invisible : *Personne n'a vu Dieu* (Ioan. 1, 18) (2).

L'habitation et l'union, dit-il ailleurs, n'ont pas lieu naturellement ni d'une manière finie et passible comme l'âme et le corps sont unis dans une union naturelle et hypostatique. Nous disons souvent cela, pour ne pas faire Dieu fini et passible, comme le font les hérétiques. En effet, il est impossible que le temple fini, qui est l'âme et le corps — l'homme, — soit avec celui qui l'habite, qui est esprit infini et impassible dans sa nature, une seule nature et une seule hypostase composée ou mêlée ou mélangée, et que leurs propriétés se mêlent et se confondent et périssent, puisque ne sont plus distincts dans leurs natures celui qui habite et celui qui est habité. Autrement, c'est ici une absolue confusion : le temple est celui qui habite, et celui qui habite est le temple, celui qui est ressuscité est celui qui a ressuscité, la forme du serviteur prise est la forme de Dieu qui a pris, et celui qui a inhabité est l'inhabitation. Ces choses ne sont pas seulement impossibles, mais aussi pleines de blasphème et d'impiété. S'il n'y a pas de propriétés, il n'y a pas de natures, et s'il n'y a pas des natures jointes, il n'y a pas d'union (3).

(1) P. 64, 5-12; cf. p. 201, 20-24.

(2) P. 65, 12-28; cf. p. 223, 19-28.

(3) P. 195, 16-32.

Ainsi donc, pour Babai, l'expression « union naturelle et hypostatique » n'a pas la signification modérée que lui donnaient saint Cyrille et Sévère; elle signifie la fusion de deux natures qui se complètent mutuellement pour constituer une substance. C'est Dieu déchu de sa transcendance et de sa simplicité souveraine et devenant partie d'un tout, dépendant de l'autre partie qui est créature et par suite limitée par elle et comme elle. Ainsi comprise, la formule assurément méritait tous les anathèmes, et ce n'est point pour l'avoir repoussée que nous accuserons Babai d'avoir eu un enseignement hérétique. Ce qu'il est plus difficile d'expliquer, c'est qu'il ne soit pas arrivé à connaître le sens donné à la formule par ses adversaires. Car et Cyrille et Sévère affirment, eux aussi, la permanence des propriétés humaines, et l'assomption de la nature humaine complète, tout en maintenant l'impassibilité et l'inaltérabilité de la nature divine. N'importe! il les condamne. En disant : union naturelle et hypostatique, que leur sert-il de déclarer une nature humaine complète, si celle-ci doit se composer avec la divinité à la manière du corps et de l'âme? C'est cette composition qui détruit les propriétés et la vérité des natures. Et comment peuvent-ils déclarer l'immutabilité et l'impassibilité de la nature divine quand ils affirment que c'est Dieu le Verbe lui-même qui a souffert? Babai ne voit dans les explications des Cyrilliens qu'un piège à tromper les simples. Au lieu de considérer la formule : union hypostatique, avec les tempéraments qu'y apportent ses auteurs, il juge que ces tempéraments sont condamnés par la formule elle-même et, par suite, ne sont qu'artifices déloyaux et mensonges. Cette attitude d'esprit montre bien la vivacité du préjugé sectaire enraciné depuis deux siècles, mais ne modifie en rien, confirme au contraire la manière dont notre théologien entendait la formule qu'il a combattue. Aussi nous pouvons dire en toute sécurité que Babai n'est point nestorien pour avoir rejeté l'expression « union naturelle et hypostatique », parce qu'au sens où il la prenait, elle était, en effet, fautive et impie. Ce contenu négatif de la christologie de Babai est donc à l'abri de tout reproche.

Ce point établi, procédons maintenant à l'examen du sentiment de Babai sur l'union elle-même. Ce n'est pas tout d'effacer, il faut écrire. C'est bien de détruire une fautive conception de l'union, il faut encore la remplacer. C'est ce contenu positif de la christologie de Babai que nous allons maintenant considérer. Nous interrogerons d'abord les noms de l'union, puis nous considérerons l'état respectif des natures dans l'union, et enfin nous scruterons la nature de l'union.

II. Les noms de l'union.

Nous avons déjà dit la manière dont Babaï considère de préférence la conjonction de Dieu le Verbe avec l'humanité dans l'Incarnation. Tandis que les alexandrins l'entendent comme un sublime *fieri*, un mystérieux *nasci* de Dieu le Verbe lui-même, Babaï l'entend comme une prise de possession par Dieu le Verbe de l'humanité. De là les appellations diverses qu'il chérit : assumption, adhésion, vêtement, temple, habitation, inoffensives en soi, mais significatives quand elles sont à ce point réitérées, et quand fait défaut le lest qui doit suppléer à leur ténuité.

Ces appellations de l'union adorable qui lui sont propres sont faites pour indiquer clairement, sans confusion et d'une manière unie, les deux natures et les deux hypostases en une seule personne, à savoir : *assumption*, *habitation*, *temple*, *vêtement*, *adhésion*. L'union elle-même n'est pas [simple] assumption, parce que cette assumption-ci est [aussi] une habitation, autrement, pourquoi deux appellations ? Ce n'est pas tout ce qui assume qui habite dans ce qui est assumé ni tout ce qui habite qui est uni. Dieu a bien pris (*sumpsit*) une côte d'Adam et en a formé Ève, mère de ceux qui sont nés, mais nous ne disons point qu'il a habité en elle, ou qu'il a été avec elle en une seule union (1).

L'on voit ici que le terme d'assumption est bien général, bien léger par suite pour signifier à lui seul une intimité quelconque entre Dieu le Verbe et la nature prise. De même Adam a été pris de la terre (*sumptus est*), mais non point *ad personam* (2). Les autres appellations ont pareillement des différences entre elles. Ainsi l'habitation et le vêtement : car nous ne disons pas que l'homme habite dans son vêtement ni que les poissons sont revêtus des eaux qu'ils habitent. Ainsi le temple et l'habitation, car toute habitation n'est pas temple. Ainsi entre l'union et l'adhésion : car les poissons adhèrent aux eaux, les vêtements à notre peau, mais cela ne fait pas une union qui permettrait d'appeler eaux les poissons et les vêtements nous-mêmes.

Et ce n'est pas tout ce qui est uni à autre chose pour faire quelque chose d'un, que nous disons adhérer, car l'adhésion signifie aussi la circonscription et l'attenance d'une chose près d'une autre. L'âme est unie hypostatiquement au corps et le corps à l'âme, et nous ne disons pas que l'âme adhère au corps ou le corps à l'âme ou que le [corps et l'âme] se tiennent mutuellement ou adhèrent mutuellement. Ni lorsque le feu est uni au fer, nous ne disons qu'il lui

(1) P. 185, 3-13.

(2) P. 90, 33-91, 6.

adhère. Ce n'est pas par l'adhésion seulement que la nature et l'hypostase sont constituées; mais l'adhésion marque la distinction de la propriété des hypostases ou des parties qui adhèrent mutuellement ou de la partie qui adhère au tout; non point en constituant une nature et une hypostase, mais en adhérant mutuellement et en n'étant point éloignées par le lieu et la situation (1).

L'auteur tient beaucoup à ce terme d'adhésion, parce qu'en marquant plus étroitement que les précédents l'intimité de l'union (2), il maintient la distinction des natures et des hypostases.

