

le *Tome à Flavien* de saint Léon le Grand

Dans son enseignement sur le mystère du Christ, le concile de Chalcédoine (en l'an 451) s'est explicitement fondé sur cinq documents dogmatiques : le Symbole de foi du premier concile de Nicée, le Symbole de foi du premier concile de Constantinople (les deux Symboles furent solennellement proclamés puis reproduits *in extenso* dans les Actes de Chalcédoine), la deuxième Lettre de saint Cyrille d'Alexandrie à Nestorius (« canonisée » au concile d'Éphèse en 431), la « Formule d'union » de 433 (échange de lettres de Jean d'Antioche et de saint Cyrille d'Alexandrie) ainsi que le *Tome* que le pape saint Léon le Grand adressa au patriarche de Constantinople Flavien en date du 13 juin 449 (lu publiquement à Chalcédoine et cité *in extenso* dans les Actes de ce concile). Ce *Tome* (*Lettre*) de saint Léon, pape de 440 à 461, fournit un enseignement très riche sur le mystère du Christ, vrai Dieu et vrai homme, une seule personne en deux natures, le Fils éternel du Père qui est né dans le temps de la Vierge Marie pour notre salut. Il offre une lumière profonde pour saisir, dans la foi, le mystère de Noël et la maternité divine de la Vierge Marie. Après une présentation de certains éléments historiques et doctrinaux qui sont requis pour la lecture de ce *Tome*, nous proposons d'en exposer ici les principaux thèmes.

Du concile d'Éphèse à l'hérésie d'Eutychès

En 431, le concile d'Éphèse a solennellement enseigné que l'union du Fils de Dieu avec l'humanité formée dans le sein de la Vierge Marie s'est faite « selon l'hypostase » (*kath'hupostasin*), de telle sorte que le Fils incarné est « une seule hypostase », « un seul et le même » (*heis kai ho autos*)¹. Dans

1. Le sens *originel* de l'expression « selon l'hypostase » est exprimé dans cet extrait d'une lettre de saint Cyrille d'Alexandrie à Théodoret de Cyr : « Luttant contre les [doctrines de Nestorius], nous avons été obligé de dire que l'union s'était faite selon l'hypostase (*kath'hupostasin*). L'addition "kath'hupostasin" signifie seulement que la nature ou hypostase du Verbe, c'est-à-dire le Verbe lui-même, s'étant uni en vérité à une nature humaine, sans aucun changement ni confusion, comme nous l'avons dit bien des fois, est conçu et est un seul Christ, le même Dieu et homme ». Traduction et références chez M. RICHARD, « L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation », *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) 5-32 et 243-270, ici p. 252.

l'incarnation, l'union du Fils de Dieu et de l'humanité n'est pas extérieure ou accidentelle; ce n'est pas simplement une union morale ni une union « selon la dignité et la souveraineté », mais une union à la profondeur de l'être personnel du Fils de Dieu. Cet enseignement rend compte de l'unité de la personne du Sauveur. Comme saint Cyrille d'Alexandrie l'a inlassablement répété dans sa controverse avec Nestorius, c'est à cette condition seulement que l'on peut reconnaître que le Fils de Dieu a véritablement souffert sur la croix : celui qui naît de la Vierge Marie, qui souffre, qui meurt et qui ressuscite, c'est le Fils de Dieu en personne. Telle est aussi la raison pour laquelle la Vierge Marie est, en toute vérité, la Mère de Dieu, « celle qui a engendré Dieu » (*Theotokos*)². Avec saint Cyrille, le concile d'Éphèse a également ajouté d'importantes précisions. Pour écarter certains soupçons que Nestorius portait à l'endroit de la doctrine christologique de saint Cyrille (adoptée par le concile d'Éphèse), ce concile enseigne clairement que le Fils de Dieu n'a pas souffert selon sa divinité mais selon son humanité : dans l'incarnation comme dans la passion, la divinité du Verbe n'a subi aucun changement. De même, le Fils de Dieu a pris une nature humaine complète, corps et âme : il est véritablement et pleinement homme (*teleios anthrôpos*). Mais surtout, face à un danger discerné par saint Cyrille, le concile d'Éphèse enseigne que la nature humaine prise par le Verbe n'a jamais existé indépendamment de son assumption par le Verbe : « Ce n'est pas un homme ordinaire qui a d'abord été engendré de la sainte Vierge et sur lequel ensuite le Verbe serait descendu, mais c'est parce qu'il a été uni à son humanité dès le sein même qu'il est dit avoir subi la génération charnelle, en tant qu'il s'est approprié la génération de sa propre chair. [...] Nous l'adorons comme un seul et le même [...]. L'Écriture ne dit pas que le Verbe s'est uni la personne d'un homme (*anthrôpou prosôpon*), mais qu'il

2. SAINT CYRILLE, *Deuxième Lettre à Nestorius* : « Nous disons ceci : le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase (*kath'hupostasin*) une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une manière indicible et incompréhensible et a reçu le titre de Fils d'homme. [...] Et nous disons que différentes sont les natures (*phuseis*) rassemblées en une véritable unité, et que des deux il est résulté un seul Christ et un seul Fils, sans que la différence des natures ait été supprimée par l'union. [...] Puisque, s'étant uni selon l'hypostase (*kath'hupostasin*) à l'élément humain à cause de nous et de notre salut, il est sorti d'une femme, pour cette raison il est dit avoir été engendré selon la chair. [...] Si l'on rejette l'union selon l'hypostase (*tên kath'hupostasin henôsin*) comme impossible ou comme choquante, on se trouve alors forcé de dire qu'il y a deux Fils ; car de toute nécessité il faut diviser ». Avec quelques modifications de la traduction, nos références à la deuxième Lettre de saint Cyrille à Nestorius (concile d'Éphèse) sont tirées de : *Les conciles œcuméniques*, tome II-1 : *Les décrets de Nicée à Latran IV*, Sous la direction de G. Alberigo, Paris, 1994, p. 105-113, ici p. 106-111.

est devenu chair (*gegone sarx*) [...] par assumption de la chair, en demeurant ce qu'il était »³.

La réception de cet enseignement suscita bien des difficultés parmi des évêques et des théologiens que l'on associe avec quelque approximation à la tradition théologique d'Antioche (les « Orientaux », comme on les appelle habituellement)⁴. La première esquisse d'un accord doctrinal fut trouvée en 433 dans ce qu'on appelle la « Formule d'union »⁵. Le débat demeurait cependant vif et parfois confus. La nécessité d'une explicitation doctrinale plus élaborée apparut spécialement lorsqu'intervint l'hérésie d'Eutychès, qui constitua l'occasion prochaine de la *Lettre* de saint Léon à Flavien et de la réunion du concile de Chalcédoine.

Eutychès était le supérieur d'une importante communauté monastique à Constantinople. Malgré sa grande piété, la tradition a gardé de lui le souvenir

3. Concile d'Ephèse (deuxième lettre de saint Cyrille à Nestorius) dans *Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 109-111.

4. Ce courant était spécialement soucieux de bien distinguer *Dieu* et *l'homme* dans le Christ (ce qui, de soi, est requis par la foi); cependant, dans certaines de ses formes, il comportait le danger de ne pas saisir l'unité de la personne du Christ dans toute sa profondeur. Tandis que la christologie de saint Cyrille, du concile d'Ephèse et des conciles ultérieurs considère principalement le Christ comme « le Verbe fait chair » (christologie *Logos-sarx*), le courant que l'on associe avec quelques simplifications à la tradition antiochienne tendait plutôt à considérer le Christ comme « le Verbe uni à un homme » (christologie *Logos-anthrôpos*), avec *parfois* (chez Nestorius par exemple) le risque de poser cet homme « à côté » du Verbe dans la personne du Christ.

