

La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie

In: Échos d'Orient, tome 15, N°92, 1912. pp. 12-27.

Citer ce document / Cite this document :

Jugie Martin. La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie. In: Échos d'Orient, tome 15, N°92, 1912. pp. 12-27.

doi : 10.3406/rebyz.1912.3953

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1912_num_15_92_3953

LA TERMINOLOGIE CHRISTOLOGIQUE DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE

Plus on étudie de près les controverses théologiques du iv^e et du v^e siècle, plus on s'aperçoit combien fréquents, combien déplorables et parfois combien durables furent les malentendus sur la terminologie entre docteurs également orthodoxes par la pensée. A la fin du iv^e siècle, on était arrivé à peu près à s'entendre — on sait après quels tâtonnements et au prix de quelles luttes — sur la manière de formuler le dogme trinitaire. On disait en Occident : *una natura vel substantia, tres personæ*; on disait en Orient : *μία φύσις ἢ οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα*. Il semble qu'après avoir ainsi fixé la signification des termes exprimant la nature et la personne, on aurait dû transporter cette terminologie dans la théologie de l'Incarnation. C'est ce que firent en général les Occidentaux. Les mots *natura* et *persona* ont habituellement (1) chez eux un sens identique en théologie proprement dite (2) et en christologie. En Jésus-Christ, il y a deux natures, la divine et l'humaine, et une seule personne, celle du Fils unique de Dieu, du Verbe éternel.

En Orient, on ne procéda pas si simplement ni si uniformément. L'esprit grec, toujours curieux, toujours préoccupé d'harmoniser le dogme avec la raison, trouvait une difficulté spéciale à concilier dans le Christ l'unité de la personne avec la dualité des natures. L'une de ces natures, en effet, était la nature humaine complète, en tout semblable à la nôtre, hormis le péché. Comment concevoir que cette nature individuelle du Christ ne fût pas une véritable personne humaine? Mais, cela admis, que devenait l'unité du sujet et de la personne, réclamée par la foi? On sait comment Apollinaire de Laodicée résolut le problème. Il supprima à la nature humaine du Christ ce sans quoi il ne saurait y avoir de véritable personnalité : l'intelligence et la liberté. Certains docteurs de l'école d'Antioche, comme Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, partant, ainsi qu'Apollinaire, du principe qu'une

(1) Nous disons « habituellement », parce qu'il y a quelques exceptions. Marius Mercator, par exemple, parle d'une seule *natura* du Verbe incarné. Il a sans doute été influencé par la terminologie cyrillienne.

(2) A l'époque patristique, le mot « théologie » s'entend spécialement de la doctrine sur Dieu et la Trinité.

nature humaine individuelle et complète est nécessairement une personne, affirmèrent hardiment qu'il y avait en Jésus-Christ deux natures-personnes, et, pour se maintenir dans l'orthodoxie traditionnelle, qui réclamait l'unité personnelle de l'Homme-Dieu, ils imaginèrent une sorte de personnalité supérieure, résultat de la compénétration amoureuse des deux natures-personnes que Nestorius, leur fidèle disciple, appelle le *prosôpon* d'union (1).

Il est clair que, pour Apollinaire aussi bien que pour Théodore, les termes de φύσις et de ὑπόστασις sont synonymes en christologie. La synonymie s'étend aussi en partie au mot πρόσωπον, en tant que ce mot désigne la personnalité naturelle, le sujet individuel, par opposition au *prosôpon* de l'union, tel que l'expliquent Théodore et Nestorius. La terminologie de l'Incarnation ne cadre plus dès lors avec celle de la théologie (2).

Cependant Apollinaire, Diodore, Théodore et Nestorius ne représentaient pas tout l'Orient. Ceux qu'on désigna au concile d'Ephèse sous le nom d'Orientaux, la plupart d'entre eux du moins, étaient d'accord avec l'Occident, non seulement sur le fond de la doctrine, mais encore sur les formules. Ils disaient comme les Occidentaux : « Deux natures, δύο φύσεις, et une seule personne, ἐν πρόσωπον. » Quant au terme ὑπόστασις, les uns, comme André de Samosate, en font un synonyme de πρόσωπον, et rejettent expressément la formule : « δύο ὑποστάσεις » après l'union (3); les autres, comme Théodoret, identifient ὑπόστασις avec φύσις (4).

Il faut remarquer, du reste, qu'il existait une différence entre les Occidentaux et les Orientaux dans la manière d'envisager les deux natures. Les premiers prenaient le mot « nature » dans le sens abstrait de chose possédée par l'unique personne. Les seconds visaient la nature concrète et individuelle, ce qui faisait qu'ils se rapprochaient tant dans leur terminologie de Théodore et de Nestorius.

Chez les Alexandrins, antérieurement à la controverse nestorienne, les formules étaient assez imprécises. Certains docteurs, à la suite

(1) Sur le système nestorien, voir *Echos d'Orient*, t. XIV (1911), p. 65-75: *Nestorius, jugé d'après le Livre d'Héraclide*.

(2) G. Voisin, *l'Apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 278, reconnaît l'identité de terminologie entre apollinaristes et antiochiens : « Sans doute, écrit cet auteur, les antiochiens affirmaient avec l'Eglise l'unité de personne; mais, en fait, leur doctrine était en contradiction flagrante avec cette affirmation, et c'est à bon droit que l'évêque de Laodicée leur reprochait d'enseigner qu'il y a deux fils de Dieu, que le Christ est un homme saint en qui le Verbe habite. »

(3) *Cyrilli apologeticus adversus Orientales*. P. G., t. LXXVI, col. 333 A, 348 C.

(4) *Cyrilli apologeticus contra Theodoretum*. P. G., *ibid.*, col. 404 B.

d'Origène, parlaient de la *nature* humaine et de la nature divine du Christ, *θεία καὶ ἀνθρωπίνη φύσις* (1). D'autres, préoccupés de mettre en relief l'unité de sujet dans l'Homme-Dieu, paraissent avoir évité à dessein de dire *deux natures*, *δύο φύσεις*, et avoir adopté la terminologie apollinariste (2). Pierre le Martyr reconnaissait une seule *hypostase* et un seul *prosôpon* dans le Christ (3).

