

## L'INDIVIDUALITÉ DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS-CHRIST SELON QUELQUES PÈRES DE L'ÉGLISE

1. Le lecteur naïf du Nouveau Testament sera peut-être surpris de l'existence du problème soulevé par le titre de mon exposé<sup>1</sup>. En lisant le récit de la vie de Jésus qu'on trouve dans l'Évangile, pourquoi douterait-on de la personnalité individuelle humaine de son protagoniste ? Jésus, après tout, est dépeint comme un homme avec une famille – une mère (Matthieu 13, 55 ; Jean 2, 3-5 ; Actes 1, 14), un père, qui est nommé plus souvent qu'on ne le suppose peut-être (Matthieu 1, 16.20 ; Luc 4, 22 ; Jean 1, 45 ; 6, 42), et assurément des frères (Matthieu 13, 55 ; Marc 6, 3 ; Galates 1, 19) –, une localité d'origine (Matthieu 2, 23 ; Luc 4, 16 ; Jean 1, 46), une nationalité (Matthieu 1, 1 ; Luc 3, 23-38), une identité linguistique, culturelle et religieuse (Matthieu 15, 27 ; Jean 1, 38). Pendant le temps de sa mission, il est vrai, Jésus évoque davantage sa relation avec Dieu que son milieu biographique (Luc 9, 58). Il semble même rejeter les liens avec sa famille (Matthieu 12, 46-50) et tandis qu'il accepte assurément la religion du judaïsme comme horizon de son propre message, il met l'accent, le plus souvent, sur son rôle exceptionnel dans cette tradition (Matthieu 5, 17-48). Néanmoins, personne ne semble douter, dans le cadre de cette histoire, que Jésus était un homme individuel.

Pour les auteurs du Nouveau Testament, bien sûr, Jésus a acquis le statut d'homme extraordinaire et unique. Sa résurrection a confirmé, à leurs yeux, sa relation spécifique avec Dieu et le récit qu'ils font de sa vie est, dans son ensemble, l'expression de cette conviction. Deux siècles de recherche sur le fameux « Jésus historique » ont révélé, à chaque fois, l'impossibilité de dégager une perspective sur la personne de l'homme de Nazareth qui soit indépendante de la foi chrétienne,

1. Je voudrais remercier les collègues et amis qui m'ont aidé dans la composition et dans la rédaction de cet article : Marie-Odile Boulnois, Matthieu Cassin, Christophe Erismann, Julie Brumberg-Chaumont, Arnaud Perrot, Marwan Rashed et Françoise Vinel.

voire de la croyance que Dieu a décidé de se montrer à l'humanité de manière unique et définitive dans l'existence historique de cet homme<sup>2</sup>. En même temps, les Évangiles comme « forme littéraire » présupposent, eux aussi, le caractère individuel de leur protagoniste. Sans cela, un tel récit ne pourrait être lu et compris. Jésus, après tout, est le sujet d'une histoire et les règles du genre littéraire semblent exiger qu'un tel sujet soit individuel.

2. Ainsi donc, le lecteur naïf du Nouveau Testament ne saurait remettre en cause l'individualité de Jésus. Un tel lecteur, cependant, ne s'est probablement jamais demandé ce qu'est « un individu ». Dans mon premier point, j'ai évoqué, sans les justifier, un certain nombre de critères permettant de circonscrire l'individualité. Pour déterminer si quelqu'un (ou quelque chose) est un individu, on a besoin d'une définition de l'individualité, dont on découvre bientôt qu'elle est difficile à établir. Et, ainsi que l'a noté Michael Frede dans un article séminal sur le problème des individus chez les Pères de l'Église, quelle que soit la difficulté de trouver une définition convenable pour les individus de notre expérience quotidienne, celle-ci s'accroîtrait considérablement si une telle définition devait être utilisée pour des cas exceptionnels comme les personnes de la Trinité ou la personne de l'Homme-Dieu<sup>3</sup>.

Pour les théologiens de l'Église ancienne, cette tâche était, en effet, très compliquée. Il faut comprendre que pour ceux-ci le problème d'une définition de l'individualité n'était jamais un travail directement théologique. Le travail direct ou immédiat de la théologie, si je puis dire, c'était la clarification des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation et leur défense contre les adversaires de l'Église. Sa première ressource était donc toujours la Bible, mais, pour des points subtils débattus dans des controverses doctrinales à partir du IV<sup>e</sup> siècle, le soutien fourni par l'Écriture était limité, dans la mesure où ses auteurs ne semblaient pas assez préoccupés des définitions précises des concepts comme ceux d'« individu » ou d'« humanité ». On pourrait, en fait, considérer que cette caractéristique a fait le grand bonheur de la théologie chrétienne et, en même temps aussi, son grand malheur. L'absence, plus ou moins complète, de la réflexion rationnelle dans les textes de l'Écriture a permis aux théologiens une liberté spéculative considérable, mais elle a aussi contribué à l'impossibilité de trouver des réponses définitives et acceptées par tous.

2. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr Siebeck, UTB 1984.

3. M. FREDE, « Der Begriff des Individuums bei den Kirchenvätern », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40 (1997), p. 38-54.

En tout cas, l'accroissement de la complexité et de la subtilité des débats dogmatiques dès le IV<sup>e</sup> siècle causait le développement d'un discours quasi-philosophique pour servir des besoins immédiatement théologiques. On pourrait, peut-être, le caractériser comme un discours indirectement théologique dans la mesure où son but ultime était toujours déterminé par les exigences des débats doctrinaux. Aucune considération logique, par exemple, n'aurait pu modifier la doctrine des deux natures du Christ pour ceux qui l'acceptaient. En même temps, la justification d'une doctrine comme celle-là demandait l'utilisation des concepts philosophiques, des définitions et des arguments. Les théories de l'individualité, développées à travers des débats christologiques du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècles, sont le résultat d'un tel discours quasi-philosophique dans le cadre de la théologie patristique.