5. *Lettre de Jean d'Antioche à saint Cyrille* (433): « Nous confessons que notre Seigneur Jésus, le Christ, le Fils de Dieu, l'unique engendré, est Dieu parfait et homme parfait (*Theon teleion kai anthrôpon teleion*), composé d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré du Père avant les siècles selon la divinité, le même à la fin des jours, à cause de nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie selon l'humanité, le même consubstantiel (*homoousion*) au Père selon la divinité et consubstantiel (*homoousion*) à nous selon l'humanité. Il y a eu en effet union des deux natures (*duo phuseôn henôsis*): c'est pourquoi nous confessons un Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. En raison de cette notion de l'*union sans mélange*, nous confessons que la sainte Vierge est Mère de Dieu (*Theotokos*), parce que le Dieu Verbe s'est incarné, qu'il est devenu homme et que dès le moment de sa conception il s'est uni à lui-même le Temple qu'il a tiré de la Vierge. Quant aux expressions évangéliques et apostoliques sur le Seigneur, nous savons que les théologiens appliquent les unes de manière commune parce qu'elles visent une seule personne (*prosôpon*) et divisent les autres parce qu'elles visent les deux natures (*epi duo phuseôn*), et en ce cas attribuent à la divinité du Christ celles qui conviennent à Dieu et à son humanité celles qui marquent son abaissement. Ce symbole une fois accepté, il nous a plu, pour supprimer toute contention, pour que la paix œcuménique soit accordée aux Églises de Dieu, pour que disparaissent les scandales qui ont surgi, de tenir pour déposé Nestorius précédemment évêque de Constantinople. Nous anathématisons ses bavardages pervers [...] » (*Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 163-165).

d'un « vieillard ignorant, borné, imprudent et obstiné »⁶. Dans son *Tome à Flavien*, le pape saint Léon explique qu'Éutychès s'est montré « grandement imprudent et excessivement inexpérimenté ». La pensée d'Éutychès peut se résumer dans une formule qu'il répétait avec obstination et qui devint le mot de ralliement de ses partisans (les « monophysites »): « Je confesse que le Seigneur consistait “de deux natures” (*ek duo phuseôn*) avant l'union, mais après l'union je confesse seulement “une nature” (*mia phusis*) ». Cette formule d'Éutychès est jugée « absurde et perverse » par saint Léon qui la cite à la fin de son *Tome à Flavien*. Les deux expressions centrales de cette formule sont issues de saint Cyrille, mais Éutychès leur donne un sens profondément différent de celui qu'elles recevaient chez saint Cyrille. Éutychès veut résoudre la question en introduisant le critère d'un « avant » et d'un « après ». Cet « avant » et cet « après » concernent les rapports de la divinité et de l'humanité du Christ: il y aurait dualité des natures « avant » l'union mais non pas « après ». Éutychès refuse d'admettre que, après l'union que constitue l'incarnation, il y ait une distinction réelle de la divinité et de l'humanité du Christ. Dans le Christ Jésus, la nature humaine se fond alors dans la nature divine: le divin a pour ainsi dire absorbé l'humain. En refusant à l'humanité du Christ la réalité que l'on désigne en parlant de *nature* humaine après l'union, Éutychès fait s'évanouir la consistance humaine du Christ. En conséquence, l'humanité du Christ n'est pas consubstantielle à la nôtre: elle n'est pas de la même nature que la nôtre puisqu'après l'union il n'y a qu'« une nature » dans le Christ (c'est précisément la définition du monophysisme). Outre le problème que pose la distinction d'un « avant » et d'un « après » (quelle peut être, suivant la formule d'Éutychès, la réalité de la nature humaine *avant* l'union?), il faut noter que désormais, à cause d'Éutychès, la formule affirmant que « le Christ est *de* deux natures » (préposition *ex*: « à partir de » deux natures) ne suffira plus pour exprimer la foi catholique avec la précision requise pour écarter les erreurs. C'est pourquoi l'Église enseignera que le Christ est une personne « *en* deux natures »: la proposition « *en* » signifiera clairement que la dualité des natures subsiste de manière permanente après l'union. La doctrine d'Éutychès fit l'objet d'un procès lors d'un synode réuni par le patriarche Flavian de Constantinople en 448, dont saint Léon eut connaissance. Mais les partisans d'Éutychès le déclarèrent orthodoxe en 449 dans un pseudo-concile que l'on désigne généralement par le nom de *brigandage*

6. Sur Éutychès et le « brigandage d'Éphèse », cf. B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, « Histoire des dogmes 1 », Paris, 1994, p. 394-398. Voir aussi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne: De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, 2^e édition, Paris, 2003, p. 976-979.

d'Éphèse; l'expression « brigandage » provient de saint Léon lui-même qui écrivit: « Ce ne fut pas un jugement, mais un brigandage (*latrocinium*) ». Le pape saint Léon et l'empereur s'accordèrent sur la nécessité de réunir un concile. Ce fut le concile de Chalcédoine.

À l'occasion du « brigandage d'Éphèse », le pape saint Léon remit à ses légats une lettre doctrinale adressée à Flavien, patriarche de Constantinople de 446 à 449. Cette Lettre ou *Tome* expose la doctrine christologique du pape: elle est très proche des sermons de saint Léon sur Noël⁷. Léon le Grand l'a lui-même rédigée, soit directement, soit peut-être sur la base d'une première ébauche que Prosper d'Aquitaine (son secrétaire) a pu effectuer à partir des écrits de saint Léon sur la Nativité⁸. C'est, dans le prolongement de Tertullien et de saint Augustin, une véritable *synthèse de la christologie patristique latine*. Cette Lettre constitue l'un des premiers documents dogmatiques d'un pape qui revête une telle ampleur. C'est probablement le document christologique le plus important en son genre que l'Église latine ait produit dans l'Antiquité. Saint Léon ouvrit la voie à la doctrine de Chalcédoine. Lorsque ce *Tome* fut solennellement lu lors de la troisième session du concile de Chalcédoine, en 451, les évêques du Concile répondirent: « C'est là la foi des Pères. C'est là la foi des Apôtres. Nous croyons tous ainsi. Nous, orthodoxes, croyons ainsi. [...] C'est Pierre qui par Léon a dit ces choses »⁹. C'est un document important aussi bien à cause de l'ampleur de son *contenu* doctrinal qu'en raison de sa *méthode* dogmatique.

Ce *Tome* comporte six parties: 1° salutation et introduction; 2° le Christ en ses deux natures suivant le Credo et l'Écriture; 3° les deux natures dans l'unité de la personne du Christ; 4° le mode d'opération des deux natures;

7. L'office des lectures de la *Liturgie des heures* nous en offre quelques beaux exemples.

8. Voir D. MOREAU, « Notes pour servir de complément à la "nouvelle édition" du *Tome à Flavien* », *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008) 475-521, ici p. 478-479.