On aura sans doute remarqué comment toutes ces expressions de Babai, d'assomption à adhésion, font dans sa pensée une gradation ascendante vers la sublimité et l'intimité de l'union. Au surplus, aucun de ces termes n'est à lui seul suffisant pour signifier l'union telle que l'entend Babai. Pas même celui d'adhésion. Il y a, en effet, adhésion sans habitation entre les parties d'une maison, et il y a habitation sans adhésion ni vêtement là où il est écrit que Dieu habite au ciel et dans Jérusalem (3). La multiplicité des expressions dont chacune désigne une particularité, un aspect propre de l'économie, sert à marquer le caractère à part et transcendant de l'union christologique.

Ainsi donc, cette union adorable et étonnante et ineffable a tous ces modes et est au-dessus de tous ces modes, d'une manière particulière et inscrutable et plus sublime que le mode des parties qui se limitent l'une l'autre, parce qu'elle n'est pas une adhésion extrinsèque seulement ni une inclusion et limitation intrinsèque, et elle ne se fait pas personnellement avec distance ni volontairement avec séparation des natures, mais l'infini est dans le fini et [l'un et l'autre] est conservé sans confusion, sans mixtion ni mélange, sans composition, sans parties. Ce n'est pas une union avec distance [des natures] ni une union finie et nécessaire et passible, mais volontaire et personnelle pour l'unique [et] adorable économie, en une adhésion et habitation et union de celui qui prend et de celui qui est pris (*assumentis et assumpti*): adhésion inconfuse et habitation infinie (4).

Autre chose est le vêtement, dit-il aussi, et autre chose le temple, et autre chose l'adhésion et autre chose l'union. Mais ici il y a toutes ces choses complètement par un prodige étonnant, et admirable et ineffable. En effet, l'*homo Domini* a été ainsi appelé, non seulement pour signifier que la divinité n'est pas distante de l'humanité, mais aussi que l'humanité a pris la personne de la divinité, non selon la distance comme un légat, mais selon l'adhésion, et

(1) P. 185, 34-186, 8.

(2) Il reconnaît cependant à ce terme d'adhésion un sens moral, signifié dans le texte: *Qui adhaeret Domino nostro, unus spiritus est cum eo*. Dans l'Incarnation, il s'agit d'une adhésion physique, d'hypostase à hypostase. (Cf. p. 186, 10-21.)

(3) P. 186, 31-187, 12.

(4) P. 187, 12-25.

qu'aussi les propriétés de sa divinité et de son humanité sont gardées sans confusion, et que l'union n'a point lieu par composition et n'est point nécessaire (1).

Ainsi c'est le caractère mystérieux et transcendant de l'union qui oblige à la multiplicité des expressions. Chacune contient un fragment de vérité, et c'est de la réunion de ces fragments que doit résulter l'idée aussi approchante que possible du mystère christologique. « Il a été dit : habitation et adhésion, et temple, et vêtement, et union, parce que tu ne peux par un seul exemple déclarer et établir cette union admirable, sans confusion, mélange ou immixtion, et impassible, en un mot ineffable... sans employer toutes les similitudes, idées, appellations et noms qui nous déclarent et établissent la vérité de notre confession. » (2).

Babaï marque plusieurs traits contenus respectivement dans ces diverses expressions.

L'*assomption* indique exactement des natures diverses dans leurs propriétés et signifie quelle est la nature basse qui a été prise et la nature sublime qui l'a prise pour sa personne, pour qu'elle fût avec lui dans une seule filiation, dans une seule domination, et fût élevée sublimement dans l'ordre de la divinité (*in ordine divinitatis*). L'*habitation* et le *vêtement* [sont employés] pour signifier une union infinie et une adhésion qui n'est point extrinsèque. Bien que l'on ait dit *adhésion* pour marquer la diversité des natures, [cette adhésion] marque cependant que [Dieu le Verbe] habite dans [son humanité] unitivement et infiniment, et que celui qui a revêtu la nature créée est invisible, comme sont invisibles les membres qui sont couverts d'un vêtement et d'un habit, et que [Dieu le Verbe et l'homme] sont unis entre eux non selon la distance, mais d'une manière proche et par adhésion, comme l'homme revêtu qui est présent et qui adhère à son vêtement (3).

L'humanité du Christ adhère à la divinité [du Christ] dans la personne une de la filiation dès l'annonce de l'ange Gabriel et dès le début de la formation du temple dans l'union, et la divinité du Christ habite dans l'humanité unie du Christ qui est son temple dès le début de sa formation et s'est complétée en son ordre pour l'éternité. Sa divinité infinie revêt son humanité finie et lui adhère unitivement non comme un vêtement seulement qui adhère du dehors à celui qui le revêt, mais la divinité est [dans l'humanité] infiniment, intrinsèquement et extrinsèquement. C'est pourquoi les noms « assomption, adhésion et habitation » [diffèrent] en ce que l'habitation, elle, [signifie] intrinsèquement, et l'assomption et l'adhésion extrinsèquement selon les exemples apportés plus haut. Sa divinité est unie à son humanité, et est une seule personne, non selon la distance [des natures] ni comme un légat ou un lieutenant de César ou ceux qui [sont unis] par un même esprit ou par l'amour seulement, tout en étant

(1) P. 191, 28-37.

(2) P. 203, 2-12,

(3) P. 187, 25-188, 3.

éloignés, mais à la manière d'un vêtement qui ne sera point quitté, d'une adhésion qui ne cessera point, d'une assumption sans confusion, d'un temple sans commixtion, d'une habitation qui ne sera point délaissée, d'une union sans mélange (1).

On est frappé en parcourant tout ce chapitre des noms qui signifient l'union, de voir comment Babai a, ou plutôt pense avoir une idée très haute des rapports entre les deux natures dans le Christ. Tous les modes indiqués par ses expressions favorites sont dépassés, absorbés par l'union christologique, qui, les dépouillant chacun de leur insuffisance et de leur imperfection, les fond tous ensemble dans le mode suprême de sa transcendance mystérieuse. On est frappé également de voir que, tout en maintenant fermement la distinction des natures et des hypostases, il s'efforce de tendre à la plus grande intimité possible, qu'il croit possible, entre elles, après qu'on a repoussé l'union naturelle et hypostatique dont il a été question et au sens où il a été question précédemment. Transcendance inscrutable de l'union, malgré la multiplicité des expressions appelées à la signifier, intimité suprême de l'union, autant que le comporte la distinction estimée nécessaire des natures et des hypostases, voilà ce que nous pouvons retirer de la pensée de Babai par la considération des noms dont il se sert pour désigner le mystère de l'économie qui joint les deux natures, divine et humaine, en une seule personne.

Nous aurons à revenir sur cette intimité. Abordons maintenant un autre point et considérons l'état respectif des deux natures dans l'union. Voyons ce qu'est pour Babai, d'une part Dieu le Verbe, et d'autre part, ce qu'il a coutume d'appeler l'*homo Domini*.