Le problème théologique auquel répondaient ces théories pourrait être formulé comme suit : Jésus, il est vrai, semble posséder une individualité humaine, mais il est aussi divin. Quelle est donc son individualité propre ? Est-elle celle de son humanité ou celle de sa divinité ou celle des deux natures ensemble ? La première de ces réponses semble suggérer que la divinité dont Jésus a participé ne lui appartient pas en propre. La troisième réponse ouvre encore deux possibilités : soit la personne individuelle de Jésus consistait précisément dans la combinaison des deux natures, soit le Sauveur existait avec et en deux individualités. À considérer les difficultés importantes entraînées par ces solutions, on inclinera peut-être du côté de l'alternative que constitue la seconde réponse donnée ci-dessus, à savoir l'identification de la personnalité de Jésus avec sa divinité, bien qu'elle semble impliquer que son humanité n'était pas individuelle.

Toutes les sympathies du monde, cependant, ne sauraient nous empêcher d'observer qu'une telle idée est assez étrange, non seulement aux yeux d'un moderne mais aussi dans le cadre de la pensée antique et, comme on verra sous peu, dans le cadre plus spécifique de la tradition théologique. La doctrine de l'Église professe que Jésus était humain, mais comment pourrait-on imaginer un être humain sinon comme un individu ? En fait, la théorie la mieux reçue dans l'Église de l'après IV<sup>e</sup> siècle, théorie développée par Basile de Césarée et, de façon plus approfondie, par son frère, Grégoire de Nysse, semble incompatible avec une telle possibilité<sup>4</sup>. Tout dépend donc de la conception de l'individu. Ce problème devient central pour la première fois dans l'histoire de la pensée grecque dans le cadre d'une spéculation quasi-philosophique au sein de la théologie chrétienne.

4. Voir *infra* p. 39.

3. Le but de mon article est donc de montrer comment les besoins d'une querelle doctrinale spécifique, à savoir la controverse christologique, ont amené quelques théologiens à reconsidérer le concept de l'individualité sur un plan quasi-philosophique. Afin d'expliquer le cas très singulier de l'individualité humaine de Jésus-Christ dans le cadre d'une terminologie déterminée par des décisions définitives de leurs Églises, ils ont développé des idées plus générales et assez originales sur l'être particulier.

Cette histoire ne commence qu'au VI<sup>e</sup> siècle. Afin de la comprendre, il faut, cependant, prendre en compte quelques présupposés d'ordre conceptuel et terminologique. Le plus important de ceux-ci est la réception théologique du mot «hypostase». En un sens, on pourrait dire qu'à l'origine du problème de l'individualité de l'humanité de Jésus-Christ se trouve la décision des théologiens du IV<sup>e</sup> siècle d'utiliser ce mot pour l'individu dans le contexte de la théologie trinitaire. Dans sa préhistoire philosophique, le terme «hypostase» avait signifié généralement l'existence de quelque chose soit comme fait, soit comme résultat d'un processus (à traduire par des termes comme «origine» ou «génération»)<sup>5</sup>.

Ce sens avait été fondamental aussi pour sa première réception dans la théologie. En appelant le Logos de Dieu une hypostase, Origène et ses disciples voulaient affirmer son existence séparée contre tous ceux qui semblaient en douter, les Sabelliens et Marcel d'Ancyre en particulier<sup>6</sup>. Ni Origène, ni les Origénistes du IV<sup>e</sup> siècle, ni tous les philosophes de l'Antiquité tardive n'auraient utilisé le mot hypostase au sens de «l'individu» ou de «la personne». C'est à Basile de Césarée que l'on doit cette innovation.

Comme Volker Drecoll l'a montré, Basile a développé sa théologie trinitaire d'abord sans aucune utilisation du mot «hypostase»<sup>7</sup>. Le principe fondamental de sa théorie originale était de distinguer entre les prédicats quasi-universaux appartenant à la divinité entière et ceux qui appartiennent singulièrement à l'une des trois personnes divines. Pour illustrer ce principe, Basile a l'habitude de comparer la relation entre des universaux et des individus, par exemple l'animal général (ζῷον

5. H. DÖRRIE, «Υπόστασις, Wort und Bedeutungsgeschichte», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-Historische Klasse*, 1955, p. 35-92; J. HAMMERSTAEDT, «Hypostasis», *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 16, Stuttgart 1994, p. 986-1035.

6. ORIGÈNE, *Contra Celsum* VIII 12 (229, 31-230, 2 Koetschau); ATHANASE, *De synodis* 23, 6 (249, 33 Opitz) = A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Breslau, Morgenstern, 3<sup>e</sup> édition, 1897, § 154.

7. V. H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neunizäner*, Göttingen, 1996 (FKDG 66), p. 101-2.

κοινόν) et l'homme particulier<sup>8</sup>. Dès les années 370, Basile, apparemment par pragmatisme, et même par tactique politique, commence à utiliser, lui aussi, le mot hypostase pour la personne trinitaire<sup>9</sup>. C'est sa décision d'inscrire ce mot dans une théologie trinitaire fondée sur la distinction logique entre l'universel et le particulier qui a donné au terme « hypostase » la signification spécifique d'« individu ». En raison de l'analogie introduite par Basile, qui compare unicité et distinction dans la trinité avec universalité et particularité humaine, « hypostase » était devenu, pour la première fois, un terme désignant l'individu.