Bien des malentendus pouvaient naître de cette imprécision du langage christologique. On le vit bien quand éclata la controverse nestorienne, bientôt suivie de la querelle monophysite. A ces deux querelles, le nom de saint Cyrille d'Alexandrie est intimement mêlé. Si les nestoriens le honnirent toujours, les catholiques et les monophysites se prévalurent également de son patronage. A ce curieux phénomène il ne faut pas chercher d'autre explication que le manque d'uniformité des formules employées par l'évêque d'Alexandrie dans ses écrits christologiques. Les pages qui vont suivre montreront la justesse de cette assertion.

*
* *

Deux causes empêchèrent l'évêque d'Alexandrie d'avoir une terminologie christologique tout à fait arrêtée : tout d'abord, la tradition de son école, qui, nous l'avons vu, n'en possédait point de fixe ; ensuite, les nécessités de la polémique antinestorienne, au cours de laquelle Cyrille eut à la fois à attaquer l'orthodoxie de Nestorius et à défendre la sienne contre les Orientaux orthodoxes. Nestoriens hérétiques et antiochiens orthodoxes paraissaient s'entendre sur le fond de la doctrine, parce qu'ils se servaient des mêmes formules. Saint Cyrille eut à dissiper cette dangereuse équivoque, et, pour y mieux réussir, il fut amené à donner à certains termes un sens différent, suivant qu'il eut affaire aux uns ou aux autres.

Que la terminologie christologique de l'évêque d'Alexandrie ait manqué d'uniformité, c'est ce que reconnaissent généralement les modernes historiens du dogme, à la suite des anciens (4). Le P. Petau,

(1) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2. *P. G.*, t. XI, col. 130 A. *Contra Celsum*, III, 28. *P. G.*, *ibid.*, col. 956D. ISIDORE DE PÉLUSE, *Epist. CDV*, lib. I; *P. G.*, t. LXXVIII, col. 409 A.

(2) Par exemple Didyme l'Aveugle. Cf. BARDY, *Didyme l'Aveugle*. Paris, 1910, p. 126.

(3) *μίαν ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον ἓν*. BARDY, *ibid.*, p. 65.

(4) Le Père spirituel de Cyrille, saint Isidore de Péluse, trouvait déjà certaines contradictions apparentes dans ses écrits, et lui en faisait des remontrances sévères, qui nous semblent fortement exagérées : *Χρὴ σε, θαυμάσιε, ἄτροπτον μένειν ἀεὶ..... οὕτως αὐτῷ ἐναντίον φαινόμενον. Ἐὶ γὰρ τὰ νῦν γεγραμμένα σοι τοῖς προτέροις ἀντεξτάσεως, ἢ κολακείας φανήσῃ ὑπευθύνος, ἢ εὐχερείας διάκονος*. *Epist.*, I, 1; *Epist. CCCXXIV*, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 369 C.

qui a écrit un livre entier de son *De Incarnatione*, pour défendre saint Cyrille contre les attaques du calviniste Bruguier, trouve que le docteur alexandrin a employé les mots *φύσις* et *ὑπόστασις* en des sens assez divergents. On peut résumer ainsi ses conclusions :

1° *φύσις* et *ὑπόστασις* sont parfois synonymes de *πρόσωπον* et désignent l'individu subsistant en lui-même.

2° *φύσις* et *ὑπόστασις* ont souvent une signification distincte de *πρόσωπον* : ils indiquent la nature concrète considérée comme chose existante, comme *réalité*, abstraction faite du mode de subsistance.

3° *φύσις* n'a pas toujours le sens de *ὑπόστασις*. Il est quelquefois synonyme de *οὐσία*, essence spécifique (1).

M. Loofs est aussi d'avis que, chez saint Cyrille, les mots *φύσις* et *ὑπόστασις* ne se prennent pas toujours l'un pour l'autre. Cela n'arrive que lorsque ce Père parle d'une *φύσις ὑπερῶσα* par opposition avec les *δύο φύσεις* des antiochiens, ou de la nature du Verbe. La nature humaine n'est pas une *hypostase* ; elle est *anhypostatique*, *ἀνυπόστατος*, bien qu'elle reçoive le nom de *φύσις*, et désigne la nature humaine en général sans individualisation (2).

M. Rehrmann, à qui l'on doit une longue étude sur la christologie de saint Cyrille, déclare que ce docteur joint au mot *ὑπόστασις* l'idée de nature, et ne maintient pas toujours la différence déjà reçue de son temps entre *φύσις* et *ὑπόστασις* (3).

Quant à M^{sr} Duchesne, qui paraît avoir pris saint Cyrille en grippe, il accentue très fort la dualité de terminologie qu'il a découverte dans « l'Egyptien » :

Il y avait deux Cyrilles, le Cyrille intime, naturel, celui de l'unique nature, et c'est celui dont Eutychès se réclamait, tout en le dépassant ; et le Cyrille diplomate, celui des précautions et des concessions forcées, et c'est celui que retenait Flavien. Le premier était représenté par les anathématismes, ainsi que par les lettres à Acace de Mélitène et à Successus ; l'autre par la lettre dogmatique à Nestorius (*Καταφλουαρῶσι*), et par celle où il accepte le symbole d'union (4). Il faut insister sur cette distinction. A Rome aussi on la faisait ; pendant près de cent ans elle y régla l'opinion

(1) *De Incarnatione*, l. VI, c. 1, II, VIII, et tout le livre VI.

(2) LOOFS, *Leontius von Byzanz.*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, 1887, p. 43, 46, 48. Cf. l'article *Christologie* du même auteur, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. IV, p. 50.

(3) *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien systematisch dargestellt*. Hildesheim, 1902, p. 289, 318 sq.