III. Les natures dans l'Union.

A) L' « HOMO DOMINI »

L'état où nous apparaîtra la nature humaine du Christ, dans le cours de l'économie, nous fera entrer plus avant dans le système christologique de Babai. Il faut se garder de négliger une pareille considération, qui doit nous permettre de voir ce que l'*homo Domini* retient de la condition commune des hommes et ce qui l'en sépare. Tour à tour les noms de l'*homo Domini*, ses progrès, sa science, sa justice, et enfin le caractère de sa filiation par rapport à Dieu, retiendront notre attention et marqueront en autant de traits soit les défaillances de la solution

(1) P. 198, 30-199, 12.

babaienne du problème christologique, soit le remarquable effort d'approche vers la conception catholique du mystère.

Les noms de l'HOMO DOMINI. — Notre théologien a un chapitre important sur les noms du Christ (1). Il énumère les noms de la divinité avant l'union, et les noms de la personne de l'économie. Les noms de la divinité avant l'union sont : Fils, Verbe, Dieu, Seigneur, Unique engendré, Lumière, Splendeur, Image, Vie, Forme de Dieu, Roi, Saint. Les noms de la personne de l'économie sont : Jésus, Christ, Enfant, Premier-Né de Marie, Emmanuel, Enfant (*Puer*), Homme (*Vir*), Fils de l'homme, Fils du Très-Haut, Premier-Né de toutes les créatures. Premier-Né des morts, Prêtre, Fils de David, Roi, Seigneur, Prophète, Adam, etc. (2). La plupart de ces noms ne nous seront d'aucun secours pour notre sujet. Arrêtons-nous seulement aux deux noms les plus ordinaires que l'on donne au Sauveur en le considérant avec son humanité.

D'abord, celui de Jésus. Le nom de Jésus, imposé avant la conception et la naissance du Christ, « marque, écrit Babai, l'appellation propre de son hypostase humaine dans l'union, laquelle hypostase a été prise de la nature de la bienheureuse Vierge, sainte Marie, et a été formée unitivement par le Saint-Esprit, et en laquelle, dès le début de sa formation, Dieu le Verbe a habité unitivement comme dans son temple » (3). Et plus loin, il insiste : « Bien que le nom « Jésus Sauveur » signifie ce qui devait arriver, c'est cependant le nom de l'hypostase humaine, de la même façon, que le fils de Josédec a été appelé Jésus et qu'il a été dit aux pasteurs : « Il vous est né aujourd'hui un Sauveur qui est le Seigneur Christ dans la cité de David. » (*Luc*, II, 11.) Car le Sauveur n'est pas né sans hypostase humaine, et « Jésus » ne marque point une opération seulement sans hypostase humaine » (4).

Ainsi la nature humaine du Christ porte un nom, a son nom, et le nom de Jésus ne désigne pas le Verbe, mais l'humanité ou plutôt l'*homme* que le Verbe a pris. C'est là un fait énorme et qui pourrait bien suffire à qualifier une christologie. Il signifie qu'il y a dans la « personne de l'union » qu'on appelle Christ, *quelqu'un* qui n'est pas Dieu. *Celui* qu'on nomme Jésus n'est pas Dieu. Il n'est qu'un homme. Le nom marque, en effet, l'unité, l'autonomie existentielle et active d'un être intelligent. Il signifie la personne au sens où nous l'entendons

(1) Ch. XXI, p. 161-184.

(2) P. 162, 22-35.

(3) P. 168, 30-169, 2.

(4) P. 169, 11-19.

aujourd'hui. Dire que le nom de Jésus désigne l'hypostase humaine du fils de Marie tout comme elle désigne celle du fils de Josédec, c'est n'admettre aucune différence de dignité substantielle entre l'*homo Domini* et les autres hommes, c'est introduire dans l'union un principe autonome d'existence, un sujet autonome d'attribution, distinct de l'hypostase adorable du Verbe éternel.

Pareillement, le nom de « Christ » appartient proprement à l'humanité tout comme le nom de « Fils » à la divinité. « Car c'est l'humanité qui a été ointe par l'Esprit-Saint pour être par l'union un seul Fils avec le Fils éternel dès le commencement de la formation de celui qui a été perfectionné suivant son ordre » (1). C'est ce nom cependant, parce que l'onction a produit l'union, qui sert à nommer « la personne de l'union », couvrant ensemble les deux principes autonomes d'existence et les deux sujets d'attribution.

Constitution et développement de l'HOMO DOMINI. — Cette impression ne diminue pas si l'on considère comment se présente cette humanité dans sa constitution et son développement. Un texte que nous avons déjà cité plus haut nous apprend qu'une des choses que Babaï reproche aux alexandrins, c'est de croire que l'humanité, en qualité d'instrument de Dieu le Verbe, est privée d'une certaine perfection que cette qualité d'instrument rend superflue (2). Peut-on douter que cette perfection ne soit autre chose que l'autonomie de l'être et de l'agir, l'appartenance à soi-même, le *sui iuris* substantiel, la subsistance des scolastiques?

Un autre texte nous montre en étroit parallèle l'*homo Domini* et Jean-Baptiste quant au développement de leur vie (3). L'existence du premier se déroule exactement sur le plan de celle du second : l'annonce, la naissance miraculeuse, l'imposition du nom, la circoncision, la croissance, et même la justification.

Et ainsi, termine Babaï, [l'Écriture] a disposé toutes les choses naturelles et toutes les perfections qui sont chez Notre-Seigneur comme celles qui sont chez Jean-Baptiste. Et bien que l'*homo Domini nostri* soit dans l'ordre de la divinité selon l'honneur à cause de l'union avec Dieu le Verbe en une seule filiation, et qu'il soit né virginalement, cependant toutes les autres choses ont été accomplies et parfaites, puisque selon l'union rien n'a jamais été ajouté ou retranché. Bien plus, toutes les conditions humaines gardaient leur marche, et les natures n'ont pas été confondues (4).

(1) P. 160, 20-27; cf. 225, 22-226, 13.

(2) P. 84, 8-14.

(3) P. 97, 12 sq.

(4) P. 97, 32-98, 4.

Secundum unionem nihil additum est aut substractum in aeternum : Cette formule, éclairée par le texte rappelé ci-dessus, tend assurément à inculquer l'égalité parfaite de l'*homo Domini* et des autres hommes au point de vue ontologique. Seul, l'honneur de l'union lui fait un place à part, sans le modifier dans sa perfection substantielle.

Cette union elle-même ne rend pas l'*homo Domini* parfait du même coup. Ce n'est que peu à peu qu'elle le conduit à la perfection.

Bien que l'union ait eu lieu en lui dès le sein, et que le principe de notre vie, c'est-à-dire l'*homo Domini nostri* qui est l'Adam nouveau, ait été formé par l'Esprit-Saint, cependant, il n'a pas été parfait dès le début de sa formation en sagesse et en immortalité à cause de l'union qu'il a eue avec Dieu le Verbe qui l'a pris pour sa personne, pour être l'habitation de la divinité. Ainsi nous ne disons pas que l'*homo Domini nostri* fut tout parfait dès le début de sa formation et qu'il ne manqua de rien comme après sa résurrection. Comment cela ? C'est qu'il a eu faim, qu'il a eu soif, qu'il a été fatigué, qu'il a dormi, qu'il a été troublé, qu'il a craint, qu'il a été réconforté, qu'il a ressenti la douleur dans son âme et dans son corps, qu'il a dit qu'il était triste, qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il a été enseveli, qu'il a ressuscité, et qu'il a tout supporté et a été enfin parfait (1).