Grégoire de Nysse a contribué à l'élaboration de ces concepts fondamentaux par l'élucidation des idées de son frère, jusqu'à leur donner la forme d'une théorie véritablement philosophique. Dans un texte, que les éditeurs considèrent toujours comme l'épître 38 de Basile, mais écrite, je crois, par Grégoire lui-même<sup>10</sup>, il offre une définition de l'hypostase conçue dans le cadre de la théologie trinitaire cappadocienne mais, en même temps, formulée en termes plus généraux, utilisant des concepts logiques et sémantiques. La théorie que Grégoire développe dans cet écrit devient très vite, si l'on peut dire, la vue normale des théologiens de l'Église grecque. Elle obtient le rang d'une norme acceptée par ceux qui, à travers les siècles, sont confrontés à des difficultés doctrinales et cherchent à les résoudre. Dans la controverse christologique, notamment, cette théorie cappadocienne est toujours le fondement philosophique des débats théologiques. Nous verrons que c'est précisément ce fait qui causera plusieurs problèmes conceptuels.

Grégoire, en fait, semble offrir deux définitions de l'hypostase. D'une part, il la caractérise comme l'objet concret, τὸ πρᾶγμα, la chose dans laquelle la nature universelle existe ou subsiste. Il écrit :

Nous affirmons donc ceci : ce qui est dit d'une façon propre (ιδίως) est indiqué par le mot hypostase. En effet, lorsqu'on dit *homme*, on introduit dans l'oreille, par la signification indéfinie de ce mot, une idée quelque peu diffuse ; de sorte que, si la nature est indiquée en vertu de ce nom, la chose qui se tient dessous et qui est proprement indiquée par son nom n'est pas signifiée. Au contraire, lorsqu'on dit Paul, on montre la nature subsistant dans la chose indiquée par ce nom<sup>11</sup>.

8. BASILE, *ep.* 214, 4, 9-15.

9. DRECOLL, *Entwicklung*, p. 337-338.

10. J. ZACHHUBER, « Nochmals : Der '38. Brief' des Basilios von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7, 2003, p. 73-90.

11. [BASILE], *ep.* 38, 2, 1-8 ; tr. COURTONNE : Ὁ γὰρ ἄνθρωπον εἰπὼν ἐσκεδασμένην τινὰ διάνοιαν τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας τῇ ἀκοῇ ἐνεποίησεν, ὥστε τὴν μὲν φύσιν ἐκ τοῦ ὀνόματος δηλωθῆναι, τὸ δὲ ὑφεστὸς καὶ δηλούμενον ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρᾶγμα μὴ σημανθῆναι. Ὁ δὲ Παῦλον εἰπὼν ἔδειξεν ἐν τῷ δηλούμένῳ ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρᾶγματι ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν.

L'universel n'est pas l'objet de cette communication, mais il faut savoir que, pour les besoins de la controverse trinitaire, Grégoire devait absolument exclure la possibilité que l'unité de la nature divine soit une réalité séparée des trois personnes<sup>12</sup>. La nature, ou la substance divine, conséquemment, n'existe que dans ses hypostases. Celles-ci obtiennent leur être entièrement de leur substance universelle et, en même temps, constituent son existence.

D'autre part, l'individu est décrit, dans l'épître 38, comme la collection des propriétés. L'idée que chaque individu contient une telle collection de propriétés, qui lui est propre, en fait, est bien connue à cause de son utilisation par Porphyre dans son *Isagogè*<sup>13</sup>. Pour Grégoire, cette idée signifie plus que la possibilité de l'identification de l'individu comme tel. Il semble concevoir des propriétés individuelles comme individualisant la nature commune. Du moins, ce serait là la meilleure interprétation du passage suivant, très compliqué :

C'est cela l'hypostase : ce n'est pas la notion indéfinie de substance, qui ne trouve aucune stabilité (στάσις) par suite de la communauté de la chose signifiée, mais cette notion qui délimite et définit ce qu'il y a de commun et d'indécis dans certain objet déterminé, à l'aide de ses propriétés manifestes<sup>14</sup>.

On y trouve, en fait, une seconde définition du mot «hypostase» conçue, elle aussi, pour servir les exigences de la théologie trinitaire cappadocienne. On a critiqué le fait que Grégoire semble ici réduire l'hypostase aux propriétés individuelles<sup>15</sup>, mais l'observation la plus importante que l'on peut faire sur ce texte concerne le caractère logique de cette définition. L'objet qui est défini, c'est le contenu intellectuel (έννοια) représentant pour nous l'individu dans son identité concrète. Bien entendu, je n'ai aucun doute que, pour Grégoire, ces deux descriptions de l'individu – comme objet concret et comme collection de propriétés – signifiaient absolument la même chose. Se représenter les accidents individuels qui, dans leur ensemble, nous permettent de nous faire une idée claire et distincte de la personne de saint Paul, c'est, en fait, penser ou parler de cet individu concret. En même temps, Grégoire

12. Pour ce problème cf. ATHANASE, *De synodis* 51, 3 (274, 35-275, 4 Opitz); *Contra Arianos* I 14, 1 (1231 31-3 Tetz); R. WILLIAMS, «The Logic of Arianism», *The Journal of Theological Studies* 34, 1983, p. 56-81, ici : 66; P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994, p. 172-175.

13. PORPHYRE, *Isagogè* (7, 22-24 Busse).

14. [BASILE], *ep.* 38, 3,8-12, tr. Courtonne : Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας έννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινόμενου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα.

15. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Londres/Toronto 1936, p. 275-6.

disait, j'en suis sûr, que la nature ne peut exister dans des hypostases que grâce à des propriétés individuelles.