(4) On ne peut s'empêcher *a priori* de voir un peu de fantaisie dans ce partage entre le Cyrille naturel et le Cyrille diplomate. Il se trouve, en effet, que le Cyrille diplomate se manifeste avant le Cyrille naturel. Pourquoi Cyrille faisait-il de la diplo-

sur la doctrine du célèbre évêque d'Alexandrie et sur l'usage à faire de ses écrits (1).

A l'encontre des auteurs que nous venons de nommer, M. J. Lebon a soutenu récemment, dans son savant ouvrage sur le *Monophysisme sévérien* (2), que le langage christologique de l'évêque d'Alexandrie était absolument constant, que ce Père « n'attribue qu'une seule et invariable signification aux trois termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον. Ils marquent tous trois le concret, l'existant, l'individuel, et n'ont jamais la valeur de οὐσία, réservé pour signifier l'essence spécifique » (3). Celle-ci est encore indiquée en langage cyrillien, d'après le même auteur, par les formules : ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι et ποιότης φυσική (4). Saint Cyrille ne donne jamais à l'humanité du Christ le nom d'hypostase ; il ne l'appelle jamais non plus une *nature*, une *nature humaine* (5).

Les affirmations réitérées de M. Lebon sur la fixité de la terminologie cyrillienne n'ont pas porté la conviction dans notre esprit. Nous persistons à croire avec les anciens et les modernes que cette fixité n'existe pas. La lecture des écrits christologiques nous a suggéré des conclusions à peu près identiques à celles du P. Petau. Nous avons remarqué tout d'abord que l'évêque d'Alexandrie n'avait varié en aucune manière sur le fond de la doctrine, depuis le commencement de la controverse nestorienne jusqu'à la fin de sa vie ; que cette doctrine était très nette et très claire, et qu'elle consistait à affirmer et à établir par l'Écriture, la Tradition et la comparaison tirée de l'union de l'âme et du corps l'unité de sujet, d'individu, dans le Christ, contre les négations de Nestorius, sans préjudice de la distinction et de la non-confusion de la divinité et de l'humanité, après comme avant l'union.

matie en écrivant sa seconde lettre à Nestorius (Καταφλυαροῦσι), et pourquoi n'en faisait-il pas dans la troisième au même, ou lettre des anathématismes ? Qui empêchait l'Alexandrin de se montrer au naturel, alors que la controverse était à ses débuts, que Rome n'était pas encore intervenue ? S'il avait voulu une rupture pour le plaisir de l'avoir, devait-il commencer par lui faire des concessions sur la terminologie ? M^{re} Duchesne a-t-il remarqué, d'ailleurs, que la fameuse expression « ἔνωσις καθ'ὑπόστασιν », qui souleva tant de tempêtes, se trouve aussi bien dans la première lettre que dans la seconde, et que Rome n'y trouva rien à redire ?

(1) *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 405.

(2) J. LEBON, *le Monophysisme sévérien*. Louvain, 1909.

(3) *Ibid.*, p. 356. Des affirmations semblables se lisent aux pages 250-251, 252-253, 278-279, 280, 292, 332-383, 400, 409, 411. Tout récemment, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XII (1911), p. 521, M. Lebon écrivait encore : « C'est une erreur évidente, à mon avis, de considérer la terminologie christologique employée par saint Cyrille comme obscure et flottante. »

(4) *Ibid.*, p. 411.

(5) M. Lebon entend cependant excepter les cas d'emploi des formules δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ οὐ ἐκ δύο φύσεων, qui constituent des concessions faites aux Orientaux.

Ecarter toute idée d'existence séparée et indépendante pour la nature humaine du Christ, voilà la grande préoccupation de l'évêque d'Alexandrie, celle que l'on retrouve dans tous ses écrits antinestoriens et qui en est l'âme, la seule qui lui a fait inventer quelques expressions et formules nouvelles pour mieux réfuter l'hérésie. Il a déclaré à plusieurs reprises que la pointe de ses fameux *chapitres* ou anathématismes n'était dirigée que contre Nestorius (1). Qu'on lui accorde que l'humanité du Christ n'a pas une existence séparée de l'hypostase ou personne du Verbe, que le Verbe incarné est le sujet aussi bien des attributs humains que des attributs divins, et on le trouvera fort accommodant pour toutes les formules, pourvu que celles-ci ne cachent aucun piège nestorien.

Cyrille, en effet, ne tient qu'aux idées et nullement aux mots. Sous ce rapport, sa conduite est toute différente de celle des monophysites sévériens. Les questions de terminologie n'occupent guère son attention. Les deux natures, δύο φύσεις, proclamées par les Orientaux ne l'effarouchent nullement, et lui-même a reconnu *deux natures après l'union*, avant d'entrer en controverse avec eux. Avec beaucoup de souplesse et de finesse d'esprit, il sait se mettre au point de vue de ceux à qui il a affaire et adopter leur langage. Trouve-t-il dans un écrit qu'il croit être de saint Athanase (2) l'expression μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, il sait l'expliquer d'une manière orthodoxe, et l'accepte d'autant plus facilement qu'elle contredit directement Nestorius, pour qui φύσις est synonyme d'être concret, subsistant en lui-même d'une existence indépendante. Est-il en présence de Théodoret, qui identifie φύσις et ὑπόστασις, et désigne par ces mots la divinité et l'humanité considérées comme natures concrètes individuelles, comme *réalités*, il ne fait pas difficulté de dire avec lui :

Nous n'affirmons pas que la forme de Dieu et celle de l'esclave ont été unies sans les *hypostases* (3).

(1) Capitulorum vero virtus contra sola Nestorii dogmata scripta est. Quæ enim ille non recte dixit ac scripsit ipsa rejiciunt. Qui vero anathematizant atque negant ejus vesaniam, cessabunt hæc quæ a nobis scripta sunt increpare. Videbunt enim capitulorum sensa solis illius contraire blasphemii. *Epist. XXXII ad Acacium Ber. P. G.*, t. LXXVII, col. 157 A. Même déclaration dans l'*Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus. P. G.*, t. LXXVI, col. 400-401.

