

L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le confesseur

In: Échos d'Orient, tome 25, N°144, 1926. pp. 393-406.

Citer ce document / Cite this document :

Grumel Venance. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le confesseur. In: Échos d'Orient, tome 25, N°144, 1926. pp. 393-406.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1926_num_25_144_4586

L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur

La définition du concile de Chalcédoine avait fixé d'une manière définitive l'emploi des termes *φύσις* et *ὑπόστασις* dont les acceptions diverses selon les écoles engendraient des oppositions véritables ou tout au moins des malentendus funestes à la paix de l'Église. Tout n'était pas fini par là. Tout allait plutôt commencer. Outre qu'un grand nombre, ceux qu'on appellera monophysites, repoussaient la terminologie du concile, d'autres, les nestoriens déguisés, cherchaient à tirer vers eux la définition des Pères ainsi que la lettre dogmatique de saint Léon. Contre les manœuvres habiles de ceux-ci et les attaques violentes de ceux-là, les Chalcédoniens avaient à préciser le sens de ces mots fameux dont l'usage divers déchirait le monde chrétien et à présenter une explication, qui, sans dissiper l'obscurité du mystère, en fût du moins, en langage humain, une traduction claire et bien cohérente. Ce fut la tâche des théologiens postérieurs. Parmi ceux qui s'y adonnèrent avec le plus de mérite et de succès, il convient de citer Léonce de Byzance et saint Maxime de Chrysopolis.

On connaît l'apport de Léonce (1). Rappelons-le en quelques mots :

La difficulté centrale du mystère de l'Incarnation est en ceci : puisqu'il y a en Jésus-Christ, unie à la nature divine, une nature humaine aussi complète que celle des autres hommes, comment n'y a-t-il pas en Jésus-Christ deux êtres distincts, l'un Dieu, l'autre homme ? et peut-il résulter un seul être formé de deux natures absolument complètes et demeurant sans aucun changement dans leur union ? cette union peut-elle être autre chose qu'une union morale, aussi intime que l'on voudra, mais qui n'atteindra jamais à l'unité, à l'identité d'individu ? deux natures, une hypostase : est-ce possible, et comment est-ce possible ?

Léonce de Byzance a résolu ce problème en formulant l'essence de l'hypostase dans *ἕνῃ καὶ ἑαυτοῦ*, en distinguant entre ce qui est

(1) Voir dans notre article du *Dictionnaire de Théologie*, au mot *Léonce de Byzance*, un long exposé de la doctrine de cet auteur.

hypostase et ce qui ne l'est pas, un milieu, qui est l'ένυπόστατον, réalité concrète et substantielle qui existe sans exister par elle-même, qui existe en existant dans un tout qui est hypostase, et enfin en établissant la vraie nature de l'union hypostatique dans la communauté d'un même être (ένωσις). Pour Léonce, la nature humaine n'est pas à part, n'a pas d'existence propre : voilà pourquoi elle n'est pas hypostase. Ce qui fait l'identité d'hypostase entre le Verbe et la nature humaine, c'est la commune existence de l'un et de l'autre, en ce sens que le Verbe fait exister en lui la nature humaine, laquelle par suite n'est pas hypostase, n'existant pas καθ'έ αυτην, mais ένυπόστατον, partie substantielle d'un tout hypostatique. Ainsi se fait qu'il y a deux natures en une hypostase.

Cette explication de Léonce, ainsi que les éclaircissements qu'il donne aux notions de φύσις, d'ύπόστασις, d'ένωσις φυσική, ύποστατική, sont la meilleure réponse qu'il pouvait faire à ceux qui reprochaient à l'Église sa doctrine de la double nature ou de l'unique hypostase. Le moine de Byzance a, pour ainsi dire, créé la métaphysique de l'Incarnation, et sa solution, merveille de simplicité et de clarté, n'a rien perdu de sa valeur et pourrait avantageusement remplacer tel ou tel autre système que l'on a inventé depuis sans l'avoir connue.

Est-ce à dire que l'œuvre de Léonce fut parfaite ? Non, certes, et c'est ce qu'il nous faut dire maintenant pour mesurer le progrès réalisé sur lui par saint Maxime le Confesseur.