Néanmoins, la double définition de l'hypostase que l'auteur de l'épître 38 nous offre n'était pas du tout sans objet. Au contraire, elle a dû revêtir une importance cruciale au moment où la question s'était posée avec urgence de savoir si quelque chose, en vérité, était ou devait être considéré comme une hypostase. Dans ce cas, les deux définitions mèneraient à des notions d'une différence considérable relative à la conception de l'individu. Cette différence, comme je voudrais le montrer, se laisse voir essentiellement sous deux aspects, dont le premier concerne la distinction entre l'être concret et sa conception abstraite, tandis que l'autre vise la relation entre l'individu et l'universel. La première question posée par la double définition de l'épître 38 est donc la suivante : l'individu est-il l'objet de notre perception empirique, ou le concept correspondant à un tel objet ? On admet que normalement la réponse à cette question n'est pas importante, mais la christologie, comme on le verra, exige une décision qui ne peut qu'être d'une importance fondamentale sur ce point.

Le second aspect de la dualité subtile contenue dans la définition cappadocienne de l'individu regarde le particulier dans sa relation avec la nature universelle. L'individu comme objet concret, pour Grégoire, n'est pas autre chose que la nature dans la mesure où elle *existe*. En un mot, l'hypostase c'est la nature en tant qu'elle existe ou subsiste. Cette définition met donc l'accent sur l'unité entre universel et particulier.

Ceux qui ne mentionnent la théorie cappadocienne qu'à cause de sa distinction entre universel et particulier, à savoir *ousia* et hypostase, résisteraient, peut-être, à une telle conclusion. Sa vérité, cependant, devient évidente si l'on considère l'utilisation que Grégoire fait de la nature universelle en dehors de sa théologie trinitaire. Dans sa cosmologie, par exemple, Grégoire considère le monde entier comme l'évolution successive d'une nature universelle à travers une pluralité d'individus, sans même utiliser le mot hypostase pour la dernière réalité<sup>16</sup>. Son universalité et son existence particulière sont simplement deux aspects de la même substance. L'individu, dans cette perspective, et c'est assurément celle de Grégoire de Nysse, pourrait être considéré comme une nature individuelle dans la mesure où il n'est rien d'autre que la nature sous les espèces de son existence concrète.

Il en est un peu autrement si l'on suit la définition logique de l'hypostase. Si on l'envisage selon son contenu intellectuel, comme une collection de propriétés, l'hypostase individuelle diffère essentiellement de la substance ou nature universelle. Il faut concéder, bien entendu, que cette collection contient aussi des propriétés plus universelles d'espèce

16. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Hexaëmeron* (PG 44, 72).



et de genre et, dans une telle mesure, la perspective logique réfléchit, elle aussi, l'unité de l'être. Néanmoins, de ce point de vue, l'universel et l'individu se présentent plutôt comme des entités distinctes, et Basile, sans aucun doute, a choisi cette perspective pour mettre en évidence, dans le cadre de la théologie trinitaire, la distinction vitale entre la substance et l'hypostase.

4. Les considérations que je viens de faire pourront sembler trop subtiles et même exagérées. Elles sont néanmoins importantes, comme je tenterai de le montrer, pour comprendre les développements ultérieurs des débats théologiques causés par la controverse christologique. Cette controverse qui n'a pris fin que plusieurs siècles plus tard, ou peut-être jamais, si l'on veut, était centrée sur le problème de l'unité de la personne de Jésus-Christ. Comment la garantir sans menacer la vraie divinité ou la vraie humanité du Sauveur ? Nous avons déjà considéré quelques conséquences, peu attractives, face auxquelles se sont trouvés les théologiens de cette période.

On peut commencer à voir l'importance des ambiguïtés des définitions cappadociennes si l'on considère la portée de la décision de parler d'une hypostase du Christ. Cette hypostase était, évidemment, le Jésus concret, l'individu considéré comme objet de l'expérience empirique, si l'on peut dire, et donc, en quelque manière, divine et humaine. Mais selon la théorie cappadocienne, comme nous venons de le voir, une hypostase au sens de l'être concret doit être une nature qui existe. D'où la maxime célèbre : « aucune nature sans hypostase<sup>17</sup> ». Cette devise est souvent considérée comme la conséquence d'une théorie spécifiquement monophysite selon laquelle « nature » signifie « individu<sup>18</sup> », mais, en vérité, elle dérive directement de la pensée de Grégoire, qui avait défini l'hypostase comme l'existence individuelle d'une nature.

Il semblait donc que le Sauveur, pour être une hypostase unique, ne pouvait avoir qu'une unique nature, et c'était, en fait, l'argument bien connu des ennemis monophysites du Concile de Chalcédoine. Quelle nature devait-il donc avoir ? Si c'était un choix entre divinité et humanité, l'idée fondamentale de l'unité des deux réalités dans le Sauveur était perdue. Si c'était, d'autre part, une nature singulière au Christ, elle n'expliquait pas du tout son caractère spécifique.

Grégoire de Nysse lui-même avait utilisé le langage des natures universelles pour défendre la christologie orthodoxe contre Apollinaire de Laodicée. Son argument, qui fut repris par des théologiens chalcédoniens

17. Cf. U. M. LANG, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century*, Leuven 2001, p. 63.

18. J. LEBON, « La christologie du monophysisme syrien », A. GRILLMEIER/H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, 3 vols., Würzburg 1951, p. 425-580, ici : 465.



du VI<sup>e</sup> siècle, prétend que l'individualisation des natures ne pose pas de problème. En disant que Jésus a partagé des natures divine et humaine, on affirme, selon lui, sa pleine divinité tout en acceptant sa pleine humanité sans aucun danger pour l'unité de sa personne individuelle :

La Parole, qui était au commencement et était avec Dieu, est devenue homme dans les derniers jours par sa communauté avec l'humilité de notre nature à cause de sa philanthropie. Elle se mélangeait donc avec l'homme et recevait en elle notre nature entière, afin qu'elle divinise l'humanité par son mélange avec la divinité. À cause des prémices, toute la pâte de la notre nature est consacrée<sup>19</sup>.