9. Avec quelques légères modifications, nous reprenons la traduction française du *Tome* de saint Léon à Flavien effectuée par le Père Festugière: *Actes du concile de Chalcédoine, Sessions III-VI (La Définition de La foi)*, Traduction française par A.-J. Festugière O.P., Genève, 1983, p. 32-37 (ici p. 37, lignes 27-30). Nos références au texte latin sont tirées de: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, Editio critica, t. 1: *The Oecumenical Councils From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Curantibus G. Alberigo et alii, "Corpus Christianorum", Turnhout, 2006, p. 127-132. On peut voir aussi *Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 180-191 (texte latin et traduction française); M.-J. NICOLAS, « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », *Revue Thomiste* 51 (1951) 609-660 (texte latin et traduction française aux p. 612-624).

5° la communication des propriétés et le salut par le Christ; 6° conclusion sur l'erreur d'Eutychès. Sans suivre exactement l'ordre de ces six points, et sans exposer tous les thèmes du *Tome à Flavien*, nous proposons d'en lire quelques extraits qui en montrent les principaux éléments doctrinaux¹⁰.

Les ressources doctrinales du Tome à Flavien

Saint Léon commence son exposé par un rappel de l'enseignement du Symbole de la foi :

Ignorant donc ce qu'il faut percevoir sur l'incarnation du Verbe de Dieu et ne voulant pas travailler dans le vaste champ des Saintes Écritures pour mériter la lumière de l'intelligence, il [Eutychès] eût dû au moins écouter avec sollicitude la confession commune et uniforme, par laquelle l'universalité des fidèles fait profession de croire *en Dieu le Père Tout-Puissant et en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur, qui est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie*, trois propositions par lesquelles sont détruites les machines de presque tous les hérétiques. Quand en effet Dieu est cru et omnipotent et Père, on démontre du même coup que son Fils lui est coéternel, ne différant en rien du Père, puisqu'il est Dieu né de Dieu, omnipotent né de l'omnipotent, coéternel puisqu'issu de l'Éternel, non postérieur dans le temps, non inférieur quant au pouvoir, non dissemblable en gloire, non séparé quant à l'essence. Mais en même temps, ce même Fils unique éternel d'un Géniteur éternel est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie. Et cette nativité, qui a eu lieu dans le temps, n'a rien diminué, rien ajouté à la nativité divine et sempiternelle, mais s'est complètement dépensée pour la réparation de l'homme qui avait été trompé, pour qu'il vainquît la mort et détruisît par sa force le diable qui détenait l'empire de la mort. Nous ne pouvions en effet l'emporter sur l'auteur du péché et de la mort, si celui-là n'avait pas assumé notre nature et ne l'avait faite sienne, lui que ni le péché n'a pu contaminer ni la mort retenir. Certainement donc, il a été conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Mère, qui l'a mis au monde en sauvegardant sa virginité comme elle l'avait sauvegardée quand elle l'a conçu¹¹.

10. Même lorsque nous n'indiquons pas de référence explicite, nos explications reprennent plusieurs éléments de M.-J. NICOLAS, « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », *Revue Thomiste* 51 (1951) 609-660; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne: De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, 2^e édition, Paris, 2003, p. 986-999; B. SESBOUÉ, *Le Dieu du salut*, "Histoire des dogmes 1", Paris, 1994, p. 399-403; L. CASULA, *La cristologia di San Leone Magno*, Il fondamento dottrinale e soteriologico, Milano, 2000; H. FEICHTINGER, *Die Gegenwart Christi in der Kirche bei Leo dem Großen*, Frankfurt a.M., 2007.

11. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 2; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 32 [ligne 30] - p. 33 [ligne 12].

L'argumentation de saint Léon représente un modèle du genre. Saint Léon part en effet du Credo, plus précisément du Symbole de l'Église de Rome (qui se trouve à l'origine du *Symbole des Apôtres*)¹². La base de sa réflexion christologique réside dans ces trois propositions du Credo: nous croyons « en Dieu le Père Tout-Puissant », « en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur », lui « qui est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie ». L'enseignement de saint Léon ne déroge pas aux principes de la raison, mais il n'a pas d'abord pour but de satisfaire aux exigences de la raison (tandis qu'un certain rationalisme, spécialement soucieux de mettre la divinité à l'abri des passions que le Christ a vécues en son humanité, peut être décelé chez Nestorius). Il a pour but de saisir ce qui est impliqué dans le Credo dont l'autorité lui paraît suffisante pour résoudre la question. Ce point de départ est remarquable. Il s'explique tout d'abord par un motif pédagogique et *œcuménique* (« l'universalité des fidèles »): le Credo est une référence indiscutée, acceptée par tous les chrétiens et donc capable de les réunir. Mais ce point de départ revêt également une importance théologique de portée proprement *dogmatique*: le point de départ est le donné de la foi, plus précisément un donné de la foi déjà traduit en des formules dogmatiques. Nous y reviendrons plus bas. Pour l'instant, il faut souligner ceci: lorsque l'Écriture donne lieu à plusieurs interprétations qui divisent les croyants, le Symbole de foi fournit la règle de lecture des Écritures, une règle qui doit être préférée aux interprétations particulières. Ainsi, après avoir rappelé la règle du Credo, saint Léon présente l'enseignement de l'Écriture:

Mais si Eutychès ne pouvait puiser une intelligence non altérée, en la tirant de cette source toute pure de la foi chrétienne, parce qu'il avait enténébré pour lui, par un aveuglement propre, la splendeur de la vérité évidente, il eût dû se soumettre à la doctrine évangélique, alors que Matthieu dit: « Livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1), il eût dû rechercher l'instruction de la prédication apostolique et, quand il lisait dans *l'Épître aux Romains*: « Paul serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu, que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les Saintes Écritures, concernant son Fils, issu de la lignée de David selon la chair » (Rm 1,1-3), il eût dû reporter une pieuse sollicitude aux pages des Prophètes; quand il trouvait la promesse de Dieu à Abraham disant (Gn 22,18): « Dans ta

12. Le texte exact du Symbole de l'Église de Rome demeure un sujet de débat parmi les experts. Pour la formule dont se sert saint Léon, voir L.H. WESTRA, *The Apostles' Creed: Origin, History, and Some Early Commentaries*, "Instrumenta Patristica et Mediaevalia 43", Turnhout, 2002, p. 210-211 (cf. aussi p. 26-27 et 540).

semence toutes les nations seront bénies », pour éviter tout doute quant à la référence de cette « semence », il eût dû suivre l'Apôtre disant (Ga 3,16): « C'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas "et aux descendants", comme s'il s'agissait de plusieurs; elle n'en désigne qu'un: "et à ta descendance, c'est-à-dire le Christ" ». Il eût dû appréhender aussi par l'oreille intérieure la prédication d'Isaïe qui dit (7,44): « Voici que la Vierge concevra dans son sein, elle mettra au monde un fils et on l'appellera Emmanuel, qui veut dire Dieu avec nous », et il eût dû lire loyalement, du même prophète, les mots (9,6): « Un fils nous est né, un fils nous a été donné, le principat repose sur ses épaules; on proclame son nom: "Ange du grand conseil! Dieu fort! Prince de paix! Père du siècle futur!" ». Et alors il ne parlerait pas d'une manière aussi trompeuse, en disant que le Verbe a pris chair en telle manière que le Christ, né du sein de la Vierge, a eu sans doute forme d'homme, mais n'a pas eu la réalité du corps de sa mère. Ou bien peut-être a-t-il pensé que Notre Seigneur Jésus-Christ n'a pas été de notre nature pour cette raison que l'ange envoyé à la bienheureuse Marie dit: « L'Esprit Saint viendra en toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre, et c'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu » (Lc 1,35), dans la supposition que, comme la conception de la Vierge a été une opération divine, la chair de l'être conçu ne pouvait être de la nature de celle qui concevait? Mais il ne faut pas comprendre cette génération uniquement merveilleuse et merveilleusement unique en ce sens que les propriétés de son espèce aient été écartées par la nouveauté de sa production. Car bien que ce soit l'Esprit Saint qui ait donné fécondité à la Vierge, néanmoins c'est un corps réel qui a été conçu de son corps, et la Sagesse s'étant bâti une maison (Pr 9,1), le Verbe est devenu chair et a habité en nous (Jn 1,14), ce qui veut dire dans cette chair qu'il a tirée de l'homme et qu'il a animée du souffle de la vie rationnelle¹³.