On a prétendu que c'était Léonce de Byzance qui avait introduit l'aristotélisme dans la théologie et que c'était là son principal mérite (1). Rien n'est moins prouvé. Les notions métaphysiques qu'il a si heureusement exploitées lui sont venues des Pères, et la vérité est que, si son œuvre n'a pas été le monument irréprochable et sans fissure que l'on pouvait attendre de son génie clair et pénétrant, c'est faute chez lui de n'avoir pas été assez aristotélicien, faute d'avoir été trop platonicien.

La grande faiblesse de Léonce est tout entière dans son anthropologie. On sait l'importance, dans l'histoire de la christologie, de la fameuse comparaison de l'âme et du corps. Comme l'âme et le corps ne sont qu'un homme, ainsi le Verbe et la nature humaine assumée ne sont qu'un Christ. Le tout est de bien entendre cette comparaison et de la bien appliquer. Or, Léonce l'applique avec trop de rigueur, au détriment, il est vrai, de la vérité anthropo-

(1) V. ERMONI, *De Leontio byzantino et de eius doctrina christologica*. Paris, 1895.

logique plutôt que de la vérité christologique. Il accommode l'exemple au mystère, plutôt qu'il n'éclaire le mystère par l'exemple.

L'anthropologie est presque tout dans la manière dont Léonce expose l'union des deux natures dans le Christ; elle affecte par ricochet les notions métaphysiques qui servent de base à son explication du mystère. Notre auteur admet la définition aritotélicienne du corps : *σῶμα φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον*, mais l'âme reçoit une autre définition : elle n'est plus l'*ἐντελέχεια* d'Aristote, mais elle est *οὐσία ἀσώματος, ἀποκίνητος* (1). Tout lien essentiel est rompu entre les deux parties de l'homme, et dans la définition de l'une ne rentre point le rapport à l'autre. Ame et corps sont des substances complètes. Ils ne sont incomplets que comparés à l'hypostase du tout dont ils sont les parties (2). L'âme ne perd pas ses propriétés, unie au corps : elle demeure incorporelle et immortelle (3). Si elle souffre par le corps, cela vient de ce qu'elle est déjà passible en elle-même. De même, c'est parce qu'elle est circonscrite en elle-même qu'elle subit la circonscription du corps (4). Léonce met en dehors de la comparaison, comme accidentelle, la question de la préexistence de l'âme au corps (5). Cette préexistence ne lui paraît pas impossible et s'accorde très bien avec le reste de son système. Tant qu'ils sont ensemble, l'âme et le corps n'ont point l'être séparément l'un de l'autre, et cette existence commune, c'est leur vie réciproque, *ἀλληλοϋῆχος ζωὴ* (6). Après la mort, ils ont chacun leur existence propre, et sont deux hypostases comme ils sont deux natures. Par la résurrection, ils deviennent une hypostase (7). Le corps uni à l'âme n'est donc point hypostase, mais *ἐνυπόστατον* (8). L'âme et le corps étant deux natures complètes et parfaites, leur union ne correspond à aucune exigence ou inclination mutuelle, elle n'est pas un effet naturel, mais une œuvre de la puissance divine qui unit entre elles des natures disparates sans et même contre leur inclination (9). C'est ce qui fait qu'à considérer l'homme *en lui-même*, on doit dire qu'il est *deux* natures, et non *une* nature (10).

(1) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1281 C.

(2) *Ibid.*, col. 1280 B, 1281 BC.

(3) *Ibid.*, col. 1281 A.

(4) *Ibid.*, col. 1281 D-1285 A.

(5) *Ibid.*, col. 1280 D.

(6) *Ibid.*, col. 1280 B; 1288 D.

(7) *Ibid.*, col. 1941 D-1944 A.

(8) *Ibid.*, col. 1277 CD.

(9) *Ibid.*, col. 1940 B.

(10) *Ibid.*, col. 1280 D.