C'est la résurrection du Christ qui est le point culminant et définitif de cette perfection. « A partir de la résurrection il n'y a plus qu'une béatitude, il n'y a plus quelqu'un qui donne et qui reçoit, mais il y a une science, une vertu, une puissance, une adoration de l'humanité et de la divinité du Christ, dans la personne une de la filiation unie ». (2) Mais avant d'en arriver là, il y a la croissance par degrés, la croissance selon l'ordre commun, car l'*homo Domini* a d'abord été conçu et enfanté, hors la virginité de sa Mère, selon la marche commune, il a d'abord été petit, puis a grandi, et est devenu homme. Cette croissance ne concernait-elle que le corps ? Babaï ne l'estime pas, et il l'entend dans le sens le plus étroit qui soit. Jésus a grandi réellement non point seulement pour la taille, mais aussi pour la science et même pour la justification : tant Babaï veut faire du Christ un homme aussi vrai, aussi complet que les autres. Aussi il interprète le plus strictement possible les passages évangéliques qui parlent de croissance.

Bien qu'il ait eu dès le sein l'union avec le Verbe, et qu'il ait été rempli de l'Esprit-Saint qui lui fut comme une huile pour adhérer à Dieu le Verbe, la nature cependant suivait son ordre dans toutes ses choses naturelles, et la divi-

(1) P. 118, 36-119, 13.

(2) P. 98, 31-35.

nité qui était en lui lui donnait, selon le progrès de son âge, les choses qui par degrés l'amenaient à perfection : *Jésus croissait en taille et en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes* (Luc. II, 52) [dit l'Évangéliste], pour montrer que, même si les hommes ne s'apercevaient pas de cet accroissement dans la taille du corps, dans la sagesse de l'âme, dans le secours et la vertu de la grâce, ces choses cependant sont vraies devant Dieu et non fausses. *Il croissait et était fortifié par l'Esprit*. (Luc. II, 40.) Si ceci « il croissait » est vrai pour la taille, cela aussi « il grandissait en sagesse et en grâce » ne doit pas être faux : qui, en effet, forçait l'Évangéliste à mentir et à exprimer faussement ce qui n'a pas eu lieu (1) ?

Science et justice de l'HOMO DOMINI. — Comme il est réduit à la condition commune des hommes pour la croissance corporelle, l'*homo Domini* y est réduit aussi pour l'acquisition de la science et de la vertu. Il n'a acquis la science que par degrés. L'union faite au commencement l'*homo Domini* l'a tout d'abord ignorée. Il ne savait pas tout d'abord qu'il était uni à Dieu le Verbe, et ne le sut qu'avec l'accroissement de l'âge.

Après que l'*homo Domini nostri* fut parvenu à l'accroissement de l'âge par ses degrés selon sa nature, [Dieu le Verbe] le joignit à la volonté divine sagement et raisonnablement, et non par nécessité ni coaction, ni par nature, alors qu'*il ne savait pas que l'union fût en lui dès le sein : Avant que l'enfant connût le mal et le bien, il sut repousser le mal et choisir le bien*. (Is. VII, 6). Et [cet homme] a accompli volontairement toute obéissance jusqu'à la mort. Et parce que sa volonté était unie à la volonté de Dieu, qui était en lui, comme Dieu se l'était uni personnellement dès le sein ; à cause de cela, Dieu qui était en lui, par des actions, et par l'union qui a été en lui dès le sein *sans être connue de lui*, l'a grandement exalté pour que tout genou fléchisse devant lui (2).

La manière de connaître de l'*homo Domini* est identique à celle des autres hommes, c'est-à-dire qu'elle est conditionnée, essentiellement même pour Babai, par le jeu d'une activité organique, et notre auteur ne soupçonne aucunement que l'*homo Domini* ait eu le privilège d'une manière plus haute de connaître. Et même, il ne craint pas d'affirmer que pendant le temps que le corps de Jésus était au tombeau et son âme aux enfers, cette âme était absolument privée de connaissance. Il tient tellement la chose pour vraie qu'il s'en sert comme d'un argument contre ses adversaires :

Qu'ils répondent à ceci : De la même façon que l'âme, étant dans son corps, ne peut pas ne pas lui donner la vie et le mouvement et le sentiment parce

(1) P. 116, 17-31; cf. p. 118, 20-26.

(2) P. 74, 35-75, 10.

qu'ils sont unis hypostatiquement, [est-ce] ainsi [que] le corps de l'humanité de Notre-Seigneur étant dans le sépulcre sans âme, sa divinité, qui était en lui unitivement lui donnait vie et mouvement et sentiment, et son âme étant dans le paradis sans corps, [cette même divinité] la rendait sage et l'enseignait et l'instruisait ? Mais ils ne peuvent dire cela puisque, lorsque Notre-Seigneur eut rendu son âme et tandis que la divinité était dans le corps avec le sépulcre et aussi avec l'âme dans le paradis, le corps demeura sans vie ni sentiment *et son âme sans pensée ni opération* (1).

Ainsi, la science expérimentale semble être la seule que Babaï reconnaisse à l'*homo Domini*, comme du reste l'inculque le texte suivant : « Bien qu'il fût Fils dès le sein par son union avec Dieu le Verbe en une seule filiation, cependant, à cause des souffrances qu'il a supportées, il a appris l'obéissance et ainsi a été parfait, c'est-à-dire il a appris ce en quoi il était à cause de son obéissance. Car il n'a pas connu l'immortalité et l'immutabilité dans leur qualité jusqu'à ce qu'il les ait reçues réellement dans son hypostase humaine, de même qu'il n'a pas connu les choses passibles jusqu'à ce qu'il ait été éprouvé en elles, parce qu'il ne les avait pas par nature et d'une manière stable, mais les a reçues en lui par expérience : *Nous n'avons pas un pontife qui ne puisse point compatir à notre faiblesse, mais il a été éprouvé comme nous en tout, sauf le péché* (Hebr. iv, 15). Donc, sans expérience, il n'eût pas appris et connu les connaissances qu'il a éprouvées ; et ceci n'est point faux : *Il grandissait en taille, en sagesse et en grâce*. (Luc II, 40.) (2)

Ce n'est pas seulement pour la science que l'*homo Domini* est réduit à la condition commune. Notre hardi théologien va plus loin encore. Pour lui, la justice du Christ elle-même fut acquise comme sa connaissance. L'onction initiale du Saint-Esprit n'eut d'effet que par rapport à l'adhésion à Dieu le Verbe. La naissance virginale l'a mis à l'abri de la corruption commune et l'a préparé à son rôle de nouvel Adam. Mais tout cela ne lui conféra pas par soi-même la justification. Cette justification (terme qu'il ne faut point prendre dans le sens inférieur de passage du péché à la justice) est essentiellement conditionnée par l'exercice du libre arbitre.

Et si l'humanité [du Christ] n'a pas de volonté libre, que devient ceci : Il a été fait obéissant, et ceci : Il a été justifié, s'il n'a pas de libre arbitre pour obéir à la volonté divine et être justifié par les vertus (3).

(1) *Adversus eos*, etc., p. 236, 14-24.

(2) *De unione*, p. 118, 1-12.

(3) P. 65, 9-12.