(2) La formule est d'Apollinaire. On la trouve dans le *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου*, composé sous forme de lettre à l'empereur Jovien et mis sous le nom de saint Athanase. VOISIN, *op. cit.*, p. 182.

(3) Οὐλοῦν ὅτε διίχθ τῶν ὑποστάσεων δούλου τε καὶ Θεοῦ μορφήν ἠνωσθαι ζυμεν. *Contra Theodoretum. P. G.*, *loc. cit.*, col. 401 A.

Il reconnaît comme parfaitement orthodoxe la phrase suivante de son adversaire, qui parle cependant d'une *nature humaine* après l'union :

L'Enfant né [de la Vierge] est appelé Emmanuel : Dieu, il n'est pas séparé de la nature humaine, ἀνθρωπείας φύσεως κεχλωρισμένος; homme, il n'est pas dépouillé de la divinité (1).

Du moment qu'on ne sépare pas les deux natures dans leur existence physique et qu'on maintient une unité *réelle* du sujet, Cyrille est satisfait. Aussi a-t-il signé le symbole d'union de 433, parce que ce document écarte suffisamment la *division* nestorienne. S'il ne veut pas de la formule : δύο φύσεις ὑφ'εστῶσαι ἀδιαιρέτως, c'est parce qu'elle est équivoque et pourrait abriter la pensée nestorienne (2).

Cyrille a poussé très loin la condescendance sur la terminologie. Se plaçant au point de vue de Nestorius, il a fait un véritable tour de prestidigitation intellectuelle, en admettant une *division*, διαίρεσις, des natures après l'union. On pourra dire en style nestorien : « δύο φύσεις après l'union ». pourvu qu'on restreigne au seul ordre logique et idéal la division que, dans le cas, la formule suppose. Dans cette hypothèse irréaliste, l'esprit fait pour un moment abstraction de l'union, ἔνωσις, et considère l'humanité et la divinité comme natures séparées, c'est-à-dire comme personnes subsistantes. Par le même procédé, on pourra dire aussi : « δύο φύσεις avant l'union », d'où la formule : ἐκ δύο φύσεων, bien qu'à aucun moment réel la nature humaine n'ait été une φύσις, au sens nestorien.

C'est dire que la thèse de M. Lebon, affirmant une fixité absolue de sens et la synonymie des trois termes : φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον dans la christologie cyrillienne, nous paraît tout à fait fautive et contredite par des textes très probants. Trop préoccupé de montrer que les monophysites sévériens ont été les disciples fidèles de saint Cyrille, M. Lebon n'a pas aperçu suffisamment que l'évêque d'Alexandrie se désintéressait au fond de la terminologie, pour ne s'attacher qu'aux idées. Si les premiers monophysites avaient eu un peu de la condescendance de celui qu'ils réclamaient pour maître, ils n'auraient pas refusé d'être dyophysites avec lui.

Il n'y a qu'un Cyrille, le Cyrille naturel, l'adversaire de Nestorius partout et toujours, mais ce Cyrille n'aime point les logomachies. Qu'on lui exprime bien clairement qu'on n'est pas nestorien, il vous

(1) *Contra Theodoretum*. P. G., loc. cit., col. 393 C, 397 D.

(2) Voir la deuxième lettre à Succensus. P. G., t. LXXVII, col. 245.

recevra à sa communion avec n'importe quelle formule et se chargera même de montrer l'usage orthodoxe qu'on peut faire de chacune avec une dextérité digne du scolastique le plus délié.

Quelques textes bien précis montreront la valeur de nos affirmations. Examinons d'abord le terme φύσις.

I. LE TERME ΦΥΣΙΣ APPLIQUÉ A LA NATURE HUMAINE DU CHRIST.

M. Lebon prétend que saint Cyrille ne dit jamais : *nature humaine*, φύσις ἀνθρωπίνῃ, en parlant de l'humanité du Christ, excepté lorsqu'il rapporte les formules de ses adversaires. Or, voici ce qu'on lit dans la *Lettre aux Impératrices* :

Voici que maintenant le Verbe apparaît à la face de Dieu dans un état nouveau. Il n'est plus simplement Verbe et incorporel, comme il était au commencement, mais il est dans la forme et la *nature qui est la nôtre*, ἀλλ' ἐν μορφῇ τε καὶ φύσει τῆ καθ' ἡμᾶς. Nous affirmons, en effet, que c'est dans cet état qu'il se montre maintenant, et qu'il amène sous les regards de Dieu le Père la *nature de l'homme*, τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, qui cependant était détournée de lui à cause de la transgression en Adam (1).

Le Verbe fait chair apparaît donc maintenant à la face de son Père avec la *nature qui est la nôtre*. Il amène sous les yeux du Père la *nature de l'homme*. Dans ce passage, Cyrille ne s'exprime-t-il pas comme nous, actuellement, quand nous disons que le Verbe a pris la *nature humaine*? Voici d'ailleurs d'autres exemples :

Comme la nature de l'homme était incapable de détruire la mort, le Verbe de Dieu, source de vie, s'est revêtu de la nature soumise à la mort, c'est-à-dire de *notre nature*, de la *nature humaine*, τὴν θανάτῳ κάτοχον ἡμπέσχετο φύσιν. τουτέστι τὴν καθ' ἡμᾶς, ἤγουν τὴν ἀνθρωπίνην (2).

Celui qui s'est anéanti attend l'appel du Père qui l'investit du sacerdoce, dignité qui ne convient pas à sa nature, mais bien à la nôtre, c'est-à-dire à la *nature humaine*, τουτέστι τῆ ἀνθρωπίνῃ, dont il est devenu participant (3).