Telle est l'anthropologie de Léonce. On en pressent clairement l'application au Christ. Notons tout d'abord qu'il s'agit de trouver en dehors du Christ un exemple d'hypostase unissant deux natures : par suite, la comparaison doit se faire et se fait, chez Léonce, non pas entre le Christ et l'homme qu'il est, l'homme-nature, mais entre le Christ et l'homme que nous sommes, l'homme-hypostase. Et là, on peut dire que le calque est parfait. Comme l'homme est composé d'âme et de corps, deux substances absolument complètes en elles-mêmes, et sans rapport d'essence l'une à l'autre, parties seulement par rapport à l'hypostase qu'elles forment en commun, de même le Christ est un composé du Verbe et de l'humanité, substances complètes, distinctes, parfaites, dont l'union ne constitue point *une* substance ou *une* nature, mais *une* hypostase. Ni dans l'homme, ni dans le Christ, les propriétés respectives des composants n'ont subi de changement. Le Verbe est à son humanité exactement dans le même rapport que l'âme à son corps. Si la divinité ne souffre point par son union avec l'humanité comme l'âme souffre par son corps, cela tient à une différence d'essence entre l'une et l'autre, l'une étant impassible, l'autre ne l'étant pas : circonstance qui n'affecte point le mode d'union, lequel est identique des deux côtés. Et comme l'âme, quoique parfaite, n'est point par elle-même tout l'homme, ainsi le Verbe, quoique parfait, n'est point par lui-même tout le Christ (1). En un mot, le Christ, *une hypostase*, c'est les *deux natures*, divinité et humanité, tout comme l'homme, *une hypostase*, c'est les *deux natures*, âme et corps.

La ressemblance des deux compositions, anthropologique et christologique, se poursuit dans les rapports qui naissent respectivement de l'une et de l'autre. Comparez l'âme à une autre âme, l'âme à son corps et l'homme au corps et à l'âme. L'âme comparée à une autre âme lui est unie par l'identité d'essence, et distincte par raison d'hypostase ; comparée à son corps, elle en est séparée par la différence de nature, et lui est unie par l'identité d'hypostase : l'homme, comparé à un corps sans âme, ou à une âme sans corps, est tout entier complètement séparé d'eux, mais, rapporté à l'âme et au corps, ses propres parties, il fait avec eux quelque chose de commun. Ainsi le Verbe, comparé au Père, lui est uni par l'identité de nature et en est distinct par la raison d'hypostase ; comparé à la chair, il en est distinct par la diversité de nature et lui est uni.

(1) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1280-1281.

par l'identité d'hypostase : et le Christ comparé au Verbe et à nous, comme un tout composé de parties, tient le milieu entre ces deux termes, tout entier hypostase vis-à-vis de son Père avec son humanité à cause de sa divinité, tout entier hypostase vis-à-vis de nous avec sa divinité à cause de son humanité, ayant en lui-même des rapports inverses à ceux qui le relie au Père et à nous, puisque, vis-à-vis du Père et de nous, il est uni par la nature et divisé par l'hypostase et qu'en lui-même il est un quant à l'hypostase et divisé quant à la nature (1).

On ne saurait pousser plus loin la similitude du composé humain subsistant et du Christ. Ainsi, cette célèbre comparaison dont d'autres se prévalaient pour défendre leur unique nature, Léonce de Byzance en fait le miroir le plus fidèle de la doctrine chalcédonienne des deux natures.

Cependant, le défaut de cette exposition ne tarde pas à apparaître. Car, si l'âme et le corps sont bien les substances indépendantes et complètes que dit Léonce, unies seulement dans l'hypostase et non dans la nature, et cela au même titre que l'humanité et la divinité sont substances complètes et indépendantes, il s'en suivra qu'il y a non pas deux, mais trois natures dans le Christ : le corps, l'âme et la divinité. C'était l'objection que les sévériens ne manquaient pas de faire aux chalcédoniens qui adaptaient au dogme dyophysite la comparaison de l'âme et du corps. Si vous refusez de dire : une nature, ce n'est pas deux natures que vous devez mettre en Jésus-Christ, mais trois natures. C'est une inconséquence de parler seulement de deux natures. Ou une, ou trois. Contre le système de Léonce, l'objection devait porter. Mais Léonce avait une manière particulière de la repousser. L'homme, composé de corps et d'âme, répondait-il, est deux natures, si on le considère en lui-même, mais il n'est qu'une nature si l'on considère l'identité qu'il a avec une multitude d'autres êtres qui ont une âme et un corps comme les siens (2). Autrement dit, le mot *nature* a deux sens, l'un physique, désignant l'essence ou les éléments constitutifs d'une substance, l'autre, logique, désignant l'universel, l'espèce, c'est-à-dire la similitude des éléments constitutifs entre plusieurs êtres, le type commun réalisé en chacun d'eux (3). En ce sens l'on peut dire que l'homme est *une* nature parce qu'il y a

(1) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1288-1289.

(2) *Ibid.*, col. 1289-1291.