Et encore :

Cet [homme] par son obéissance a été justifié et a accompli toute justice, et a été rendu parfait par les souffrances, pour être immortel et immuable et premier-né d'entre les morts (1).

Et d'une manière générale, l'on voit que c'est cet *homo Domini* qui accomplit l'obéissance, qui grandit par les vertus, qui passe par les humiliations, qui est achevé par les souffrances, conduit en tout cela, aidé, fortifié, perfectionné par Dieu le Verbe, et que c'est Dieu le Verbe qui opère la résurrection et l'exaltation de l'*homo Domini*. Cette distinction ressort assez nettement de l'ensemble de l'ouvrage. C'est ce qui fait, du reste, que l'œuvre de la Rédemption ou de l'expiation du péché est conçue comme le fait de l'*homo Domini*, le nouvel Adam, l'homme juste qui souffre pour les hommes impies et leur vaut par son mérite la réconciliation divine, ainsi que nous avons déjà dit dans notre première partie.

Le baptême de l'HOMO DOMINI. — De cette conception de la mission de l'*homo Domini* résulte l'importance tout à fait extraordinaire qui est donnée à l'acte qui l'inaugure, à savoir, le baptême. Le baptême de Jésus est sans doute pour Babai l'institution du premier sacrement des chrétiens, celui par lequel ils reçoivent le gage de l'adoption divine et de l'immortalité (2), mais encore une sorte de consécration où Jésus lui-même reçoit quelque chose. Ce quelque chose est une vertu mystérieuse qui doit le rendre immortel, la naissance à l'immortalité : *Per baptismum sanctum mystice ad immortalitatem natus est* (3). « Il y en a d'autres qui accusent les Écritures de mensonge et de fausseté, en disant : L'humanité de Notre-Seigneur n'a reçu du baptême aucune vertu mystérieuse pour l'immortalité, et rien ne lui a été ajouté depuis le temps où l'union s'est faite. Et ceux qui gardent cette erreur sont surtout ceux qui affirment l'union naturelle et hypostatique et nécessaire, et font nulles les propriétés de chaque nature. » (4) Si le Seigneur a été baptisé, c'est donc qu'il en avait besoin, non pas qu'il eût péché, mais pour acquérir les arrhes de l'immortalité et de l'immutabilité.

Les fils des vipères trompent les simples, [en disant] : « Pourquoi Notre-Seigneur a-t-il eu besoin d'être baptisé et de recevoir l'Esprit-Saint, car l'Esprit-Saint était en lui, et lui-même n'a point fait l'iniquité », tout comme s'ils pensaient dans leur ineptie, ces insensés, que la rémission des péchés est le seul effet

(1) P. 117, 31-34.

(2) P. 114, 20-24.

(3) P. 23, 17-18.

(4) P. 115, 18-24.

du sacrement du baptême, puisqu'ils n'ont pas compris ce qui est plus excellent, [à savoir] que le baptême est le gage de l'immortalité et de l'immutabilité. Bien que le baptême des chrétiens remette les péchés aux adultes comme celui de Jean, il confère aussi aux baptisés la grâce de l'adoption des enfants en esprit pour l'immortalité (1).

C'est aussi par le baptême que l'*homo Domini* reçut la vertu d'opérer les prodiges et les miracles qui devaient accréditer son enseignement (2). Un texte précise qu'il possédait cette vertu du fait de l'union opérée dès le sein, mais qu'il ne l'exerça qu'à partir du baptême; l'Évangile dit qu'il reçut alors le Saint-Esprit, non que le Saint-Esprit ne fût point en lui, mais pour signifier que désormais il allait effectivement opérer des prodiges (3). Ainsi le baptême de Jésus a, dans l'esprit de Babaï, presque autant d'importance que l'union elle-même. C'est une seconde onction « par où il reçut les prémices de l'immortalité pour être le premier-né de beaucoup de frères dans l'adoption des enfants, par la résurrection d'entre les morts, pour la rédemption de nos corps » (4), par où également il reçut la mission et l'autorité d'évangéliser les pauvres, de guérir les cœurs brisés et de prêcher aux captifs la délivrance (5). Cette seconde onction ne fut pas un accroissement de la première, qui fut parfaite tout de suite, mais fut reçue par l'*homo Domini* quand il fut arrivé à l'âge parfait comme un gage des mystères d'immortalité (6).

Le baptême des chrétiens produit le même effet que celui de Jésus. Il ne se distingue de celui de Jean que parce qu'il confère un gage d'immortalité. Les chrétiens reçoivent donc le même baptême que le Christ. Et c'est précisément parce que Jésus a reçu le premier et institué par là ce baptême de l'immortalité qu'il est le premier-né d'entre les morts (7). C'est aussi pour cela qu'il est le chef de l'Église et que les fidèles sont ses membres (8). A cause de cette onction baptismale, les fidèles aussi sont appelés *oints* [= chrétiens] et l'Église elle-même reçoit le nom de Christ et de christianisme.

A cause de cette onction l'Église est appelée du nom de Christ : *Comme un corps est un et a beaucoup de membres, ainsi aussi le Christ. (I Cor. 11, 2.)*

(1) P. 116, 29-117, 2.

(2) P. 120, 17-19.

(3) P. 122, 3-16.

(4) P. 108, 29-33.

(5) P. 109, 3-8.

(6) P. 109, 11-17.

(7) P. 110, 3-5.

(8) P. 109, 18-20; 30-32.

Pareillement, par la nouvelle génération, en manière d'arrhes et par un certain mystère, tous les fils de l'Église ont reçu le nom de chrétiens (= oints) : *Il nous a oints et nous a marqués d'un sceau (II Cor. 1, 21-22)* et : *En lui vous êtes marqués par le Saint-Esprit qui est le gage de notre héritage (Eph. 1, 13-14)* et : *Vous avez reçu une onction de Dieu. (I Ioan 11, 20.)* (1)

Cette identité de baptême entre celui du Christ et le nôtre est un point sur lequel Babaï insiste volontiers. Nous sommes baptisés comme le Christ, et recevons à cause de lui, outre la rémission des péchés qu'il ne pouvait recevoir, la même grâce qu'il a reçue, à savoir la filiation par l'immortalité : « Nous donc fidèles, nous sommes baptisés du baptême dont a été baptisé Notre-Seigneur, au nom du Père qui a crié : Celui-ci est mon Fils, et au nom de l'Esprit qui, sous forme de colombe, est descendu et est demeuré sur lui, et au nom du Fils qui habitait unitivement dans son temple baptisé et fortifiait en lui la filiation par le mystère de l'immortalité et de la plénitude de qui nous avons tous reçu. » (2)

Il nous reste un dernier aspect à étudier dans l'*homo Domini* de Babaï avant de passer à la considération de Dieu le Verbe dans l'union. C'est le rapport où il se trouve vis-à-vis de Dieu en tant que fils. Comment l'*homo Domini* est-il Fils de Dieu? Est-ce seulement par adoption? Y a-t-il dans le Christ deux fils comme il y a deux natures? l'un fils par nature, l'autre fils par adoption? Problème très important pour qualifier l'hypostase humaine que Babaï introduit dans l'union. C'est là qu'on verra le mieux peut-être le souci qu'a notre théologien de resserrer l'intimité des deux natures et qu'on le sentira le plus près de la vérité catholique.