Cet aperçu biblique constitue le deuxième moment de l'argumentation. Puisque l'erreur d'Eutychès mettait spécialement en péril la vraie humanité de Jésus, saint Léon ne s'attarde pas sur l'affirmation de sa divinité que le rappel du Credo a déjà mise en évidence, mais il réunit plusieurs passages bibliques qui montrent que Jésus est un *homme véritable* né d'une femme. Comme la fin de l'extrait cité le montre bien, l'exposé se concentre sur la vérité de l'humanité de Jésus: le Christ Jésus possède un *vrai corps humain* et une *vraie âme humaine*, il est un homme complet.

13. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 2; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 33 [ligne 13] - p. 34 [ligne 2].

Si l'argumentation biblique vient après le rappel du Credo, les deux moments sont intimement unis: il s'agit de *l'Écriture lue selon la règle du Credo*. La réflexion rationnelle ou la spéculation n'occupe pas la place centrale chez saint Léon: dans ce document de nature spécifiquement magistérielle concernant le Christ Jésus, le pape ne propose pas une réflexion humaine mais il enseigne la foi divine. C'est le Credo, et non pas la réflexion rationnelle, qui fait entrer proprement dans le mystère de la foi. Le Credo est homogène à l'Écriture: il présente la norme de lecture de l'Écriture et il est destiné à saisir la vérité de l'Écriture en faisant retour sur l'Écriture dont il est issu. Cette démarche qui part du Credo pour faire retour sur l'Écriture est, en quelque façon, une première ébauche de ce que le Cardinal Journet appelait la méthode « régressive »: on désigne par là une méthode doctrinale qui, à *partir* d'une vérité de foi confessée et enseignée *explicitement* aujourd'hui par l'Église (en l'occurrence le Credo de l'Église romaine), remonte à son enracinement (en l'occurrence l'Écriture) pour l'éclairer et pour en être éclairée¹⁴.

Les deux naissances ou « naitivités » du Verbe

Dans le Credo et l'Écriture, le premier thème que saint Léon a dégagé est celui des deux naitivités ou naissances du Verbe: la « naitivité divine » (*naitivitas divina*: éternelle) et la « naitivité temporelle » (*naitivitas temporalis*: naitivité dans le temps). Saint Léon explique: « Cette naitivité, qui a eu lieu dans le temps, n'a rien diminué (*nihil minuit*), rien ajouté (*nihil contulit*) à la naitivité divine et sempiternelle, mais s'est complètement dépensée pour la réparation de l'homme ». Ce thème des deux naissances du Fils de Dieu reprend très exactement deux propositions du Credo qui ont été placées en tête de l'exposé: 1° la confession du Fils unique engendré du Père (naitivité éternelle du Fils); 2° la confession du Christ né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie (naitivité temporelle). La naitivité éternelle a été explicitée dans le bref commentaire du Credo donné par saint Léon: le Fils est coéternel et consubstantiel au Père (cela résume la doctrine de l'Église en réponse à l'arianisme). Dès les premières lignes, saint Léon est très ferme sur la vraie et parfaite

14. La *méthode régressive* se distingue de la *méthode génétique* qui, de son côté, suit la genèse historique de la doctrine de la foi à partir de l'Écriture vers les formules de foi et les explicitations de la foi. Ces deux méthodes ne s'excluent pas mais sont complémentaires. Sur les principes et les enjeux actuels de cette méthode, voir Ch. MOREROD, « Méthode historique et méthode régressive en théologie », dans *La vérité vous rendra libres*, Hommage au Cardinal Georges Cottier O.P., Paris, 2004, p. 117-128.

divinité du Fils. Quant à la nativité temporelle du Fils, elle est exposée, conformément au Credo, en référence à Marie (dont saint Léon souligne la virginité *in partu*) et à l'action de l'Esprit Saint.

Le nerf de l'exposé se trouve ici : *c'est à partir de l'affirmation des deux natiuités du Fils que saint Léon montre la parfaite divinité et surtout la parfaite humanité du Verbe incarné*. Eutychès admettait que le Verbe a pris « forme » humaine, mais pour Eutychès le Verbe incarné n'est pas consubstantiel à nous : pour Eutychès, le Verbe après l'union n'a qu'une seule nature qui ne peut pas être la nôtre. Saint Léon répond à Eutychès : l'Enfant né de Marie reçoit la même nature que sa Mère. La « nouveauté de sa production » (le mode admirable de la naissance temporelle du Fils par l'action de l'Esprit Saint) ne supprime pas les « propriétés de son espèce » (*proprietas generis*: l'intégrité de la nature humaine du Christ Jésus). Par sa naissance temporelle de Marie, le Verbe prend une nature humaine complète et véritable. Cette nature humaine n'est pas spécifiquement modifiée par son union à la nature divine : elle est et reste une nature humaine comme la nôtre. Semblablement, la nature divine n'est pas modifiée par son union à la nature humaine : la nature divine est et reste la nature divine par laquelle le Fils est consubstantiel à son Père. Dès le premier instant de la conception du Christ par la Vierge Marie, les deux natures coexistent désormais dans le Christ sans que la nature divine absorbe la nature humaine. Les deux natures, que le Christ reçoit *par ses deux naissances*, subsistent en lui de façon intégrale et stable.

Ce thème des deux naissances du Verbe exclut tout docétisme (du verbe grec *dokein*: apparaître, sembler ; le docétisme est l'erreur qui considère la chair du Christ comme une pure apparence), et il écarte aussi le danger de diviser le Christ. Regardons cela de plus près. Saint Léon part du Symbole de foi qui confesse que le Fils de Dieu « est né (*natus est*) de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie ». Ce vocabulaire de la naissance est tout à fait concret ; il exprime le réalisme de l'incarnation de la façon la plus simple et forte : *l'incarnation du Fils, c'est sa naissance de la Vierge Marie* (ou, plus précisément encore, sa *conception* de la Vierge Marie). Il pourrait sembler que cela aille de soi, mais cette précision n'était pas acquise pour tous. En identifiant l'incarnation et la *natiuitas* humaine, saint Léon montre qu'il n'y a pas, d'un côté, l'acte par lequel l'humanité est formée dans le sein de Marie, et, de l'autre côté, l'acte par lequel le Verbe prend cette humanité qui vient de Marie. Il s'agit de la même réalité : *la conception ou naissance, c'est l'incarnation*. L'enjeu

anti-nestorien, dans la ligne de saint Cyrille d'Alexandrie, est manifeste : en parlant de naissance, saint Léon exprime très fermement l'identité de celui qui s'est incarné : celui qui naît de manière humaine, c'est le Fils éternel du Père. Le même et unique Fils de Dieu est le sujet de sa naissance divine et de sa naissance humaine. Le thème des deux naissances permet donc à saint Léon d'insister sur l'unique sujet des deux naissances (la suite du texte précisera : l'unique « personne » du Fils incarné) et d'écarter radicalement le nestorianisme qui tendait à diviser l'humanité et la divinité du Christ en attribuant à chacune une personnalité distincte. « Ce *même* Fils unique éternel d'un Géniteur éternel est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie » : le même sujet divin qui naît éternellement du Père naît temporellement dans l'humanité. Le thème des deux natiuités met ainsi en relief l'unité personnelle du Christ, le Verbe incarné.