(3) *Ibid.*, col. 1292 A.

une espèce humaine, mais on ne peut dire que le Christ est *une* nature parce qu'il n'y a pas d'espèce christique. Il faut avouer que cette réponse de Léonce est bien faible, car ce qu'il s'agit de déterminer et d'expliquer, c'est précisément la constitution intrinsèque du Christ. Or, pour Léonce, celle-ci est absolument calquée sur le composé humain formé de parties hétérogènes et indépendantes. Le fait pour ce composé de convenir à une multitude d'êtres semblables, ne pose rien de nouveau en lui et ne constitue en vérité qu'une différence accidentelle avec le composé christologique, différence qui n'affaiblit aucunement le fond de la comparaison. Par suite, l'objection des sévériens reste entière. Heureusement, elle n'affecte point la vérité de la formule chalcédonienne, mais seulement la manière dont Léonce veut l'étayer par l'exemple du corps et de l'âme; de sorte que, pour y répondre, c'est la conception du composé humain qu'il sera nécessaire et qu'il suffira de changer. Ce sera l'œuvre de saint Maxime, comme nous le dirons plus loin. Mais auparavant, il nous faut montrer quelles conséquences plus ou moins fâcheuses entraînait ou pouvait entraîner la conception anthropologique de Léonce.

Tout d'abord, Léonce a été entraîné par son système à déclarer que la préexistence ou la non-préexistence de la nature humaine du Christ à l'Incarnation est chose indifférente à l'union hypostatique. Léonce croit, comme l'Église, que l'humanité n'a point présubsisté, et que, dès le premier moment de sa formation, elle a subsisté dans le Verbe. Mais, pour lui, la raison doit en être cherchée seulement dans une haute convenance et non dans l'impossibilité de la chose (1). Il conçoit au contraire fort bien qu'un homme préexistant soit assumé par une personne divine, et qu'ainsi de deux hypostases il ne se fasse qu'une hypostase, selon l'exemple de l'âme et du corps que la mort sépare en deux hypostases et qui, par la résurrection, redeviennent une hypostase.

Autre conséquence : Nous concevons, nous, l'union hypostatique de l'Incarnation comme une union *sui generis* qui n'a son correspondant nulle part ailleurs. Dans le Christ seul, il y a deux natures complètes et distinctes, unies substantiellement en une hypostase. Dans les autres êtres, s'il y a union hypostatique, c'est toujours entre deux natures incomplètes s'unissant pour former une nature complète, toujours donc au moyen de l'union naturelle. Pour Léonce

(1) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1944 CD.

de Byzance, l'union hypostatique de l'Incarnation n'est point cette union absolument mystérieuse qui la place au-dessus de toute autre. Il en trouve la réplique dans la nature créée. Nous connaissons déjà l'exemple de l'homme. Ce n'est pas le seul. L'union hypostatique existe aussi dans les êtres inanimés, et Léonce nous donne le cas du flambeau, où la flamme et la matière inflammable sont deux substances distinctes et complètes unies dans l'identité d'hypostase pour ne faire qu'un flambeau (1). Le caractère mystérieux de l'union hypostatique de l'Incarnation aux yeux de notre auteur, réside seulement dans le fait qu'elle s'accomplit entre une nature créée et une nature incréée. Quant au fond de la composition, il est le même de part et d'autre. Une union physique permanente, résultant de deux natures essentiellement incomplètes qui, sans se confondre, constituent *une* nature complète, n'entre pas dans la conception de notre théologien. Il ne voit que deux sortes d'union substantielle (2) : l'union hypostatique dont nous avons parlé, où deux natures complètes, sans rapport essentiel l'une à l'autre, coexistent en gardant intactes leurs propriétés, et l'autre, où les substances, en s'unissant, altèrent leurs propriétés et font place à une nouvelle substance différente des éléments qui lui ont donné naissance. Cette union est essentiellement transitoire, tandis que la première est permanente.

Enfin, la manière dont Léonce applique l'exemple anthropologique contient un réel danger. A voir comment il superpose perpétuellement le composé christologique au composé humain compris à sa façon, on en vient à se demander où est la prépondérance ontologique du Verbe dans la constitution de l'unique hypostase, et si, pour notre auteur, l'humanité et la divinité n'y entrent pas toutes deux à part égale, à force égale. Cette impression est renforcée par des manières de parler comme celle-ci : le Sauveur *subsiste* ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος (3); la divinité et l'humanité sont συμπληρωτικά τοῦ προσώπου τῆς κατὰ Χριστὸν ὑποστάσεως (4). Heureusement, Léonce apporte par ailleurs les correctifs nécessaires. Ainsi, il a soin de dire que l'humanité subsiste ἐν τῷ Λόγῳ (5), il ne dit pas : ἐν τῷ Χριστῷ ; de même il réserve le terme ἐνυπόστατον

(1) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1304 BC.