La filiation de l'HOMO DOMINI. — Le nom de Fils appartient à la personne de l'union, mais d'abord et proprement à la nature et hypostase du Verbe et seulement à cause de l'union à la nature et hypostase humaine. Celle-ci ne le possède pas séparément, et il n'y a qu'un Fils du Très-Haut (3). Cette union va-t-elle jusqu'à éloigner toute autre filiation de l'*homo Domini*? Peut-on dire que l'*homo Domini*, un seul Fils avec le Verbe par l'union, est cependant, à part lui, fils adoptif de Dieu? C'est ici qu'il faut suivre avec attention les textes très importants que nous allons citer, car si l'*homo Domini* n'est Fils de Dieu qu'en fonction et en vertu de la filiation naturelle du Verbe uni et n'a point de filiation adoptive, nous sommes bien près de l'union hypostatique de la thèse catholique.

(1) P. 110, 7-14. Cf. p. 111, 14-19.

(2) P. 120, 24-30.

(3) P. 52, 14-32; p. 112, 13-18.

Les orthodoxes, écrit Babaï, ne disent point: *L'homo Domini nostri* est fils adoptif, comme les autres qui sont devenus de la famille par l'adoption des enfants ou par le simple service, bien qu'il soit quant à l'immortalité le premier-né de beaucoup de frères... En effet, si l'humanité de notre Sauveur était dite fils adoptif, il y aurait deux fils; l'un par nature, l'autre adoptif; mais son humanité (*homo ejus*) est par l'union un seul Fils avec le Fils. C'est pourquoi il a été dit en parlant de son humanité: *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique*. Mais [c'est] par grâce, assumptivement, personnellement, par la participation et l'union [que cet *homo Domini*] est avec Dieu le Verbe qui l'a pris pour sa personne et l'a fait avec lui un seul Fils du Très-Haut, et il n'est pas naturellement Fils et Fils unique du Très-Haut. C'est pourquoi on a dit: Il l'a pris pour sa personne, et [cet homme] est l'image unie de son invisibilité, un seul Fils se trouve dans les deux natures, dans l'une naturellement, dans l'autre unitivement, pour qu'ils ne soient pas deux frères, ni deux [fils] divers, l'un de nature, l'autre d'adoption (1).

Les adversaires de Babaï et de ses coreligionnaires les accusaient, à cause de leur distinction des hypostases, d'introduire deux Fils en Jésus-Christ. Il relève l'accusation et repousse du Christ toute espèce de filiation particulière vis-à-vis de Dieu, et ne veut pour l'*homo Domini* d'autre filiation que celle qui lui vient par l'union.

Si nous disions deux Fils comme nous en accusent faussement les théopaschites qui affirment avec impiété l'union naturelle et hypostatique et ceux qui nient l'assomption du chef de notre race à l'union sublime, à cause que nous concédons les propriétés des natures et [disons] que les hypostases ne sont pas confondues, ils auraient peut-être un motif de nous calomnier. Mais si nous confessons que l'humanité a unitivement avec la divinité l'honneur et le nom de la filiation et l'adoration, pourquoi nous reprennent-ils comme si nous disions deux Fils? Si, en effet, nous disions deux Fils en une nature et deux personnes diverses en leurs hypostases, et qu'ils sont d'une seule nature, si nous disions ainsi, nous dirions qu'il y a deux frères [nés] de la nature du Père, ou plutôt deux jumeaux, même si l'un était avant l'autre parce que tel est l'ordre de la fraternité naturelle. De plus, si l'humanité de Notre-Seigneur était dite fils adoptif, même ainsi on trouverait deux Fils séparément, l'un Fils par nature et l'autre Fils adoptif, et celui-ci aurait la filiation adoptive comme tous ceux qui par la grâce sont devenus fils par simple parenté et honneur, selon cette parole: *Mon fils, mon premier-né, Israël*, et: *J'ai nourri des fils et je les ai élevés*. Mais arrière cela! La chose n'est point ainsi, mais par l'union avec Dieu le Verbe qui est Fils éternel du Très-Haut, son humanité est devenue avec lui un seul Fils du Très-Haut, parce que Dieu le Verbe a pris cet [homme] et l'a fait adhérer à soi pour être avec lui dans un seul nom, un seul honneur, une seule gloire à jamais (2).

(1) P. 74, 8 25.

(2) P. 123, 22-124, 11. Aux deux textes ci-dessus cités est jointe une comparaison tirée de l'Eucharistie. L'*homo Domini* et le Verbe sont un seul Fils, comme sont un seul

Par ces textes, l'*homo Domini* est mis bien à part, bien au-dessus de tous les autres justes. La filiation adoptive du Christ, caractéristique souvent citée du nestorianisme, est ici franchement et absolument écartée. Une seule filiation est retenue : la filiation unique qui appartient au Verbe et que celui-ci imprime à l'homme qu'il s'unit. Il reste cependant qu'il y a dans le Christ deux êtres nommés au concret, l'un Fils de David par nature, l'autre Fils de Dieu par nature. Le Fils de David ne peut être Fils de Dieu par nature, il n'est point Fils de Dieu par adoption : il est Fils de Dieu par union, de telle manière qu'il n'y ait qu'un Fils, le caractère de la filiation de Dieu le Verbe étant imprimé à l'*homo Domini*. Cette unité ou cette unicité de Fils est un point sur lequel Babaï insiste souvent et volontiers.

Celui qui prend (*assumens*) n'a pas la filiation à l'écart de celui qui est pris (*assumpto*) : car ainsi il y aurait deux Fils, mais l'humanité du Fils [étant] avec Dieu le Verbe qui est le Fils éternel du Très-Haut [et] qui l'a prise pour sa personne, a avec lui l'adhésion et la participation en une seule union, en un seul nom de filiation, en une adoration et puissance avec le Père non uni et l'Esprit-Saint non uni pour l'éternité. Et il n'y a pas deux Fils [de Dieu] de même qu'il n'y a pas deux Fils de l'homme en deux personnes : l'un, qui a été le Fils de l'homme à cause de l'union et qui, par sa nature infinie, était dans le ciel, et l'autre qui est de la race de David et d'Abraham, qui a été livré aux Gentils qui l'ont méprisé et crucifié... mais il n'y a qu'une personne du Christ, Fils de Dieu, dans sa divinité et son humanité (1).

Donc, aussi vrai qu'il n'y a qu'un Fils de l'homme, il n'y a pareillement qu'un Fils de Dieu. Le Fils de l'homme, par l'union, est Fils de Dieu : et le Fils de Dieu, par l'union, est Fils de l'homme, sans que l'union augmente le nombre de la filiation divine ou de la filiation humaine. « Il n'y a qu'un Fils du Très-Haut, l'*assumens* et l'*assumptus*, en une seule personne ; et il n'y a qu'un Fils de l'homme selon la nature et l'assomption personnelle, et non pas deux. Selon la nature, Dieu le Verbe est Fils du Très-Haut dès l'éternité ; mais par l'union avec lui, son humanité aussi a été appelée et est appelée Fils du Très-Haut, et celle-ci lui appartient assumptivement, unitivement, dans l'unité une, du Christ un, Fils de Dieu, en une adhésion indissoluble. » (2) En résumé, ce n'est qu'en vertu de l'assomption que

corps le pain consacré qui est sur l'autel et le corps du Seigneur qui est dans le ciel. Cette comparaison, qui serait si forte, devient nulle dans le système théologique de Babaï où est équivalentement nié le mystère de la transsubstantiation.