Ta Perfection a parlé de la passion du Sauveur avec beaucoup de justesse et d'intelligence, lorsqu'elle a affirmé que le Fils unique de Dieu n'a pas souffert dans sa propre nature, en tant que Dieu, les douleurs du

(1) *De recta fide ad Augustas*, 46. P. G., t. LXXVI, col. 1400 B C.

(2) *Ibid.*, col. 1376 A B. Un peu plus bas, col. 1409 B, Cyrille écrit : ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ κάτοχον ἡμπέσχετο σῶμα.

(3) *Ibid.*, col. 1388 A. Cf. aussi col. 1360 C : τῆς ἐνωθείσης αὐτῷ φύσεως, δῆλον ὅτι τῆς ἀνθρωπίνης.

corps, mais qu'il les a endurées par *sa nature terrestre*, τῇ γοϊκῇ φύσει (1).

Il a subi la mort selon la loi de la chair et dans *notre nature*, φύσει τῇ καθ' ἡμᾶς τεθνηκώς (2).

Puisque l'Écriture inspirée déclare que le Christ a souffert par la chair, il vaut mieux que nous nous en tenions à ce langage, que de dire qu'Il a souffert par la *nature de l'humanité*, τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος. Cette façon de parler toutefois serait inoffensive, si certains n'en travestissaient pas la signification (3).

Le mot φύσις dans la christologie cyrillienne est donc appliqué assez souvent à la nature humaine du Christ. Il est alors synonyme de οὐσία. Les expressions : ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι et ποιότης φυσικῆ ne sont pas les seules employées par l'évêque d'Alexandrie pour désigner l'essence spécifique. Le mot φύσις a fréquemment la même signification. Cyrille dit aussi bien et plus souvent : ἕτεροῖα κατὰ τὴν φύσιν θεότης τε καὶ σὰρξ (4), que : ἕτερα κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον (5), ou : ἐν ποιότητι φυσικῇ. Il dit aussi : μὴ φύσις ἢ αὐτὴ σαρκός τε καὶ θεότητος (6).

Il n'est pas étonnant dès lors que le saint docteur ait proclamé « deux natures après l'union », dans le sens chalcédonien, aussi bien avant qu'après sa controverse avec les Orientaux. Les passages abondent. Il y a d'abord celui de la seconde lettre à Nestorius :

Les natures qui se sont rapprochées pour former une unité véritable sont, il est vrai, différentes; mais des deux résulte un seul Fils et Christ, *non que la différence des natures ait été supprimée par suite de l'union*, mais parce que la divinité et l'humanité, unies d'une manière ineffable, constituent l'unique Fils et Seigneur Jésus-Christ (7).

Si la différence des natures persiste, il est évident que les natures persistent aussi; mais celles-ci ne sont pas dans le Christ à *l'état séparé*, subsistant chacune à part. Cyrille ne défend pas de *distinguer* deux natures après l'union, et de leur donner ce nom de nature; il interdit seulement de les *séparer* l'une de l'autre, de manière à en faire deux sujets (8).

(1) *Epist. II ad Succensum. P. G.*, t. LXXVII, col. 244 B.

(2) *De recta fide ad Theodosium*, 43. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1200 A.

(3) *Epist. II ad Succensum*, col. 245.

(4) *Adversus Nestorium*, l. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 64 A.

(5) *Ibid.*, col. 85 A. Cyrille dit aussi, col. 89 B : κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον.

(6) *De recta fide ad Theodosium. P. G., ibid.*, col. 1141 B. Cf. *Apologeticus contra Orientales. P. G., ibid.*, col. 329 D : ἕτερα κατὰ φύσιν ἰδίαν ἢ σὰρξ ἕτερος κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον ὁ Μονογενής.

(7) *P. G.*, t. LXXVII, col. 45 C. Cyrille dit bien ici *deux natures* après l'union. Rien ne prouve qu'il fait dans le cas présent le tour de gymnastique intellectuelle dont il a été parlé plus haut.

(8) C'est ce qu'il dit lui-même dans le deuxième livre contre Nestorius. Après avoir

Voici un passage encore plus explicite tiré des *Scholies sur l'Incarnation* :

Il ne faut donc pas diviser l'unique Jésus-Christ en homme à part et en Dieu à part, *tout en sachant la différence des natures et en les maintenant l'une et l'autre sans confusion* (1).

Quand il écrivait ces lignes, Cyrille n'était pas encore engagé dans la controverse avec les Orientaux. En maintenant deux natures sans confusion après l'union, il n'était poussé par aucun souci de diplomatie : il parlait son langage naturel, qui commençait à être le langage d'un peu tout le monde. S'il en a pris un autre — sans du reste abandonner le premier, — c'est la nécessité de combattre une erreur subtile qui l'y a contraint.

II. LE MOT ὑπόστασις APPLIQUÉ A LA NATURE HUMAINE DU CHRIST. L'EXPRESSION « ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν ».

On se tromperait d'ailleurs, si l'on croyait avec M. Loofs que, d'après le docteur alexandrin, le Verbe ne s'est uni que la nature humaine en général et non une nature concrète et bien individualisée. La φύσις que le Verbe a prise n'est pas une forme abstraite, sans consistance : c'est une nature bien réelle, bien concrète, une *hypostase*, ὑπόστασις. Le sens de ce dernier mot dans saint Cyrille est loin, en effet, d'être toujours identique à celui de πρόσωπον. Comme l'a très bien remarqué Petau, il signifie directement une *réalité, une chose existante*, par opposition à de pures abstractions ou à des apparences, mais sans déterminer le mode d'existence. « Ce qui n'a pas d'hypostase, dit Cyrille, équivaut au néant, n'est absolument rien. » (2) Aussi la nature humaine du Christ est-elle une hypostase avant comme après l'union.