(2) *Ibid.*, *P. G.*, col. 1301 D-1306 B.

(3) *Ibid.*, col. 1281 A.

(4) *Ibid.*, col. 1289 A.

(5) *Ibid.*, col. 1944 CD.

à l'humanité sans jamais l'appliquer à la divinité. De plus, ce qui est né de Marie, ce n'est pas seulement la nature humaine, mais le Verbe lui-même, qui est né une seconde fois (1). De là résulte que la communauté d'être, la subsistance commune ne vient point dans le Christ d'une source commune, mais a pour source unique la propre subsistance du Verbe, et c'est ce qui constitue la différence essentielle entre la composition anthropologique et la composition christologique. Il faut avoir devant les yeux ces dernières précisions de Léonce pour bien comprendre les lignes suivantes déjà citées plus haut par lesquelles il caractérise la qualité d'hypostase dans le Christ. « Le Christ, comme étant un tout composé de parties, tient, à cause de ces parties, le milieu entre les termes (τὰ ἄκρα) auxquels il est comparé, c'est-à-dire le Père et nous, *tout entier hypostase vis-à-vis du Père avec son humanité à cause de sa divinité, tout entier hypostase par rapport à nous avec sa divinité à cause de son humanité*, ayant en lui-même des rapports de distinction et d'union opposés à ceux qu'il a vis-à-vis du Père et de nous, auxquels le relie la convenance des parties. » (2) Paroles profondes et profondément vraies, mais qui, à la seule lumière de l'exemple anthropologique tel que Léonce l'expose, conduiraient à une conception amoindrie de l'auguste mystère et réduiraient le Verbe à n'être, comme l'humanité, qu'un constituant de l'unique hypostase, alors qu'il en est la source éternelle et l'immuable fondement.

*
**

Saint Maxime de Chrysopolis ne nomme jamais Léonce de Byzance. Mais il est impossible, à qui les connaît tous les deux, de lire le premier sans penser assez souvent au second. L'influence est certaine, quoiqu'on ne puisse dire si elle est directe. On retrouve Léonce quand Maxime défend le dyophysisme contre la peur du nombre qu'avaient les sévériens, quand il expose les rapports de l'hypostase du Christ vis-à-vis de son Père et de nous, et vis-à-vis de ses deux natures, quand il se sert des différences qu'il y a entre la Trinité et l'Incarnation pour combattre les hérétiques, et en général dans l'emploi des notions métaphysiques de nature, d'hypostase, d'union hypostatique, d'ἐνυπόστατον.

(1) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1388 B.

(2) *Ibid.*, col. 1280.

Tributaire de Léonce, Maxime ne laisse pas que d'être personnel. Nous ne pensons pas seulement ici à sa controverse antimonothéliste, mais à sa christologie elle-même, dont nous allons marquer le progrès sur celle de Léonce.

Tout d'abord, on doit noter chez Maxime une conception philosophique étrangère à Léonce de Byzance. Celui-ci, avons-nous vu, ne conçoit pas une union substantielle de deux natures (ἔνωσις φυσική) autrement que comme une transition à une substance nouvelle distincte des deux qui ont servi à la former. Il n'a pas l'idée d'un composé physique où deux natures incomplètes forment une seule nature complète sans changer par l'union; mais si deux natures s'unissent en gardant leur essence, ce ne peut être qu'une union hypostatique. Cette notion de nature composée, φύσις σύνθετος, qu'ignore Léonce, joue au contraire chez Maxime un rôle considérable. C'est par elle qu'il combat avec succès la formule favorite des sévériens : μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος.

Les caractères que Maxime assigne à la φύσις σύνθετος sont au nombre de trois. Tout d'abord, la *nature composée* n'a pas en son pouvoir de faire l'union de ses parties. C'est par nécessité que celles-ci sont unies, ἐξ ἀναγκῆς, et il ne dépend pas d'elles de s'unir ou de ne pas s'unir. Ensuite, toute nature composée a ses parties simultanées entre elles et simultanées avec le tout, ἑαυτῆ καὶ ἀλλήλοις ὁμόχρονα. Elles viennent à l'être ensemble sans qu'aucune préexiste à l'autre. Enfin, toute nature composée est créée pour achever la beauté et l'ordre de l'univers, car elle constitue un mode d'être nouveau et distinct, une espèce déterminée qui a sa place dans l'harmonie de l'univers. L'exemple de nature composée que donne Maxime est celui de l'âme et du corps (1).