Les deux natures et les deux opérations de l'unique personne du Verbe incarné

a) Les deux natures

L'enseignement de saint Léon sur les deux natures du Christ se présente dans le prolongement direct du thème des deux naissances. En effet, l'affirmation des deux natures apparaît comme une *conséquence* de l'affirmation des deux naissances du Fils : une naissance par laquelle le Fils reçoit et possède la nature divine, et une naissance par laquelle il reçoit et possède la nature humaine. C'est probablement, aujourd'hui encore, la manière la plus simple et la plus forte pour rendre compte des deux natures du Verbe incarné, car *ce que l'on reçoit en naissant, c'est la nature du géniteur* (on peut s'étonner que cette évidence n'apparaisse guère chez les théologiens qui, aujourd'hui, critiquent l'usage du terme « nature » en christologie). Puisqu'il est né du Père, le Fils possède la nature divine du Père ; et puisqu'il est né de la Vierge Marie, il possède une nature humaine.

Ainsi donc c'est dans la nature totale et parfaite d'un homme vrai qu'est né le vrai Dieu, complet dans ce qui lui est propre, complet dans ce qui nous est propre. Par « ce qui nous est propre », j'entends la condition dans laquelle le créateur nous a établis à l'origine et qu'il a entrepris de restaurer : car de ce que le Trompeur a apporté et que l'homme abusé a accepté, il n'y a nulle trace dans le Sauveur¹⁵.

15. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3 ; trad. Festugière, p. 34 [lignes 9-13].

Le « vrai Dieu » (*verus Deus*) est né dans « la nature totale et parfaite d'un homme vrai » (*integra ergo veri hominis perfecta que natura*). Cela écarte la difficulté de ceux qui refusaient de reconnaître que « Dieu est né de la Vierge Marie » ou que « Dieu a souffert » par crainte de soumettre la divinité au changement et à la condition temporelle. Saint Léon ne possède pas encore tous les outils conceptuels adéquats, mais son explication fait bien la distinction entre le mot « Dieu » désignant la *nature* divine (la divinité: « ce qui lui est propre »), et le mot « Dieu » désignant la *personne* distincte qu'est le Fils (« le vrai Dieu »). Quand il explique que « le vrai Dieu » est né dans la nature totale et parfaite d'un homme vrai, le mot « Dieu » ne désigne pas la nature divine, comme le craignait Nestorius, mais le sujet personnel: ce n'est pas la nature divine qui naît de la Vierge, mais c'est Dieu le Verbe comme sujet préexistant qui naît temporellement selon une autre nature, sa nature humaine (complète « dans ce qui nous est propre »). En affirmant ainsi que Dieu naît dans une nature d'homme, saint Léon maintient l'aspect de *l'unité du Christ* (c'est Dieu le Verbe qui naît) et souligne *l'intégrité des deux natures* après l'incarnation (le Verbe incarné est « complet » en l'une et l'autre natures). L'usage du terme « nature » permet également de préciser que le Christ est immaculé: le Christ est absolument sans péché, dans une nature humaine intègre (« la condition dans laquelle le créateur nous a établis à l'origine et qu'il a entrepris de restaurer »)¹⁶. En résumé, le parallélisme des deux naissances amène à tenir l'égalité et pleine vérité des deux natures du Christ. Par antithèses et parallélismes, le *Tome à Flavien* articule constamment et avec précision le thème de l'unité personnelle et celui de la distinction des natures. Voici l'expression-clé qui retiendra toute l'attention des conciles ultérieurs:

Ainsi donc, étant maintenues sauvées les propriétés de l'une et l'autre natures, et ces propriétés se réunissant dans une seule et même personne, l'humilité a été assumée par la majesté, la faiblesse par la force, la mortalité par l'éternité, et, pour éteindre la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus (1 Tm 2,5), fût tout à la fois susceptible de mourir selon l'une [la nature humaine] et non susceptible de mourir selon l'autre [la nature divine]¹⁷.

16. La sainteté du Christ, exempt de tout péché et de toute concupiscence, est développée dans la suite du texte (§ 4, en référence à sa naissance temporelle).

17. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 3-9].

La formule centrale se trouve au début de l'extrait cité. Premièrement, chaque nature du Christ conserve ses caractéristiques propres (*salva igitur proprietate utriusque naturae*); deuxièmement, les deux natures sont réunies dans une seule personne (*et in unam coeunte personam*). Cette explication de saint Léon résume une longue et importante tradition latine: elle est issue de Tertullien¹⁸ et de saint Augustin¹⁹ qui avaient enseigné que l'union de la divinité et de l'humanité du Fils s'est faite en une personne (*persona*). Elle sera reprise par la définition christologique du concile de Chalcédoine²⁰. Suivant cette formule, *les deux natures sont unies par convergence dans l'unité de la personne*. L'unité est exprimée ici de façon dynamique (avec le verbe latin « *coire* »: aller ensemble, se joindre, s'unir). Il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition mais d'un acte d'union et de convergence dans l'unité de l'être personnel. La personne du Christ n'est pas le « résultat » de l'union (comme si l'incarnation avait donné lieu à une nouvelle personne); le contexte du *Tome à Flavien* montre bien que le Fils incarné est une personne préexistante: c'est *la même personne* qui naît éternellement du Père et qui, par son incarnation de la Vierge Marie, existe désormais dans ses deux natures. Le terme « personne » (*persona*), qui désigne en toute clarté l'unité d'être du Christ, est repris et consacré par saint Léon pour exprimer ce en quoi le

18. Au début du III^e siècle déjà, Tertullien écrivait dans son *Contre Praxéas*: « Nous voyons [dans le Christ] une double condition, qui n'est pas confusion mais conjonction dans une unique personne, Dieu et l'homme Jésus (*videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum*) [...] ». De la sorte, la propriété de chacune des deux substances est maintenue (*salua est utriusque proprietates substantiae*) » (*Adversus Praxean* 27,11; "Corpus Christianorum, Series Latina 2", Turnhout, 1954, p. 1199). Cf. aussi TERTULLIEN, *La chair du Christ* 5,7-8: « La provenance de ses deux substances (*utriusque substantiae*) a montré qu'il était à la fois homme et Dieu [...]. D'un côté il est mourant, de l'autre vivant. La propriété des deux conditions (*proprietates condicionum*), humaine et divine, est maintenue distincte par l'égalité vérité de ses deux natures (*naturae*) [...] ». Pourquoi livrer la moitié du Christ au mensonge? Tout en lui fut vérité » ("Sources chrétiennes 216", Paris, 1975, p. 230-231).

19. Voir B. STUDER, « *Una persona in Christo*. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen », *Augustinianum* 25 (1985) 453-487. Cette étude montre que, dans la christologie de saint Léon, la doctrine de l'unité de la personne du Christ trouve sa source chez saint Augustin.

20. Concile de Chalcédoine: « Nous enseignons tous unanimement que nous confessons [...] un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures [...], la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant en une seule personne et une seule hypostase (*nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente*) » (*Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 198-199). Cet extrait fait partie de la définition qui constitue l'œuvre propre de Chalcédoine: il n'est pas difficile d'y discerner l'influence directe du *Tome* de saint Léon à Flavien.