Théodoret disait indifféremment *deux natures* ou *deux hypostases*, φύσεις ἡγουν ὑποστάσεις, pour désigner les deux natures du Christ, car

affirmé que l'humanité et la divinité sont autres en essence, κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον, il ajoute : ὁ τῆς ἐνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν, οὐ συγγέων ἢ ἀνακρινῶν τὰς φύσεις. *P. G.*, t. LXXVI, col. 85 B. Dans la lettre à Euloge de Constantinople, il déclare que Nestorius est blâmé non pour avoir dit *deux natures*, mais pour les avoir séparées de manière à détruire la véritable ἔνωσις. *P. G.*, t. LXXVII, col. 225 A.

(1) Οὐ διοριστέον ἄρα τὸν ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς ἰδικῶς ἄνθρωπον καὶ εἰς Θεὸν ἰδικῶς, τὴν τῶν φύσεων εἰδότες διαφορὰν καὶ ἀσυγγέτους ἀλλήλαις τηροῦντες αὐτάς. *P. G.*, t. LXXV, col. 1385 C.

(2) Τὸ μὴ ὕφεστώς, ἐν ἴσῳ τῷ μηδενί, μᾶλλον δὲ παντελῶς οὐδέν. *De recta fide ad Theodosium*, 13. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1153 B. Ce passage est capital pour saisir le sens de ὑπόστασις dans la christologie cyrillienne.

l'une et l'autre sont des réalités concrètes (1). En défendant contre lui ses anathématismes, l'évêque d'Alexandrie adopte cette terminologie. C'est ainsi qu'il déclare, comme nous l'avons vu, que la forme de Dieu et celle du serviteur n'ont pas été unies *sans les hypostases* (2), c'est-à-dire sans ce qui en constitue la réalité. Il interpelle Théodoret en ces termes :

Puisqu'il affirme que la forme de l'esclave a été prise par la forme de Dieu, qu'il vienne nous dire si ce sont les formes seules considérées en elles-mêmes qui se sont unies *sans les hypostases*. Mais, à mon avis, il va se combattre ici lui-même. Ce ne sont pas, en effet, de simples simulacres sans consistance, ἀνυπόστατοι ὁμοιότιτες (de pures idées), des formes qui se sont rencontrées pour former l'union de l'Incarnation, καθ' ἔνωσιν οικονομικήν, *mais il y a eu concours de réalités, c'est-à-dire d'hypostases, ἀλλὰ πραγμάτων ἕγουν ὑποστάσεων γέγοτε σύνοδος*, comme l'exige la foi en la réalité de l'Incarnation (3).

Il est évident que, dans ce passage, ὑπόστασις ne saurait avoir le sens de πρόσωπον. Cyrille ne pouvait pas dire : « προσώπων γέγονε σύνοδος » comme il dit : « ὑποστάσεων ἢ φύσεων σύνοδος », lui qui reproche à Nestorius l'union des *prosôpons*, ἔνωσις προσώπων (4). Le terme ὑπόστασις signifie donc ici une *réalité*, comme l'indique du reste le mot πραγμάτων donné comme synonyme de ὑποστάσεων.

On constate ainsi que l'évêque d'Alexandrie a appliqué à la nature humaine du Christ, non seulement le terme de φύσις, mais encore celui de ὑπόστασις. M. Loofs fait donc erreur lorsqu'il attribue à saint Cyrille l'idée d'une nature humaine *anhypostatique*, φύσις ἀνυπόστατος (5). Le saint docteur rejette expressément cette hypothèse :

Je voudrais bien savoir, dit-il, si Théodoret enseigne une union véritable du Verbe avec l'humanité.... ou si lui aussi partage l'opinion de certains autres, qui parlent d'adhésion par relation *d'une forme d'esclave anhypostatique à une forme divine enhypostatique* (6).

Une nature *anhypostatique*, au sens où Cyrille entend ce mot dans le cas présent, serait une nature irréelle, inexistante, une pure abstraction.

(1) Δύο δὲ τὰς ἐνωθείσας ὑποστάσεις εἶπουν φύσεις, λέγειν οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ κατ'αἰτίαν ἀλόγουθον. *P. G.*, t. LXXVI, col. 404 B.

(2) *Ibid.*, col., 401 A.

(3) *Ibid.*, col. 396 C.

(4) Voir, par exemple, *P. G.*, t. LXXVII, col. 48 C, 65 B.

(5) On dira plus tard chez les Grecs que la nature humaine du Christ est ἐνυπόστασις, c'est-à-dire qu'elle existe dans l'hypostase ou personne du Verbe.

(6) κατὰ συνάφειαν σχετικὴν δουλοπρεποῦς καὶ ἀνυπόστατου μορφῆς πρὸς ἐνυπόστατον καὶ θεϊαν μορφήν. *P. G.*, t. LXXVI, col. 397 BC.

Ce ne serait point une nature individuelle privée de subsistance propre et de personnalité. Si l'on donnait cette dernière signification à l'adjectif ἀνυπόστατος, l'évêque d'Alexandrie reconnaîtrait que la nature humaine du Christ est ἀνυπόστατος et s'appuie pour subsister sur l'unique hypostase ou personne du Verbe, qu'elle existe dans le Verbe et non en elle-même et à part.

C'est le moment de parler de la fameuse expression *union selon l'hypostase*, ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν, que saint Cyrille avoue avoir forgée exprès pour réfuter Nestorius (1). D'après les explications que lui-même en a données, union hypostatique est synonyme d'union vraie, véritable, réelle, consistante (2). On devine dès lors que le terme ὑπόστασις est pris ici encore non dans le sens de personne, πρόσωπον, mais dans le sens de réalité, πραγμᾶ. Ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν est donc pour l'évêque d'Alexandrie l'*union selon la réalité, selon la vérité, κατὰ ἀλήθειαν*, comme il dit souvent. La formule ne signifie pas directement *union hypostatique*, au sens où on l'a entendu depuis, c'est-à-dire *union personnelle ou dans la personne*. Ce n'est qu'indirectement qu'on la ramène à cette signification, l'union véritable étant en fait l'union de la divinité et de l'humanité réalisée dans la personne du Verbe.