Léonce de Byzance avait déjà parlé du caractère de nécessité qui appartient à l'union de plusieurs natures, mais chez lui les natures ainsi unies ne peuvent être que des natures parfaites, et la nécessité qu'il assigne à leur union n'est qu'une nécessité imposée par la puissance divine en dehors et même à l'encontre de toute inclination intérieure, à la différence de l'union des deux natures dans le Christ, laquelle provient d'une volonté entièrement libre du Verbe. Maxime paraît avoir emprunté à Léonce cette notion d'union ἐξ ἀναγκῆς entre natures créées, mais il la perfectionne. Cette nécessité pour lui n'est pas purement extrinsèque, ou de

(1) *P. G.*, t. XCI, col. 483 CD; col. 516-517.

coaction. Elle est intérieure et entre dans l'essence des natures unies. Celles-ci, par suite, ne sont pas des natures complètes et indépendantes unies par force, comme chez Léonce : elles sont essentiellement incomplètes, essentiellement des *parties*, d'un tout qui est *une* nature complète, elle-même essentiellement composée. C'est, au fond, cette notion-là qui définit vraiment la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$. Maxime ne le dit point expressément, mais cela découle de la conception qu'il a des rapports mutuels d'essence entre les deux parties du composé humain, qui est précisément l'exemple donné par lui de la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$. Pour notre auteur, on ne peut définir l'âme sans le corps. Quoique l'âme subsiste après le corps, cependant elle ne commence pas sans lui, et même, après la mort, l'âme n'est pas appelée simplement âme, mais âme d'homme et de tel homme, et pareillement, le corps, après la mort, est dit corps d'homme, et de tel homme. Il est absolument impossible de trouver ou d'affirmer un corps ou une âme sans ces rapports essentiels (1).

On voit par tout ce qui précède quelle sera la position de Maxime au sujet de la célèbre comparaison de l'âme et du corps dans la christologie. Comme ses devanciers, il l'accepte franchement, et dans les grandes lignes l'expose à la manière de Léonce. « Dans l'homme, dit-il, il y a une seule hypostase ou personne, mais diverses substances, car tandis que l'homme est un, autre est la substance de l'âme et autre celle de la chair ou du corps. De la même façon dans le Christ Seigneur, il y a la même personne et diverses substances, car, tandis qu'il n'y a qu'une personne, la divinité est d'une autre substance, et l'humanité, d'une autre. » (2) La comparaison, on le voit, se restreint, comme chez Léonce, à l'homme-hypostase que nous sommes. Mais tandis que Léonce établit entre les deux compositions une similitude parfaite, avec les seules différences, accidentelles pour lui, qu'entraîne la diversité des composants, âme et corps d'un côté, divinité et humanité de l'autre, saint Maxime limite la comparaison aux termes énoncés dans le passage que nous venons de citer, à savoir : unité d'hypostase de part et d'autre, diversité de substances de part et d'autre. Saint Maxime veut simplement donner en dehors de l'Incarnation un exemple d'hypostase unique en diverses natures. La comparaison porte donc seulement sur le résultat dernier de l'union, semblable chez

(1) *Ibid.*, col. 1101 C.

(2) *Ibid.*, col. 115 D-116 A.