Christ est « un et le même ». Ainsi, la formule de saint Léon affirme clairement *l'unité du Christ qui réside dans sa personne*. D'un côté, le terme « personne » ne signifie pas seulement la manifestation extérieure mais bien l'unité d'être : cela fait droit à la visée de saint Cyrille d'Alexandrie (l'union selon l'*hypostase*). De l'autre, cette formule maintient fermement *la consistance propre et distincte des deux natures* : cela fait droit à la préoccupation majeure de la christologie de type « antiochien ». Cet équilibre en profondeur est bien exprimé par le recours à l'hymne aux Philippiens (Ph 2,6-11, un texte majeur de la christologie augustinienne). De ce texte biblique, saint Léon dégage, premièrement, l'affirmation du sujet divin de l'incarnation et, deuxièmement, la reconnaissance de la pleine intégrité des deux natures après l'union :

Celui qui, demeurant dans la forme de Dieu (*manens in forma Dei*), a fait l'homme, a été fait homme dans la forme d'esclave (*in forma servi factus est homo*) : l'une et l'autre natures retiennent sans perte leur propriété particulière (*tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura*) et, de même que la forme de Dieu n'a pas supprimé la forme d'esclave, de même la forme d'esclave n'a pas amoindri la forme de Dieu²¹.

L'affirmation de la parfaite et permanente intégrité des deux natures vise principalement à écarter l'hérésie d'Eutychès et répond aussi à la préoccupation centrale de la christologie antiochienne. Les caractéristiques constitutives de chaque nature demeurent intactes : l'incarnation ne blesse en rien la nature divine (qui demeure sans aucun amoindrissement) et elle ne dissout pas l'humanité dans la divinité (l'humanité du Christ demeure complète et intacte en tous ses principes constitutifs). Il faut observer que l'intégrité de chaque nature est posée ici *après* l'affirmation de l'unité de la personne : celui qui a été fait homme est celui qui existe de toute éternité dans la forme de Dieu. Dans l'explication doctrinale, le moment de la distinction intervient après le moment de l'unité qui reçoit la priorité. Le *Tome à Flavien* l'exprime encore très bien quelques lignes plus bas :

Le Seigneur a assumé la nature de sa mère, non la faute, et d'autre part dans le cas de Notre Seigneur Jésus-Christ né du sein d'une Vierge, de ce que sa naissance est miraculeuse, il n'en résulte pas que sa nature soit différente de la nôtre. Car celui qui est vrai Dieu est, le même, vrai homme (*qui enim verus est Deus, idem verus est homo*). Car dans cette unité il n'y a pas de mensonge,

²¹. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3 ; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 17-20].

dès là que l'humilité de l'homme et l'élévation de la déité toutes deux se rencontrent ici²².

Une fois encore, la nature humaine du Christ est considérée dans le prolongement de sa naissance humaine (le Christ a une nature humaine parce qu'il est né de la Vierge Marie). Le Christ est vrai homme (*verus homo*), non pas parce qu'il aurait assumé un homme déjà existant, mais parce que le Fils de Dieu a assumé une véritable *nature* humaine (*natura*).

b) *Les deux opérations du Verbe incarné*

Outre l'unité de la personne du Christ et la dualité de ses natures, saint Léon reconnaît et affirme deux opérations dans le Christ. Ces deux opérations collaborent à l'accomplissement de la même et unique œuvre de salut.

Chaque nature accomplit ce qui lui est propre en communion avec l'autre nature, en ce sens que le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair met à exécution ce qui est de la chair (*agit enim utraque forma cum alterius communiōne quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est*). L'une des deux respandit de miracles, l'autre succombe aux outrages. Et de même que le Verbe ne cesse pas d'être en égalité de gloire avec le Père, de même la chair ne renonce pas à la nature de notre race. Car c'est le même, comme il faut le dire souvent, qui est vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme [...]. La nativité de la chair est la manifestation de la nature humaine, l'accouchement d'une vierge est l'indice d'une puissance divine. [...] Avoir faim, avoir soif, être fatigué et dormir sont manifestement des traits humains, mais nourrir cinq mille hommes avec cinq pains, donner à la Samaritaine de l'eau vive dont les gorgées font que celui qui boit n'a plus jamais soif, marcher sur la surface de la mer avec des pieds qui n'enfoncent pas, aplanir les hautes vagues des flots par une invective à la tempête, c'est sans ambiguïté divin²³.

La formule centrale se trouve au début de l'extrait cité : dans le Christ Jésus, chaque nature accomplit ce qui lui est propre en communion avec l'autre. Cet enseignement revêt une grande importance. Auparavant, saint Léon a manifesté l'unité du Christ en ses deux natures, mais ici il va plus loin : il montre que chaque nature, la divine et l'humaine, est un *principe distinct d'activité*. Dans le Christ Jésus, chaque nature opère selon sa puissance

22. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 4; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 37-41].

23. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 4; trad. Festugière (modifiée), p. 35 [lignes 2-23].

propre, sans toutefois cesser d'agir en coopération avec l'autre. Cette formule est proche de ce qu'enseignait déjà Tertullien. Il faut bien noter que les deux natures ne sont pas des principes d'action séparés : saint Léon n'affirme pas une juxtaposition mais une *communio* mutuelle, et il maintient fermement *l'unité du sujet agissant* (« car c'est le même, comme il faut le dire souvent, qui est vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme »). Si chaque nature conserve son opération propre, ce n'est pas en tant que sujet concret (les natures ne sont pas les sujets de l'action) mais en tant que principe d'action, dans la mesure où l'activité est une *propriété* de la nature et s'enracine dans la nature. Saint Léon distingue bien *l'unique personne qui agit* et les deux *principes formels d'activité distincte* (ce par quoi on agit, c'est-à-dire la nature).

Car, bien que dans Notre Seigneur Jésus-Christ Dieu et l'homme ne fassent qu'une seule personne (*una persona*), autre est pourtant ce d'où provient (*aliud tamen est unde*) l'outrage commun à Dieu et à l'homme, et autre est ce d'où provient (*aliud unde*) la gloire commune. De nous, en effet, il tient l'humanité qui est inférieure au Père, du Père il tient la divinité qui le rend égal au Père²⁴.

En résumé : le Christ est une seule personne agissant selon ses deux natures qui sont des principes distincts d'activité, chaque nature œuvrant en communion avec l'autre pour la réalisation de l'unique œuvre du salut. Saint Léon montre que l'affirmation fondamentale de l'unité de la personne du Christ permet de distinguer son activité humaine et son activité divine sans risquer de diviser le Christ et sans risquer de diviser son action. Cette doctrine de la *double activité (sans confusion ni séparation, mais en communion) de l'unique personne du Christ* constitue un progrès de saint Léon par rapport à saint Cyrille d'Alexandrie. Elle ne sera pas reprise en ces termes par le concile de Chalcédoine, mais elle sera dogmatisée plus tard, au VII^e siècle, par le concile du Latran de 649 puis par le troisième concile œcuménique de Constantinople en 680-681²⁵.

24. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 4 ; trad. Festugière (modifiée), p. 35 [lignes 29-33].