Pourquoi cette épithète de *véritable, consistante*, employée pour caractériser l'ἔνωσις? Cyrille nous l'apprend. L'ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν s'oppose à l'ἔνωσις ou ἐνότης προσώπων, dont parle Nestorius. Cyrille unifie le Christ dans l'ordre de l'existence concrète, physique, individuelle. Nestorius opère l'unification dans l'ordre des relations morales entre personnes, ἔνωσις προσώπων (3). Il aboutit ainsi à un *prosôpon* unique, mais ce *prosôpon* n'est qu'un masque; cette unité n'est que factice, apparente; c'est une ombre sans consistance. A ce fantôme, Cyrille oppose l'ἔνωσις véritable, réelle, qui fait vraiment du Christ, du Verbe incarné un sujet unique à la fois Dieu et homme, une seule véritable personne, un seul individu. On comprend dès lors toute la portée de la formule. Par elle-même, elle constitue un acte d'accusation contre la farce théologique qu'est l'unique *prosôpon* nestorien. Aussi l'évêque d'Alexandrie la répète à satiété. Il veut que l'on sache bien que l'unité du Christ, telle que l'établit Nestorius, est fictive, n'est pas véritable, et que la foi n'y peut trouver son compte.

(1) *Ibid.*, col. 400-401.

(2) Voir, par exemple : *Apologeticus contra Orientales*. P. G., *ibid.*, col. 332 B; *Contra Theodoretum*, col. 401.

(3) Le terme grec ἔνωσις n'est qu'imparfaitement rendu par le mot français « union ». Il éveille l'idée de réduction à l'unité, d'unification.

Faisons remarquer à ce propos que certains anciens théologiens ont qualifié d'*union personnelle*, ἕνωσις προσωπική, l'unité de *prosôpon* admise par Nestorius et l'ont opposée à l'*union hypostatique*, ἕνωσις ὑποστατική. L'une et l'autre de ces unions peut être dite *personnelle*, mais la première, l'ἕνωσις προσωπική, signifie : union de deux personnes en une seule, qui ne peut être qu'une personnalité morale ; la seconde, l'union hypostatique, s'entend d'une union dans la personne du Verbe, qui est vraiment unique. On peut dire que l'union nestorienne est trop personnelle et pas assez pour satisfaire aux exigences du dogme : trop, parce qu'elle suppose deux personnes ; pas assez, parce que sa personne unique est factice.

Il eût été maladroit de la part de saint Cyrille de parler *directement* d'union personnelle, parce que ce terme eût été équivoque, la *συνάφεια* nestorienne n'étant que trop personnelle. Il fallait se placer sur le terrain de la réalité, et dénoncer l'artifice de l'unique *prosôpon*.

III. Φύσις ET ὑπόστασις SYNONYMES DE πρόσωπον.

LA FORMULE : UNE SEULE NATURE INCARNÉE DE DIEU LE VERBE.

En plus des significations que nous venons d'indiquer, les termes φύσις et ὑπόστασις en ont une autre dans la christologie cyrillienne. Ils sont parfois synonymes de πρόσωπον, et désignent l'être doué d'une existence propre et indépendante, l'individu, la personne. Toute φύσις, toute ὑπόστασις devient une personne, par le fait qu'elle existe d'une existence propre et séparée. C'est pour cela que les deux natures ou hypostases du système nestorien sont deux personnes. Du moment que Dieu le Verbe, d'un côté, et l'homme Jésus, de l'autre, constituent deux sujets distincts, et qu'on ne peut attribuer à celui-ci les propriétés de celui-là, il s'ensuit que la φύσις humaine du Christ est un individu à part, une vraie personne. Cyrille a la vision nette de cette conséquence. Dans tous les passages où, faisant allusion à la christologie de l'hérésiarque, il parle de natures ou hypostases séparées, les termes φύσις et ὑπόστασις sont synonymes de πρόσωπον.

De même, dit-il, que deux dignitaires de rang égal ne sont pas considérés comme un seul individu, mais qu'ils sont deux en toute vérité, de même celui qui est uni à un autre selon la dignité, *les natures ou hypostases demeurant séparées*, διηρημένων τῶν φύσεων ἴγουν ὑποστάσεων, ne saurait constituer un seul être avec l'autre ; ils sont nécessairement deux (1).

(1) *De recta fide ad Augustas*, 45. P. G., t. LXXVI, col. 1357 D.

Que ceux qui divisent l'unique Christ et Fils en deux fils, et déclarent que l'homme a adhéré à Dieu selon la seule égalité de dignité et de pouvoir, *les natures restant séparées*, que ceux-là nous disent en la mort de qui ils ont été baptisés (1).

Comme le Christ est un seul sujet, un seul individu, il ne peut y avoir en lui qu'une seule φύσις, une seule ὑπόστασις existant d'une manière indépendante. Cette unique nature ou hypostase est évidemment celle de Dieu le Verbe, puisqu'elle a toujours existé et qu'elle est immuable en elle-même. Dès qu'on dit : *nature ou hypostase du Verbe*, on dit nécessairement une nature indépendante, subsistant en elle-même, donc une nature-personne. La formule μία φύσις (ou ὑπόστασις) τοῦ Θεοῦ Λόγου désigne donc la nature concrète, l'hypostase indépendante, la personne du Verbe, c'est-à-dire, comme l'explique Cyrille (2), le Verbe lui-même. Dans le Christ, pas d'autre personne que celle de Dieu le Verbe. Aussi, quand il s'agit du Verbe, les trois termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον se trouvent être synonymes, comme on le voit par de nombreux passages (3).