l'homme-hypostase et chez le Christ. Quant à la nature, au mode de la composition, Maxime met entre l'homme et le Christ, non pas une ressemblance, mais une vraie opposition. Du côté de l'homme, il y a union physique avec les trois caractères indiqués plus haut : l'« homochronie », la nécessité, la constitution d'une espèce. L'homme-hypostase est une φύσις σύνθετος, mais non point le Christ. Dans celui-ci, le Verbe préexiste à l'humanité, est uni par volonté libre à l'humanité, et ne constitue pas *une* espèce avec lui : il n'y a pas d'espèce christique. Léonce de Byzance n'avait que ce troisième caractère à opposer au dilemme des sévériens : ou *une* nature, ou *trois* natures ; et nous avons vu comment son système anthropologique rendait vaine cette réponse. Si saint Maxime oppose lui aussi aux sévériens la notion d'une nature-espèce, et dit, comme Léonce, que le Christ n'est pas un nom de nature, qu'il n'y a pas d'espèce christique, et qu'il n'y a pas de nature qui soit renfermée dans une hypostase, il y a cependant chez lui cette différence capitale que l'unité logique d'une nature humaine, d'une espèce humaine, est fondée sur l'unité vraie de chaque homme en particulier, et n'est que la traduction, en langage métaphysique, d'une réalité physique. L'espèce, pour Maxime, représente vraiment *une essence* commune à plusieurs êtres, et non *un assemblage* de natures disparates plusieurs fois répété dans le monde. Et c'est pourquoi, sous sa plume et dans sa polémique, l'argument porte, alors qu'il est sans force sous la plume et dans le système de Léonce. Maxime, réfutant la μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος de Sévère, déclare : Cette nature composée est ou générale ou singulière. Si elle est générale, elle est donc énoncée de plusieurs, et au lieu d'un Christ, il y en aura une foule. Si elle est singulière, elle ne sera consubstantielle ni à son Père ni à sa Mère (1). Ce sont les mêmes idées que Léonce, mais encadrées dans une doctrine anthropologique qui ferme la voie à toute fissure.

Il ne faudrait pas déduire de l'opposition que saint Maxime constate entre la composition anthropologique et la composition christologique que notre auteur restreint à cette dernière la notion et l'appellation d'union hypostatique. Non. Il y a, pour lui, union hypostatique partout où des substances diverses sont unies en une seule hypostase, que ces substances soient complètes en elles-mêmes ou non. Ainsi l'union de notre âme et de notre corps est

(1) P. G., t. XCI, col. 517-520.

une union hypostatique. Notre composé humain est un composé hypostatique (1). Ce terme d'union hypostatique a donc une certaine extension qui peut comporter des différences essentielles. L'union hypostatique en nous accompagne l'union physique et, pour ainsi dire, fait corps avec elle. Le caractère de *composé* qui nous appartient affecte d'abord en nous la nature, et par la nature l'hypostase : tandis que dans le Christ, la composition n'affecte pas les deux natures qui sont le Christ. Ce n'est pas de nature à nature *immédiatement* qu'il y a union, ce qui aboutirait à une *nature composée*, mais de nature à nature *dans l'hypostase* seulement, ce qui fait que dans le Christ le caractère de composé affecte l'hypostase seulement (2). Ainsi il y a en nous composition à la fois hypostatique et naturelle, mais d'abord naturelle, au lieu que dans le Christ il n'y a qu'union hypostatique de la divinité et de l'humanité, sans union naturelle, et qu'union naturelle de l'âme et du corps, sans l'union hypostatique qui est en nous.

Une des conséquences du système anthropologique de Léonce de Byzance et de l'application qu'il en a faite au mystère de l'Incarnation, a été d'admettre la possibilité de l'union en une hypostase de deux hypostases préexistantes. Il est indifférent, selon lui, à l'union hypostatique que les deux composants préexistent ou non. En fait, le Verbe seul a préexisté au composé théandrique, mais il aurait très bien pu se faire que l'humanité assumée ait préexisté elle aussi. Saint Maxime ne traite pas cette question directement, mais les lignes suivantes indiquent bien qu'il aurait été de ceux à qui Léonce reprochait de mettre l'essence de la mystérieuse union dans ce fait que la nature humaine ne s'est jamais appartenue, ayant toujours subsisté dans le Verbe. « La chair du Christ, dit saint Maxime, n'a jamais été une hypostase, car jamais, même le plus petit instant, elle n'a subsisté à part soi séparée des êtres de même espèce au moyen de propriétés qui la distinguent, ou bien ayant auprès du Verbe qui lui est uni, son propre séparé du commun; *mais elle est ἐνωπύστατος comme ayant reçu en lui (le Verbe) et par lui la naissance de l'être (ὡς ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτὸν λαβοῦσα τοῦ εἶναι τὴν γένεσιν).* » (3)

Saint Jean Damascène devait plus tard affirmer beaucoup plus

(1) *P. G.*, col. 152 AB.

(2) *Ibid.*, col. 525-528.

(3) *Ibid.*, t. XCI, col. 560 BC.

explicitement l'impossibilité absolue de la préexistence de l'humanité du Christ dans l'Incarnation (1).