25. Pour le concile romain du Latran en 649, œuvre du pape saint Martin Ier, voir *Denzinger* n° 500 et n° 510-516 (ce même concile reprend aussi le thème des deux naissances du Verbe et celui de l'intégrité de ses deux natures, en des termes proches de ceux de saint Léon le Grand : *Denzinger* n° 504 et n° 509). Pour Constantinople III, voir *Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 278-291. De plus, comme ces conciles l'enseigneront, saint Léon affirme déjà l'existence de *deux volontés* dans le Christ : la volonté divine et la volonté humaine (la volonté est en effet une propriété de la nature rationnelle) ; cf. L. CASULA, *La cristologia di San Leone Magno*, p. 124-129.

La communication des propriétés

En raison de ce qui précède, saint Léon enseigne et applique la *communication des propriétés* dans le Christ: ce qui revient en propre à chaque nature distincte peut être attribué à la personne qui subsiste dans l'une et l'autre de ces natures.

En raison donc de cette unité de personne qu'il faut reconnaître dans les deux natures (*propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam*), tout à la fois on lit que le fils de l'homme est descendu du ciel, quand le Fils de Dieu a assumé une chair tirée de la Vierge de laquelle il est né, et à l'inverse le Fils de Dieu est dit crucifié et enseveli, bien qu'il ait subi ces choses non dans la divinité même par laquelle le Fils unique est coéternel et consubstantiel au Père, mais dans la faiblesse de la nature humaine. D'où vient que nous professons aussi tous dans le Credo que le Fils unique de Dieu a été crucifié et enseveli, selon ce mot de l'Apôtre (1 Co 2,8): « Car s'ils avaient su, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire »²⁶.

Commençons par observer les exemples. Dans cet extrait du *Tome à Flavien*, l'expression « fils de l'homme » signifie la personne du Christ subsistant en sa nature humaine; or au « fils de l'homme » est attribuée une action *divine*: descendre du ciel. Réciproquement, l'expression « Fils de Dieu » signifie la personne du Christ subsistant dans sa nature divine: au « Fils de Dieu » sont attribuées des propriétés *humaines*: naître de la Vierge, être crucifié, être enseveli. C'est ainsi que la Vierge Marie est déclarée en vérité « Mère de Dieu ». Le fondement, très clair et mûr, est bien énoncé: la communication des propriétés se fait « en raison donc de cette unité de personne qu'il faut reconnaître dans les deux natures ». Explicitons brièvement cela. Le fondement objectif de la communication des propriétés réside dans le fait que les deux natures du Christ sont unies dans une seule et unique personne; on attribue donc les propriétés de chaque nature à cette personne unique. Plus tard, saint Thomas d'Aquin expliquera la communication des propriétés ou « idiomes » en ces termes: « Dans le mystère de l'incarnation, il y a une communication des propriétés appartenant à chaque nature: tout ce qui revient à une nature peut être attribué à la personne qui subsiste dans cette nature, quelle que soit la nature signifiée par tel ou tel nom »²⁷. La communication des propriétés n'est pas un artifice de langage

26. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 5; trad. Festugière, p. 35 [lignes 34-41].

27. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 3, a. 6, ad 3; pour les applications, voir *Somme de théologie* III, q. 16.

mais elle exprime la réalité de l'être du Christ. Puisque la personne est une, les propriétés de chaque nature (y compris l'action qui est une « propriété » de la nature) sont attribuées à la personne, soit que cette personne se trouve désignée par un nom la signifiant dans la nature humaine, soit que cette personne se trouve désignée par un nom la signifiant dans la nature divine. La communication ne se fait pas au plan de la nature mais au plan de la *personne*, c'est-à-dire au plan même où s'opère l'union; le plan ou « niveau » de la communication est celui-là même de l'union²⁸.

Le salut par le Christ

L'ensemble du *Tome à Flavien* est porté par le thème du salut: le Christ y est constamment considéré comme notre Sauveur, le médiateur de Dieu et des hommes, celui qui nous apporte la guérison et la divinisation (sanctification). Saint Léon reprend en particulier un thème sotériologique traditionnel:

Quand notre Seigneur et Sauveur a voulu instruire ses disciples par ses interrogations: « Au dire des gens », demande-t-il, « qui est le fils de l'homme? » (Mt 16,13), et après que les disciples lui avaient dévoilé les diverses opinions des autres, il demande: « Mais pour vous, qui suis-je? » (Mt 16,15) – moi, c'est-à-dire, qui suis fils d'homme et que vous voyez dans la forme d'esclave et dans la vérité de la chair, qui dites-vous que je suis? –, alors le bienheureux Pierre, inspiré par Dieu et destiné par sa confession à être de secours pour toutes les nations, a dit: « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant » (Mt 16,16). Et c'est à bon droit qu'il a été prononcé bienheureux par le Seigneur et qu'il a tiré de la pierre maîtresse la solidité du pouvoir que son nom aussi exprime, lui qui, par une révélation du Père, a confessé le même et comme Fils de Dieu et comme Christ, parce que l'un de ces deux pris à part de l'autre n'était pas de secours au salut, et qu'il était d'égal péril d'avoir cru que Notre Seigneur Jésus-Christ était ou Dieu seulement sans l'homme, ou homme seulement sans Dieu²⁹.

28. Précisons bien. Saint Léon n'attribue pas les propriétés de la nature divine à la nature humaine, ni les propriétés de la nature humaine à la nature divine. On ne dira pas « la nature divine est morte sur la croix » ni « la nature humaine du Christ a créé le monde »: ces propositions sont erronées car elles confondent les natures. La communication des propriétés n'est pas l'attribution d'une propriété de telle nature à l'autre nature, mais c'est l'attribution d'une propriété divine ou humaine à la *personne* du Christ. Dans la communication des propriétés, le sujet d'attribution est toujours la personne (« Fils de Dieu », « Christ », « Jésus », « fils de Marie », « cet homme Jésus », etc.). La communication des propriétés se fait toujours *au plan de la personne* parce que, dans l'incarnation, l'union de Dieu et de l'humanité s'est accomplie dans la *personne* du Fils (et non pas dans la nature, car les deux natures conservent leur distinction et leurs propriétés respectives).

29. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 5; trad. Festugière, p. 35 [ligne 41] – p. 36 [lignes 1-11].

La fin de cet extrait signifie clairement le propos de saint Léon : le Christ est notre Sauveur parce qu'il est *inséparablement* vrai Dieu et vrai homme. L'affirmation dogmatique concernant l'unique personne du Christ en ses deux natures est directement et intrinsèquement liée à l'œuvre du salut. En exposant, dans ce contexte, ce qu'on peut appeler la « constitution ontologique » du Christ³⁰, c'est l'identité et l'œuvre du Christ comme *Sauveur et Médiateur* que saint Léon défend. Pour que l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ soit source effective de salut, il faut qu'elle permette de dire proprement que le Fils de Dieu en personne est né, a vécu, est mort et est ressuscité dans la nature humaine. Et chez saint Léon, cet argument trouve place dans une considération de *l'économie du salut*. Nous avons cité plus haut un extrait qui signifie bien cet aspect : « Pour éteindre la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus (1 Tm 2,5), fût tout à la fois susceptible de mourir selon l'une [la nature humaine] et non susceptible de mourir selon l'autre [la nature divine] »³¹. On observe ici un écho de la doctrine du péché originel et de ses conséquences (« éteindre la dette de notre condition »). Si le Fils de Dieu devient homme, c'est pour nous sauver par la nature humaine qu'il assume : c'est dans cette nature humaine qu'il est soumis à la mort et qu'il la vainc. Le motif ou le but de l'incarnation, c'est notre rédemption. Il faut également observer la place centrale du thème du *médiateur*, dans la ligne des Pères grecs : le Christ Jésus étant vraiment consubstantiel au Père et de même nature que nous, il est le médiateur de la réconciliation de Dieu et des hommes. À cela s'ajoute le thème de la *divinisation* par l'incarnation : le salut ne consiste pas seulement dans la guérison du péché (face « négative »), mais il consiste fondamentalement dans l'élévation de notre humanité pour qu'elle entre en communion avec Dieu (face « positive »). Cette divinisation de l'humanité s'accomplit dans et par la personne même du Christ, *en vertu de son incarnation* :

30. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 5 ; trad. Festugière, p. 36 [lignes 18-24] : « Derechef, le même leur montrait la plaie de son côté, les marques des clous et tous les signes de sa passion toute récente ; il disait : "Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ! Palpez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai" (Lc 24,39), pour que nous reconnaissions qu'en lui les propriétés de la nature divine et de l'humaine subsistent inséparables et qu'ainsi nous sachions que le Verbe n'est pas la même chose que la chair, mais en ce sens que nous confessons que le seul Fils de Dieu est tout à la fois et Verbe et chair ».

31. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3 ; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 5-9].

Il a assumé la forme de serviteur sans la souillure du péché, enrichissant l'humain sans diminuer le divin (*humana augens, divina non minuens*), parce que cet anéantissement par lequel l'Invisible est rendu visible et le Créateur et Maître de l'univers a voulu être l'un des mortels, fut une condescendance de miséricorde, non une déficience de puissance³².

L'assomption de la nature humaine par le Verbe divin élève et consacre la dignité de l'homme. Le *Tome à Flavien* suggère que le Christ ne nous sauve pas seulement par sa passion et sa mort, mais déjà par la divinisation de sa propre humanité unie à sa divinité (« enrichissant l'humain »). En prenant une nature humaine, le Verbe lui communique la vie divine. Le fondement du salut des hommes est posé dans l'être divino-humain du Christ. On reconnaît ici le thème de l'« admirable échange » de la liturgie de Noël. Par ailleurs, la kénose (« cet anéantissement » : *exinanitio*, en référence implicite à Ph 2,7) ne se comprend en aucune façon comme une modification de la divinité du Christ, mais bien comme l'assomption d'une nature humaine qui s'en trouve élevée. L'incarnation n'enlève rien à Dieu mais elle ajoute à l'homme : *humana augens*, suivant la splendide expression de saint Léon. Ainsi, l'enseignement du *Tome à Flavien* sur l'unique personne du Christ et ses deux natures s'inscrit dans une réflexion sur l'histoire du salut, centrée sur notre rédemption et notre divinisation par la naissance, la vie, la passion, la mort et l'exaltation du Fils de Dieu. Le fondement de la vie nouvelle et de la dignité des croyants est déjà posé dans l'incarnation du Fils en qui la nature humaine est *élevée* à la pleine communion avec Dieu.

Conclusion

Outre le modèle de méthode doctrinale qu'on y trouve, la valeur remarquable de la christologie du *Tome à Flavien* provient du fait que saint Léon dispose d'un concept de *nature* plus précis que celui de saint Cyrille d'Alexandrie³³ et d'un concept de *personne* beaucoup plus solide que celui du

32. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3 ; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 14-17].

33. Si la *doctrine* de saint Cyrille constitue à bien des égards le sommet de la christologie patristique grecque, son *vocabulaire* (en particulier l'usage des termes *phusis* et *hupostasis*) posait de réels problèmes ; tel est notamment le cas de l'expression cyrillienne « une seule *phusis* incarnée du Dieu Verbe », dans laquelle le terme *phusis* doit être pris au sens de la personne ou de l'hypostase, et non pas au sens de la nature. En 553, le deuxième concile de Constantinople (canon 8) intervint en donnant une exégèse « autorisée » d'expressions de saint Cyrille qui avaient donné lieu à de graves malentendus : « Si quelqu'un, confessant que l'union de la divinité et de l'humanité s'est faite de deux natures (*ek duo phuseôn*), ou parlant

courant associé à Nestorius³⁴. Peut-être la pensée latine ne disposait-elle pas de toutes les subtilités techniques de la pensée grecque, mais son génie propre lui a permis de sortir des difficultés posées par la christologie alexandrine et antiochienne. Chez saint Cyrille, la nature (*phusis*) désignait la réalité concrète, à tel point que Cyrille parlait parfois indifféremment de *phusis* et d'*hupostasis*. Pour saint Cyrille, parler de « deux *phuseis* » (deux « natures ») pouvait comporter le danger d'admettre deux hypostases dans le Christ, et donc de diviser le Christ. Saint Léon le Grand n'a pas ce problème : dans sa pensée latine, la nature (*natura*) n'a pas de subsistance indépendante : c'est une essence et non pas un sujet personnel ou une hypostase : la nature ne subsiste que dans un sujet concret (en l'occurrence, la personne du Christ) et n'existe pas hors de ce sujet concret. Saint Léon peut donc parler de deux natures sans risque de diviser le Christ. Quant à la notion de personne (*persona*), elle ne se limite pas à une manifestation extérieure (c'était le danger de la notion de *prosôpon* dans certaines interprétations de Nestorius). Pour saint Léon, la *personne* est l'individu singulier, sujet de ses actes, non seulement dans l'ordre de la manifestation mais dans la réalité même. Saint Léon parle ainsi d'une seule personne du Fils de Dieu incarné. Avec saint Léon, la tradition latine tient déjà le contenu de la notion de *personne* que le concile de Chalcédoine consacra. En parlant d'une *personne en deux natures*, saint Léon fut donc capable de proposer une synthèse latine qui dépasse les difficultés de la christologie « alexandrine » (la version cyrillienne de la christologie *Logos-sarx*) et de la christologie « antiochienne » (*Logos-anthrôpos*), et qui pourtant fait pleinement droit à l'intention foncière de chacun de ces courants christologiques (l'unité du Christ et la pleine intégrité de ses deux natures). L'emploi précis des notions de *nature* et de *personne*, que le *Tome à Flavien* fonde dans le thème des deux

d'une seule nature incarnée du Dieu Verbe (*mian phusin tou Theou Logou sesarkômenèn*), ne prend pas ces formules au sens où les saints Pères les ont enseignées, c'est-à-dire que, l'union selon l'hypostase (*kath' hupostasin*) s'étant faite à partir de la nature divine et de la nature humaine, il en est résulté un Christ un ; mais si, à l'aide de ces expressions, il entreprend d'introduire une seule nature (*mian phusin*) ou substance (*ousian*) de la divinité et de la chair du Christ, qu'il soit anathème » (*Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 260-263). Dans l'interprétation de saint Cyrille écartée par Constantinople II, on reconnaît l'opinion erronée d'Eutychès.

34. Le concept de « personne » (*prosôpon*) chez Nestorius est fort complexe. Il a par ailleurs connu une évolution. En simplifiant quelque peu, on peut dire que Nestorius attribuait à chaque nature du Christ un *prosôpon* propre, le *prosôpon* de la nature humaine et le *prosôpon* de la nature divine étant réciproquement unis ou conjoints dans un « *prosôpon* d'union ». Cette explication ne suffisait pas pour affirmer en toute rigueur que « Dieu le Verbe a souffert » et que Marie est *Theotokos*.

NOVA ET VETERA

nativités du Verbe et développe dans une vue profonde de l'économie du salut, constitue un apport décisif de l'Église latine à l'explicitation de la foi au Christ.

Fr. Gilles EMERY, OP