(1) P. 158, 18-33.

(2) P. 172, 28-35.

Jésus-Christ doit être dit Fils de Dieu, et non point par la grâce. Il n'est aucunement, du fait de l'union, notre aîné dans l'adoption, mais il est le Fils unique avec le Verbe. Si cependant il est appelé le *premier-né*, c'est dans un autre sens, sous d'autres rapports : à savoir, pour avoir ouvert le sein virginal, pour avoir rénové la création, et spécialement enfin pour être entré le premier dans la résurrection éternelle, et c'est en cela que nous sommes ses frères d'adoption (1).

Nous devons ici noter que cette primogéniture qui fait du Christ le chef de l'Église selon l'Épître aux Colossiens (I, 18-20), reçoit aussi de notre auteur le nom de filiation. « Dans cette filiation, dit-il, nous avons participation avec lui, et lui-même est le premier-né de beaucoup de frères et le chef de l'Église par le baptême à cause de la génération spirituelle et l'affermissement de [notre] adoption de fils pour la rédemption de nos corps. Nous sommes tous baptisés en un seul Esprit pour [être] un seul corps. Mais à cause de cette [autre] filiation unie qu'il a avec Dieu le Verbe, qui l'a pris pour sa personne... il doit être adoré. » (2) Ainsi, l'auteur distingue deux filiations dans le Christ : l'une par où il est Fils unique, l'autre par où il est l'aîné de beaucoup de frères. Un autre texte déjà cité nous montre le Fils habitant unitivement dans son temple au moment où il est baptisé et fortifiant en lui la filiation par le mystère de l'immortalité. De quelle filiation peut-il être ici question si ce n'est de la filiation qui le fait aîné des enfants d'adoption, puisque l'autre filiation, la filiation par l'union, a été parfaite dès le commencement?

Comment concilier ces différents textes, les uns, où il nie catégoriquement la filiation adoptive du Christ, et les autres, où il semble l'admettre? Faut-il voir là une contradiction de polémiste inconséquent, et devons-nous ne retenir que les déclarations les plus énergiques et sacrifier les autres? La chose ne semble pas nécessaire. Babaï admet les deux filiations. Seulement, quand il nie la filiation adoptive, il la nie comme effet de l'union. L'union, veut-il dire, n'a point pour résultat une simple filiation adoptive, mais confère à l'*homo Domini* le caractère de la filiation unique de Dieu le Verbe, et c'est pourquoi il est à part et au-dessus de tous les autres justes. Cela ne l'empêche point d'admettre l'autre filiation, non point comme un effet de l'union, mais comme un effet du baptême, et c'est par cette seconde filiation qu'il est le chef de l'Église et frère aîné des chrétiens. On ne peut

(1) Ch. xiv, p. 113, 11-114, 10.

(2) P. 112, 28-36.

cependant à cause d'elle appeler l'humanité du Christ fils adoptif, car, parler ainsi serait ne point faire cas du grand effet de l'union, à savoir la filiation unique avec Dieu le Verbe, et ce serait équivalement la nier. C'est seulement de cette filiation première et sublime que l'*homo Domini* doit prendre son nom de Fils.

Une dernière expression, que nous avons déjà rencontrée sans la relever, achève de montrer à quelle hauteur Babai plaçait l'humanité du Christ. C'est l'expression *in ordine divinitatis* qui revient maintes fois sous la plume de notre auteur. Il s'en sert pour qualifier l'*homo Domini* et le mettre à part des autres hommes. L'*homo Domini* est un homme complet, un homme vrai, un homme semblable en tout aux autres hommes, hors le péché; c'est une hypostase qui est dans la même catégorie, qui est de la même sorte que les autres hypostases humaines, et cependant ce n'est pas un simple homme, comme disent les sectateurs de Paul de Samosate, c'est un homme uni, un homme qui se trouve *in ordine divinitatis*: ce n'est pas une simple hypostase, c'est une hypostase *in ordine divinitatis*. « Il a été appelé Adam, dit Babai en parlant du Christ, parce qu'en vérité il est homme selon la nature en tous ses éléments comme Adam, excepté ceci, qu'il a été uni et est *dans l'ordre de la divinité* à cause de la nature divine qui est en lui (1).

Par cette filiation unie qu'il a avec Dieu le Verbe qui l'a pris pour sa personne, parce qu'il est pour nous Seigneur et que nous sommes ses serviteurs, il doit être adoré; et nous avec toutes ses créatures, nous sommes ses adorateurs et ses laudateurs à cause de l'ordre de la divinité qui est en lui en une seule adoration et gloire (2).

Par la nature corporelle nous sommes ses frères; mais lui est pour nous Seigneur et doit être adoré par tous à cause de son union sublime avec Dieu le Verbe, parce qu'il est avec lui un seul Fils du Très-Haut dans l'ordre de la divinité (3).

Babai a même une expression bien énergique quand il appelle l'hypostase humaine du Christ une hypostase remplie de la divinité. « L'humanité du Fils est une hypostase subsistante, une des hypostases humaines comme tous les hommes, bien qu'elle ne soit pas une hypostase simple, *sed plena divinitate*. » (4)

(1) P. 117, 20-23.

(2) P. 112, 33-113, 2.

(3) P. 215, 14-18; cf. p. 213, 1-3; p. 110, 24-25; p. 194, 15-18; p. 219, 7-10, 18-10; p. 242, 19-25.

(4) *Adv. eos*, etc., p. 242, 17-19.

Jamais sans doute Babaï n'a élevé et n'élèvera si haut son *homo Domini*, et dans le graphique où nous le voyons tracer tour à tour les lignes qui marquent soit la divergence, soit la convergence des deux éléments christologiques, il semble bien que nous voilà arrivés au point culminant de leur intimité.

De cet examen sur l'*homo Domini* chez Babaï résulte un certain contraste. Nous voyons notre auteur aller de l'affirmation équivalente de l'autonomie ontologique jusqu'à l'intimité très étroite de l'unique filiation. L'*homo Domini* commence et va son cours comme les autres hommes; on le voit soumis à l'ignorance initiale et à l'inconscience initiale pour recevoir par degrés sa perfection tant de l'âme que du corps, et cependant il possède l'union au Verbe dès le premier instant de sa formation; à cause de cette union il est placé *in ordine divinitatis* et mérite l'adoration des fidèles en société avec Dieu le Verbe qui habite en lui. Ce sont là les deux bouts d'une chaîne dont la notion de personne nous fera, si possible, apercevoir la jonction.

B) « DEUS VERBUM »

Que représente pour Babaï l'expression *Deus Verbum*, Dieu le Verbe, dans l'union christologique?