Les progrès de Maxime sur Léonce pour grandir l'union mystérieuse et pour relever le rôle du Verbe dans la constitution de l'unique hypostase du Christ n'empêchent point notre docteur d'user lui aussi d'expressions qui semblent l'amoindrir. Dans le texte que nous venons de citer : la chair est ἐνυπόστατος ὡς ἐν ἀνθρώπῳ, etc., la particule ὡς n'introduit point un sens absolu de ἐνυπόστατος, mais présente la manière dont la chair du Christ est ἐνυπόστατος. Ce terme a sous la plume de Maxime un sens plus étendu, et qui pourrait être dangereux. Bien qu'il n'ait pas accepté l'anthropologie de Léonce, Maxime a subi fortement son influence. Il est entré très avant dans ses notions d'hypostase et d'ἐνυπόστατον, et retient quelque chose de sa tendance à accorder aux deux natures la même valeur ontologique pour former l'unique hypostase. Il va jusqu'à donner à chacune de ces natures l'appellation d'ἐνυπόστατος (2), que Léonce s'était gardé d'appliquer à la divinité. De même, il dit à un endroit que les deux natures du Christ ne sont qu'une hypostase, parce qu'il leur manque d'être ἰδιοῦπόστατον (3). Cette expression, pour être orthodoxe, doit être comprise dans le sens d'existant à part de l'autre (neutre). De même, ἐνυπόστατον doit se traduire par existant avec un autre (neutre). Que saint Maxime entendit ces expressions de la sorte, nous sommes tenus de l'admettre, à cause d'autres textes très formels où apparaît on ne peut plus nettement la prépondérance du Verbe dans la composition de l'unique hypostase du Christ. Ainsi, ce qui est conçu par Marie, ce n'est pas seulement la nature humaine, c'est le Verbe lui-même né du Père, et qui sert de germe à la fécondité de la Vierge (4). Le Verbe, en s'incarnant, n'a subi aucun changement (5). Une seule personne subsiste selon notre foi et avant la chair et après l'Incarnation (6). Il n'est pas double hypostase ou personne, parce qu'il est avant la chair et demeure avec la chair un seul et le même (7). Relevons surtout le texte suivant : Οὐ γὰρ ὑποστάσει ἐστὶ ὁ Χριστὸς θνητὸς καὶ ἀθάνατος· οὐ δ' αὖ πάλιν ἀδύναμος καὶ παντοδύναμος, ὄρατὸς καὶ ἀόρατος, κτιστὸς καὶ

(1) *P. G.*, t. XCIV, col. 669 A.

(2) *Ibid.*, t. XCI, col. 557 CD.

(3) *Ibid.*, col. 148 C.

(4) *Ibid.*, t. XCI, col. 573 A, 587 A.

(5) *Ibid.*, col. 36 D.

(6) *Ibid.*, col. 521 B.

(7) *Ibid.*, col. 468 D.

ἄκτιστος· ἀλλὰ τὸ μὲν φύσει, τὸ δὲ ὑποστάσει (1). On y voit, par opposition au terme φύσις pris ici pour la nature humaine le terme ὑπόστασις employé pour désigner la nature divine du Verbe. Rien n'est plus fort pour marquer que dans le Christ l'hypostase est bien divine et dans sa source et dans son essence, et que l'humanité n'est qu'une accession à cette hypostase éternelle et immuable.

Ces quelques pages nous auront fait assister à un développement de la théologie de l'Incarnation. Le progrès de saint Maxime sur Léonce est presque tout entier dans la conception qu'il a du composé humain. Les adversaires ont trop abusé de la célèbre comparaison : Léonce, en voulant les suivre sur leur terrain, l'a trop exagérée. Saint Maxime en use sobrement et la ramène à ses justes limites. Quand il s'en sert, c'est habituellement pour éclairer sa doctrine des deux énergies, en montrant dans l'influx de l'âme sur le corps un exemple de l'influx du Verbe sur l'humanité. Un autre progrès de Maxime, dérivant du premier, c'est d'avoir restitué à l'union hypostatique de l'Incarnation sa place à part et *sui generis* au-dessus de toutes les compositions qu'offre la nature créée. Enfin, Maxime a fortement insisté sur la non-préexistence de l'humanité du Christ à l'Incarnation, et en a parlé comme d'un caractère essentiel à cette mystérieuse union.

Il est à regretter que saint Jean Damascène ait subi davantage l'influence de Léonce que celle de saint Maxime dans son explication théologique de l'union mystérieuse de l'Incarnation.

V. GRUMEL.

(1) *P. G.*, col. 263 B.