L'humanité du Sauveur, est-elle, selon Grégoire, individuelle ? Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, des savants ont débattu cette question<sup>20</sup>. Il semble que la réponse, cependant, soit assez simple. Dans le cadre de sa propre théorie, Grégoire ne pouvait conceptualiser l'individu que comme l'hypostase singulière dans laquelle – et par laquelle – une nature existe. Le langage du passage donné ci-dessus – et c'est le langage utilisé à travers l'écrit entier contre Apollinaire – servit à cacher ce problème par un échange subtil des terminologies. La nature commune, dont Grégoire parle ici, est une essence abstraite dont l'individu participe. On pourrait se demander si un seul individu peut participer de plusieurs natures, mais cela n'est pas la vraie difficulté. Le seul mode d'être de l'individu que Grégoire ait connu dans ses écrits trinitaires et cosmologiques était la réalisation concrète d'une nature correspondant à une collection unique de propriétés. Grégoire pouvait bien dire que l'hypostase du Fils, par exemple, participe de la nature divine, mais ce n'aurait été alors qu'une expression alternative indiquant la même chose que : « cette nature se réalise dans trois hypostases ».

Grégoire pouvait dire aussi, il est vrai, qu'un homme participe de Dieu ou de la nature divine ; de telles expressions indiquent quelque chose de différent, à savoir la présence universelle de la divinité dans le monde. Jésus, cependant, n'était pas un prophète (ou plutôt, il était plus d'un prophète) ; sa participation de la nature divine devait donc se réaliser sous un mode distinct. Il est homme tout en étant Dieu. En exprimant cette doctrine de l'Église avec le terme de « participation », Grégoire a préparé la formule du Concile de Chalcédoine mais a barré en même temps la possibilité d'utiliser sa propre théorie de l'individualisation pour l'explication de l'unité personnelle du Christ. On aurait pu arguer, autrement, sur la base de la pensée cappadocienne, qui bientôt devint une norme décisive de la théologie patristique, que la doctrine du

19. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrheticus* (151,14-20 Mueller).

20. Cf. R. M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*, Leiden 1974, p. 3-9.

Concile de Chalcédoine des deux natures dans le Sauveur implique par nécessité une dualité des hypostases. Tous les adversaires du Concile, monophysites et « Nestoriens », l'affirmaient. Le problème fondamental, cependant, n'était pas la terminologie doctrinale, mais l'absence d'un concept d'individu compatible avec les exigences de la doctrine christologique. La conception originale de Grégoire, développée dans le cadre de la théologie trinitaire et appliquée avec quelque succès dans la cosmologie, ne l'était pas.

5. La situation après le Concile de Chalcédoine était la suivante. Les avocats du concile n'avaient l'existence même d'un problème concernant l'humanité individuelle du Christ, tandis que leurs adversaires miaphysites insistaient pour qu'il soit discuté. Au VI<sup>e</sup> siècle, la première question que l'adversaire miaphysite (qui évidemment représente Sévère d'Antioche) pose à l'orthodoxe dans l'*Epilysis* de Léonce de Byzance porte sur l'individualité de l'humanité du Christ :

Le Verbe ayant assumé la nature humaine, a-t-il assumé la nature considérée dans l'espèce ou dans l'individu<sup>21</sup> ?

Léonce rejette l'alternative ; selon lui, la nature universelle est une chose immatérielle, qui peut, par conséquent, être présente en entier dans chaque individu et, en même temps, reste une unité dans la classe entière<sup>22</sup>. Comme on l'a vu, selon la théorie cappadocienne que Léonce prétend invoquer, la nature n'existe que dans des hypostases individuelles ; leur individualité, en retour, est expliquée par la nécessité des universaux de subsister de cette manière. En définissant la relation entre individu et nature exclusivement par la catégorie de la « participation », Léonce, comme Grégoire dans son écrit contre Apollinaire presque deux siècles plus tôt, ne manque d'aucun concept pour exprimer l'individualité de l'individu. Pourquoi existe-t-il ? Comment est-il une unité ? À de telles questions, Léonce n'a aucune réponse. Il ne semble pas avoir compris que sa théorie qui brisait le lien nécessaire entre nature et individu faisait perdre, en même temps, l'explication que la théorie de l'épître 38 avait fournie pour l'individualisation.

L'insistance de l'autre partie sur cette question indique-t-elle que Sévère et ses disciples avaient une théorie viable concernant l'individualité humaine du Christ ? Pour Sévère, l'idée que l'Incarnation concerne des natures universelles était absurde. Voici son argument dans la citation qu'en fait Jean le Grammairien :

21. LÉONCE DE BYZANCE, *Epilysis* 1 (PG 86, 1916D–1917A) : Φύσιν ὁ Λόγος ἀναλαβὼν ἀνθρωπίνην, τὴν ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένην, ἢ τὴν ἐν ἀτόμῳ ἀνέλαβεν ;

22. LÉONCE DE BYZANCE, *Epilysis* 1 (PG 86, 1917AB).

Si vous dites que le Christ est en deux substances, il faudrait dire que le Père et l'Esprit et, pour le dire en un mot, la Sainte Trinité elle-même a été incarnée dans l'humanité entière c'est-à-dire dans l'espèce humaine.

Si vero dicitis Christo duas esse substantias, necessario dicendum est et Patrem et Spiritum et, ut summatim dicamus, ipsam sanctam Trinitam toti humanitati incarnatam esse, id est humano generi<sup>23</sup>.