Cette synonymie, du reste, n'a rien qui doive surprendre. Elle est basée sur la nature même des choses. N'est-il pas vrai que, dans la réalité, tout être individuel, qu'il soit simple ou composé, est à la fois nature ou essence, hypostase ou réalité, supôt ou personne (4). Un ange, un homme, est à la fois une nature, une hypostase, une personne. Le cas de la nature humaine du Christ est tout à fait spécial. C'est bien une essence, φύσις, une réalité, ὑπόστασις, mais ce n'est pas une nature-personne, une φύσις-πρόσωπον, parce qu'elle ne s'appartient pas et qu'elle a été, dès son origine, la propriété de Dieu le Verbe.

C'est pourquoi, quand il se place au point de vue de Nestorius et aussi du pseudo-Athanase, l'évêque d'Alexandrie déclare qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule φύσις (une φύσις-πρόσωπον), celle de Dieu le Verbe; mais, pour marquer que cette *nature* s'est approprié l'humanité, il ajoute l'épithète σεσαρκωμένη : *une seule nature incarnée de Dieu le Verbe*, un seul individu, l'individu divin possédant une nature humaine

(1) *Ibid.*, 52, col. 1408-1409.

(2) πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἡ γὰρ ἢ ὑπόστασις, ὃ ἐστὶν αὐτὸς ὁ Λόγος. *Contra Theodoretum. P. G.*, *ibid.*, col. 401 A.

(3) Ἐνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετόν φωνάς· ὑποστάσις μὲν, τῆ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. *Epist. XVII ad Nestorium. P. G.*, t. LXXVII, col. 116 C. Cf. *Contra Orientales. P. G.*, t. LXXVI, col. 340 C.

(4) On peut voir dans l'*Apologie contre les Orientaux, P. G.*, t. LXXVI, col. 352, 353, un long passage d'où il résulte que tout individu est à la fois φύσις, ὑπόστασις-πρόσωπον.

qu'il n'avait pas avant l'Incarnation. Faire de cette nature humaine un sujet distinct et indépendant de certaines propriétés, à l'exclusion de Dieu le Verbe, serait la soustraire à la possession parfaite de celui-ci et la séparer de son individualité, en faire une vraie personne. C'est cette séparation qu'opère Nestorius. L'esprit, sans doute, en contemplant le composé théandrique, distingue le Verbe considéré comme Dieu, de l'humanité considérée dans son essence; mais distinguer n'est pas séparer. Ici vient la comparaison tirée du composé humain. L'esprit aperçoit nettement la différence qu'il y a entre la nature de l'âme et celle du corps; mais, dans la réalité, l'âme et le corps sont étroitement unis et ne constituent qu'un seul être concret, un seul individu, une seule nature indépendante. De même, Dieu le Verbe et l'humanité ne forment qu'un sujet unique, une seule φύσις, non que cette φύσις soit la résultante des deux par changement, mélange ou confusion, mais parce qu'il y a eu accession de l'humanité à la nature, hypostase et personne de Dieu le Verbe, dont le domaine individuel a été étendu et élargi (1).

On peut toutefois, par la pensée pure, ἐν ἱσχυαῖς θεωρίαις, ἐννοίαις, supposer un moment irréel où la nature humaine sera aperçue comme existant à part et venant à la rencontre de l'hypostase du Verbe. De ce point de vue, on pourra dire : *deux natures* (φύσεις-πρόσωπα) *avant l'union; une seule nature* après; ou encore : *Le Christ est de deux natures*, ἐκ δύο φύσεων, *aboutissant à une seule*.

C'est parce que la nature humaine du Christ n'est pas une φύσις au sens nestorien, une nature indépendante, une vraie personne, que saint Cyrille la désigne le plus souvent par les mots : σάρξ, ἰδίᾳ σάρξ, σῶμα, ἀνθρωπότης, τὸ ἀνθρώπινον, τὸ καθ' ἑμᾶς. Il évite avec soin toute expression qui pourrait suggérer que l'humanité du Christ est un sujet distinct de Dieu le Verbe. Sa délicatesse sur ce point est extrême. Toute expression qui peut recéler le nestorianisme le trouve impitoyable, et il eût sans doute été choqué par certaines manières de parler de Jésus homme, qui sont de nos jours d'un usage courant.

Au demeurant il est, nous venons de le voir, fort accommodant sur la signification à donner aux termes φύσις et ὑπόστασις. Il parle aussi bien le langage dyophysite que le langage monophysite, mais il prend toutes les précautions nécessaires pour ne laisser planer aucune obscurité sur sa pensée, qui est toujours d'une irréprochable orthodoxie. Si, par exemple, il attribue au mot ὑπόστασις le sens de personne, il le

(1) Voir, par exemple, la lettre à Euloge de Constantinople, *P. G.*, t. LXXVII, col. 225, les deux lettres à Succensus, *ibid.*, col. 232-233, 241; la lettre à Valérien d'Iconium, *ibid.*, col. 257-260.

joint habituellement au mot πρόσωπον (1). S'il lui donne la signification de chose réelle, il la fait suivre du terme πρᾶγμα. Si le mot φύσις est pris par lui comme synonyme de οὐσία, le contexte indique suffisamment cette synonymie. Il ne semble pas, dès lors, qu'on soit autorisé à lui faire un grief de ce manque de fixité dans la terminologie; encore moins est-il permis de faire intervenir la diplomatie en cette question. On doit, au contraire, lui savoir gré de son esprit de conciliation, et admirer la dextérité avec laquelle il a su manier toutes les formules pour les plier aux exigences du dogme. Si, après sa mort, ses écrits ont donné naissance à d'interminables logomachies, il ne saurait en être rendu responsable. Il faut en accuser l'esprit de parti, excité et entretenu par certaines circonstances malheureuses.

M. JUGIE.

Constantinople.

(1) C'est le cas du IV^e anathématisme : Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἕγουσιν ὑποστάσεις, etc. Dans la lettre à Valérien, évêque d'Iconium, Cyrille emploie le mot ὑπόστασις dans le sens de πρόσωπον sans aucune détermination, mais cela vient de ce qu'il rapporte le langage de certains nestoriens, pour qui ὑπόστασις désignait toujours un individu. *P. G.*, t. LXXVII, col. 257 C D.