Sans doute la réponse à cette question est liée à ses conceptions trinitaires, mais aussi elle peut servir à les éclairer. Nous pouvons déjà utiliser là-dessus certains textes précédemment cités (1). L'union hypostatique qu'il reproche aux cyrilliens d'introduire, il ne la conçoit pas autrement que comme une union de la nature divine en tant que nature, avec la nature humaine, pour former une troisième nature mixte: et quand il leur reproche de faire souffrir Dieu le Verbe, qu'entend-il par « Dieu » sinon la nature divine, la divinité? Bien souvent, du reste, on rencontre cette identification de sens entre Dieu le Verbe et la nature divine, sinon affirmée explicitement, du moins, ce qui est encore plus important, impliquée comme une catégorie mentale à toute sa discussion christologique. Cette identification assurément ne se fait pas entre le Verbe et la nature commune aux trois personnes divines, mais entre le Verbe et la nature qu'il possède et qu'il est (2). En vertu de cela, on ne peut pas dire que le Verbe s'est fait chair, mais il faut dire qu'il a pris chair, autrement la nature divine aurait perdu son immutabilité; on ne peut pas dire que Dieu le

(1) *De unione*, p. 65, 12-28; p. 84, 8-16. Voir plus haut, p. 2 et 3.

(2) Le prochain paragraphe éclairera davantage la conception trinitaire de notre auteur.

Verbe est né de Marie ou que Marie est mère de Dieu le Verbe, car la divinité ne peut naître d'une créature ni une créature engendrer la divinité: on ne peut pas dire que Dieu le Verbe a souffert et qu'il est mort, car ce serait soumettre la divinité à la passibilité et même à l'anéantissement (1), et ainsi pour tout le reste. Pareillement, le nom du Christ doit être écarté à cause de cela de Dieu le Verbe, car le Christ désigne l'onction et la divinité ne peut être ointe. — Citant une parole des adversaires : *Deus incarnatus est « Unctus »*, il répond :

Dis-moi, est-ce sa chair (*carneitas*) qui a été ointe de l'huile de l'union de préférence à ses semblables, ou sa divinité incarnée? Si c'est sa chair, et non sa divinité qui a été ointe, il y a [donc] deux natures et deux hypostases: l'une est, dès l'éternité, dans son hypostase divine, puisque sa divinité n'a pas besoin d'onction pour devenir par l'onction meilleure que les autres, et l'autre hypostase est son humanité (*homo eius*) qui a été ointe pour devenir Fils et Seigneur par l'union avec le Verbe qui l'a prise pour sa personne, pour qu'elle soit avec lui un seul Fils éternellement. Que si Dieu, le Verbe incarné, a été oint hypostatiquement avec sa chair, de l'huile d'union, de préférence à ses compagnons, qui sont ses compagnons selon la nature? Ses compagnons selon la nature sont le Père et le Saint-Esprit. Donc, Dieu le Verbe, par son onction, a été fait meilleur que ses compagnons, parce que ses compagnons sont, comme j'ai dit, le Père et le Saint-Esprit. Mais en quoi, je vous prie, a-t-il été fait meilleur qu'eux, ô blasphémateurs (2)?

Toute cette argumentation, que j'arrête, est inintelligible sans cette identification absolue établie entre le Verbe et sa nature divine. Hypostase et nature sont pour notre auteur deux termes qui s'appellent toujours de telle sorte qu'il n'y ait point d'hypostase sans nature ni de nature sans hypostase. Il n'a point du tout l'air de soupçonner qu'il puisse y avoir entre ces deux choses, soit du côté de Dieu le Verbe, soit du côté de l'homme, des formalités ou des réalités distinctes. C'est ce qui fait que bien souvent Dieu le Verbe est appelé tout court *forma Dei*, et l'*homo Domini*, *forma servi*, par allusion à l'Épître aux Philippiens (II, 6-7) (3). Ainsi par exemple: « Dieu ne continue pas avec son temple une union naturelle et hypostatique et passible, mais une union volontaire et personnelle: *la forme de Dieu*, Dieu le Verbe, une des hypostases de la Trinité, et *la forme du serviteur prise*, une des hypostases des hommes, l'homme Jésus, en une personne unie. Et les deux natures

(1) P. 211, 11-23.

(2) P. 225, 22-226, 1.

(3) Il faut nous souvenir ici que la *Peschito*, traduction syriaque dont se servait l'auteur, porte en ce passage: *Qui, cum forma Dei esset*, au lieu de *qui, cum in forma...* etc.

sont sauvés dans leurs propriétés et leurs hypostases distinctes et unies, et il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu. » L'expression *Deus Verbum* désigne donc toujours la nature divine, la divinité, et jamais n'est employée à nommer la personne de l'union, bien différente en cela du nom de Fils, dont le caractère, la dignité, le nom, bien que propres à l'hypostase divine du Christ, sont cependant communiqués par l'union à l'*homo Domini* et par suite appartiennent à la personne de l'union.

L'action de Dieu le Verbe dans l'union est proportionnée à son état vis-à-vis de l'union : *operari sequitur esse*. Nous avons déjà vu, à propos du processus de l'Incarnation, qu'il *ne devient pas* homme, mais qu'il *prend* l'homme. Il se comporte de même dans tout le cours de l'économie. Étant dans la chair avant le quarantième jour de la conception, c'est lui qui crée l'âme et l'infuse à la chair. Étant dans l'*homo Domini*, c'est lui qui opère les accroissements, progrès, perfectionnements par où cet homme poursuit sa mission, et qui enfin le ressuscite et l'exalte dans la gloire, agent seulement, et non sujet de tout ce développement mystérieux.

De même que le corps est uni à l'âme, et que ses mouvements sont ordonnés selon le flux du temps par l'âme qui est en lui, puisque cet ordre et l'honnêteté de la raison, et la faculté de distinguer les goûts, les couleurs et les figures ne lui viennent pas de l'extérieur, mais de l'âme qui habite en lui dès le sein — bien qu'ici l'union soit naturelle et hypostatique, et là volontaire et personnelle, — de même aussi la divinité de Notre-Seigneur, étant unie à son humanité, qui est son temple dès le commencement de sa formation, le perfectionnait graduellement dans toutes les choses divines, selon l'accroissement de son âge. Cependant, même lorsque l'*homo Domini nostri* dormait selon sa nature, sa divinité était unie avec lui, et lorsqu'il était fatigué, sa divinité était en lui, mais elle ne dormait pas et n'éprouvait pas de lassitude, bien qu'elle fût unie avec lui : *Car il ne sommeillera point et ne dormira point, le gardien d'Israël* (Ps. cxx, 4) (1).

*
* *

En résumé, cette considération des natures dans l'union nous a montré d'un côté la nature divine, disons mieux, le *Deus Verbum* absolument étranger à tous les changements aussi bien après qu'avant l'Incarnation, et en quelque sorte demeuré dans son éternité immuable et son immutabilité éternelle, uni sans doute, mais sans que l'union modifie en rien la manière de parler qui le concerne, agissant aussi dans l'union,

(1) P. 143, 2-16; cf. p. 75, 5-10; p. 98, 4-8.

mais seulement des actions divines; et de l'autre, l'homme uni, l'*homo Domini*, pareil en tout aux autres hommes, mais honoré par l'union de la filiation divine, de la filiation unique de Dieu le Verbe au point d'être avec lui une seule personne, la personne du Christ, à qui est attribué en bloc tout ce qui appartient soit à la divinité, soit à l'humanité. A s'en tenir là, c'est plutôt le caractère dualiste qui l'emporte sur le caractère hénotique dans la christologie de Babai. Attendons les dernières précisions, si on peut leur donner ce nom, que nous apporteront les notions d'hypostase et de personne.

(*A suivre.*)

V. GRUMEL.