L'impossibilité de concevoir l'Incarnation pour Sévère justifie l'introduction dans la théorie christologique des natures particulières. Celles-ci sont l'universel considéré comme existant dans l'individu. Leur adoption a permis l'utilisation d'une expression comme « Dieu est devenu homme » sans les implications problématiques que Sévère a exprimées dans la citation donnée ci-dessus.

Grégoire de Nysse avait rejeté cette conception en disant qu'elle signifie la même chose qu'« hypostase<sup>24</sup> ». De ce fait, on a habituellement considéré l'innovation terminologique de Sévère comme une rupture avec la tradition cappadocienne<sup>25</sup>. Il est vrai, comme nous avons vu, que, pour Grégoire, il n'y a pas de différence entre « la nature en tant qu'elle existe » et l'hypostase. À mesure qu'il considérait cette « nature » comme un universel, la vue de Sévère marquait une modification de la théorie cappadocienne. En même temps, le Patriarche d'Antioche vise évidemment à un concept de l'individu peu différent de celui de l'évêque de Nysse. Tous les deux considèrent l'individu, l'hypostase, comme « nature en tant qu'elle existe », autrement dit comme la seule réalité dans laquelle (et à travers laquelle) l'être subsiste et donc devient visible et perceptible pour nous.

Au contraire, Léonce et, en général, les Chalcédoniens, afin de garantir la possibilité théorique des deux natures dans une seule hypostase, détachent l'être de l'existence. Hypostase, pour eux, devient un concept désignant seulement l'existence, l'existence nue, si l'on peut dire, l'existence comme fait brut. J'y reviendrai.

La différence, d'autre part, entre la théorie sévérienne et celle de Grégoire de Nysse concerne l'universel. Le patriarche d'Antioche, afin de maintenir l'individu comme « nature en tant qu'elle existe » le détache, effectivement, de la nature universelle. La nature qui existe réellement dans l'hypostase, c'est la nature appartenant à cet individu. Sévère hésite à l'admettre, mais son adversaire, Jean le Grammairien, l'observe nettement :

Car ils [sc. les adversaires, i.e. Sévère] pensent que la substance divine est sujette à division et qu'une de ses parts apparaît dans le Père, une

23. JEAN DE CÉSARÉE (« le Grammairien »), *Apologia Concilii Chalcedonensis* 14 (8, 72-75 Richard).

24. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Graecos* (23, 4-13 Mueller).

25. LEBON, « La christologie », p. 455.

autre dans le Fils, une autre dans l'Esprit, de telle façon que chacune des hypostases est considérée comme contenant les propriétés de la divinité dans une part mais non dans leur totalité<sup>26</sup>.

Voilà le spectre du trithéisme. Sans mentionner le mot odieux, Jean a nettement signalé le danger doctrinal qui suit aisément le raisonnement sévérien. Sévère lui-même ne voulait pas encore tirer cette conséquence. Mais peu après lui d'autres l'ont fait, parmi eux le philosophe alexandrin Jean Philopon. L'argument doctrinal est compliqué, mais la nécessité d'affirmer trois substances ou natures dans la divinité, assez évidemment contraire à la tradition nicéenne, sert à souligner le sérieux du problème théorique. Philopon n'exclut aucun réalisme ontologique afin d'affirmer l'unité concrète de l'hypostase comme « nature en tant qu'elle existe » :

Cette nature universelle de l'homme, selon laquelle aucun homme ne diffère d'un autre, quand elle devient une nature individuelle dans chacun des individus, est particulière à celui-là et n'est pas commune à aucun autre. Car l'animal raisonnable, mortel qui est en moi n'est commun à aucun autre<sup>27</sup>.

Le nominalisme de Jean Philopon est bien connu<sup>28</sup>. Il semble, cependant, qu'on le comprend mieux dans son contexte philosophique ainsi que théologique si on le considère comme le résultat de la tradition sévérienne, à savoir miaphysite, qui voulait maintenir les liens établis par Grégoire de Nysse entre l'être et l'existence. Suivant la logique de l'épître 38, Sévère et Philopon mettent l'accent dans leur théorie sur l'unité de la nature et de l'hypostase. Pourquoi donc leur conception de la nature est-elle transformée en une nature exclusivement individuelle ? Pourquoi la perte de l'universel, implicite dans Sévère, admise par Philopon, avec des conséquences assez problématiques pour la doctrine trinitaire ? Comme je crois l'avoir montré, la raison de ce développement était la nécessité d'expliquer la réalité de l'Incarnation. Dieu est devenu homme, mais cela ne signifie pas que la nature universelle de la

26. JEAN DE CÉSARÉE (« le Grammairien »), *Apologia Concilii Chalcedonensis* 14 (8, 76-80 Richard) : « Putant enim [sc. adversarii, i.e. Severus] divinitatis substantiam divisioni subiacere eiusque partem quidem in Patre, partem autem in Filio, partem autem in Spiritu sancto apparere, ita ut unaquaeque ex hypoastasis in parte, non autem in omnibus iis, quae divinitatis propria sunt, concipiatur ».

27. JEAN PHILOPONE, *Arbiter* 7 = JEAN DAMASCÈNE, *Liber de haeresibus* (5, 52-55 Kotter) : Αὔτη δὴ οὖν ἡ κοινὴ φύσις, ἡ ἀνθρώπου, καθ' ἣν οὐδεὶς ἀνθρώπος οὐδενὸς διενήνοχεν, ἐν ἐκάστῳ τῶν ἀτόμων γινομένη ἰδίᾳ λοιπὸν ἐκείνου καὶ οὐδενὸς ἑτέρου κοινὴ γίνεται [...]. Τὸ γὰρ ἐν ἐμοὶ ζῶον λογικὸν θνητὸν οὐδενὸς ἄλλου κοινόν ἐστιν. Cf. aussi : C. ERISMANN, « The Trinity, Universals, and Particular Substances. Philoponus and Roscelin », *Traditio* 63, 2008, p. 277-305.

28. C. ERISMANN, « John Philoponus on Individuality and Particularity », A. TORRANCE/J. ZACHHUBER (eds.), *Individuality in Late Antiquity*, Farnham, Ashgate 2014, p. 143-159.

divinité s'est unie avec la nature universelle humaine<sup>29</sup>. L'alternative, selon Sévère et Philopon, était la reconstitution de l'unité de l'être et de l'existence uniquement dans l'individu. Dans le cas exceptionnel de Jésus-Christ, l'être était son unique nature constituée par l'union des deux natures, divine et humaine, et l'existence était la réalité concrète correspondant à cette nature. Dans le cas des hommes ordinaires, l'être serait une nature humaine individuelle propre à chacun et existant uniquement par l'individu lui-même. La réflexion christologique a donc ici causé une transformation logique et ontologique s'éloignant du réalisme cappadocien et approchant une position presque nominaliste et assurément particulariste.

6. Il faut maintenant revenir aux auteurs chalcédoniens. Les histoires de la controverse christologique, écrites par des auteurs occidentaux et donc eux-mêmes, si l'on peut dire, chalcédoniens, donnent souvent l'impression que le nominalisme et, par conséquent, le trithéisme des miaphysites, illustre leur erreur doctrinale fondamentale. Cela est possible, mais on devrait admettre que toutes les parties ont été confrontées au même problème regardant l'incompatibilité de la théorie cappadocienne de l'individu avec les exigences de la doctrine christologique.

La réponse initiale des chalcédoniens, comme je l'ai montré plus tôt, était la négation de l'existence du problème. En même temps, il était évident que ces auteurs, eux aussi, défendaient une version modifiée de la théorie cappadocienne. Tandis que les miaphysites mettaient l'accent, dans leur doctrine, sur l'identité de l'être et de l'existence dans l'individu, leurs adversaires recevaient principalement la distinction cappadocienne entre *ousia* et hypostase comme un outil logique pour la différenciation de l'universel et du particulier.

Grégoire lui-même, dans l'épître 38, avait caractérisé l'individu comme « collection de propriétés<sup>30</sup> » et cette idée restait populaire avec les Chalcédoniens. Quand eux aussi adoptaient, finalement, une conception désignée sous l'appellation de « natures individuelles », celle-ci était évidemment tirée de cette théorie d'origine porphyrienne. La transformation des natures concrètes cappadociennes en essences abstraites pour le soutien du dogme chalcédonien avait effectivement éliminé toute explication de l'individualisation. Son absence était évidente, par exemple, dans Léonce de Byzance qui toujours prétend que l'individu participe des natures, mais n'a rien à dire pour expliquer son individualité et ne peut donner aucune raison pour son existence. La théorie grégorienne de l'individualisation a totalement disparu de son argument. La raison est simple ; les deux éléments de l'individu cappadocien mèneraient, selon

29. U. LANG, *John Philoponus*, p. 62.

30. [BASILE], *ep.* 38, 6, 4-6 (1, 89 Courtonne).

des présuppositions acceptées par Léonce, à deux hypostases dans le Christ : l'hypostase comme « nature en tant qu'elle existe », nous l'avons vu, était la conception préférée des miaphysites ; mais l'hypostase comme collection de propriétés devait apparaître dangereuse du point de vue de Léonce aussi. Car Jésus semble avoir possédé toutes les propriétés d'un homme individuel tout en ayant les propriétés divines. La conséquence la plus probable paraissait encore son existence dans deux hypostases.

En fait, le résultat du développement de la théologie chalcédonienne était une redéfinition de l'hypostase au sens d'existence pure. Aloys Grillmeier, dans le récit qu'il fait de cette histoire, mentionne cette tendance avec beaucoup d'enthousiasme. Selon lui, l'abandon de la définition cappadocienne de l'hypostase comme « collection de propriétés » en faveur d'une équivalence entre hypostase et « chose qui existe » était une condition cruciale pour l'émergence de la solution chalcédonienne ultime<sup>31</sup>. Pourtant, la théorie cappadocienne avait identifié l'existence de l'hypostase avec sa description logique comme « collection de propriétés ». L'innovation des Chalcédoniens dès le VI<sup>e</sup> siècle était donc la séparation des deux notions ; l'hypostase, pour eux, restait liée à l'existence, tandis qu'aucun contenu intellectuel n'était attaché à la compréhension de ce terme.

Détaché de l'idée d'existence, le contenu intellectuel de l'individu a pu devenir un concept exclusivement logique exprimant tout ce qui appartient à un individu sans aucune relation nécessaire avec son existence. Voilà la « nature individuelle » de la théologie chalcédonienne. Tandis que la nature individuelle ou particulière des miaphysites voulait indiquer l'unité concrète de la nature dans l'individu, le concept du même nom dans la pensée de Léonce de Jérusalem ou de Jean Damascène marque l'achèvement de la séparation systématique de l'être existant et de sa conception logique.

Un des premiers théologiens à avoir utilisé ces natures individuelles, Léonce de Jérusalem, l'illustre de façon caractéristique avec des exemples d'hommes déjà morts. Contre les Nestoriens, qui prétendent que l'idée d'un individu doit toujours correspondre à une hypostase, Léonce maintient que cela n'est, en fait, pas nécessaire :

Nous n'ignorons pas la substance d'Hénoch et de Noé, mais affirmons-nous aussi une connaissance de leurs personnes de ce fait ? [...] Il n'est donc pas nécessaire de connaître toujours la nature par l'hypostase, comme vous le dites<sup>32</sup>.

31. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/2, Londres 1995, p. 282.

32. LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Contra Nestorianos* II 19 (PG 86, 1580AB) : Ἐνόχ δὲ καὶ Νῶε διότι τὴν οὐσίαν οὐκ ἀγνοοῦμεν, ἄρα καὶ τὰ πρόσωπα εἰδέναι βεβαιωσόμεθα ; [...] οὐκ ἀνάγκη δι' ὑποστάσεως, ὥς φατε [sc. the Nestorians], καὶ πάντως τὴν φύσιν γινώσκεισθαι.

On voit le but théologique : afin d'affirmer l'anhypostasie célèbre de la théologie chalcédonienne tout en acceptant que Jésus avait eu toutes les propriétés d'un homme, il faut admettre la séparation entre l'idée d'un individu et son existence concrète. « La nature » dont Léonce parle dans la citation, c'est la nature individuelle et donc la « collection des propriétés » ; sa connaissance, selon lui, est parfaitement indépendante de son existence. On pourrait obtenir une idée complète d'une telle nature par la lecture des exemples donnés par Léonce lui-même. Ou encore, on pourrait l'obtenir dans le cas unique d'une personne qui possède telle nature, mais qui existe dans une autre hypostase.

L'individualité de l'humanité de Jésus est donc affirmée, mais dans un sens assez surprenant. Jésus était un individu humain, mais il n'était pas une hypostase humaine. Cette solution est possible parce que, pour Léonce et pour Jean Damascène après lui, individualité et existence ne sont plus nécessairement identiques. Cette séparation entre l'essence contenue dans la définition, soit de la nature universelle, soit de la nature individuelle, et l'existence concrète d'une chose est extrêmement intéressante et pose plusieurs questions relatives à leurs conséquences potentielles dans la métaphysique, la logique et même, peut-être, la physique. Pour le moment, je me limite à la question qui est centrale pour mon article, celle de l'individu dans la pensée des Pères de l'Église. J'observe que la tradition chalcédonienne a développé une théorie de l'individualité assez différente de celle des miaphysites mais, comme cette dernière, elle peut être considérée comme une modification de la vue classique développée par Grégoire de Nysse. L'individu, c'est la collection des propriétés, universelles et individuelles. Un tel « syndrome » explique l'individualisation des natures universelles et permet en même temps, à cause de son caractère assez contingent et arbitraire, d'intégrer plus d'une nature ainsi conçue. Son unité et sa réalité, d'autre part, sont garanties par l'idée même de la collection noétique et n'ont pas besoin d'une réalisation hypostatique. Comme l'exemple de Jean Damascène le montre, une telle conception de l'individu est bien compatible avec une affirmation de la réalité ontologique des natures universelles considérées, elles aussi, abstraitement comme des essences, comme le pensent aussi les chalcédoniens, ainsi Léonce de Byzance ou Anastase d'Antioche. Alors que les miaphysites ont conservé de la théorie cappadocienne l'idée de l'individu concret comme une nature en état d'existence mais ont abandonné la conception réaliste des universaux, les chalcédoniens ont réussi à maintenir cette dernière, combinée avec l'idée de l'individualisation à travers des propriétés, tout en abandonnant le lien absolument essentiel pour Grégoire entre le plan des concepts abstraits et la réalité concrète soit des universaux, soit des particuliers.



7. Ma conclusion sera brève. Le problème de l'individu devenait central pour la première fois dans le cadre de la controverse trinitaire. Pour aider leur argumentation théologique, les Cappadociens, en particulier Grégoire de Nysse, ont développé une théorie impressionnante qui identifie l'individu, d'une part comme la nature en tant qu'elle existe, d'autre part comme la collection des propriétés. Plus tard des difficultés causées par le débat christologique exigeaient et imposaient de modifier en profondeur cette théorie, modifications dont nous avons analysé deux exemples. Les miaphysites, Sévère d'Antioche et Jean Philopon, et les chalcédoniens plus tard, comme Léonce de Jérusalem, acceptent la théorie cappadocienne comme celle qui s'impose avec le plus d'autorité ; ni l'une ni l'autre partie ne «rompt carrément avec» elle (comme Marcel Richard l'a suggéré pour Léonce de Jérusalem<sup>33</sup>). Je crois que cette combinaison d'une acceptation fondamentale de la tradition établie avec le besoin de l'adapter à la lumière des exigences dogmatiques est responsable du caractère spécifique des théories qui résultent de ce développement. Les deux exemples que nous avons considérés ici s'éloignent du réalisme massif de Grégoire, quoiqu'ils le fassent de manière très différente. Il est difficile donc de ne pas conclure, ou au moins de ne pas se demander si ce résultat n'est pas une conséquence du problème christologique lui-même à mesure que celui-ci exige une concentration conceptuelle extraordinaire et, à mon avis, sans précédent dans la pensée grecque, sur l'individu en tant qu'il est individuel. Dans ce cas, on pourrait suggérer que cette concentration sur l'idée de l'individu, à cause de la centralité du problème christologique pour la théologie chrétienne, doit exercer une influence considérable sur le système métaphysique plus général dès que la religion chrétienne commence à dominer la vie intellectuelle d'une culture. On accepte généralement une telle interprétation pour les développements théoriques occidentaux à partir du haut Moyen Âge. Mais ne pourrait-on pas se demander si l'histoire du christianisme du premier millénaire n'offre pas un exemple de développement intellectuel assez semblable ?

Johannes ZACHHUBER  
Professor for Historical  
and Systematic Theology  
University of Oxford  
Faculty of Theology and Religion

33. M. RICHARD, «Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance», *Mélanges de Science Religieuse*, 1, 1944, p. 35-88, ici : 61-63.