Consubstantialis Patri
Consubstantialis Matri

Une antithèse christologique chez Léon le Grand

Pour exprimer que Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme, le Concile de Chalcédoine s’est servi entre autres de l’antithèse « consubstantiel au Père selon la divinité, aussi bien que consubstantiel à nous selon l’humanité ». Cette affirmation, cependant, ne rencontre plus aujourd’hui l’approbation unanime d’autrefois. Comme les autres formules de la foi chalcédonienne qui furent pendant des siècles le fondement de la christologie, elle est considérée comme trop abstraite, trop hellénistique, trop éloignée des vues concrètes et historiques de l’Évangile du Christ, trop étrange en tout cas pour être encore comprise par l’homme moderne.

Il est bien vrai que l’antithèse christologique de la double consubstantialité provient d’un autre monde culturel, mais les critiques auxquelles on la soumet risquent de ne pas être tout à fait justes. Comme les autres


3. Voir, P. SMULDERS, art. cit., 389, 467 s.
formules sanctionnées par les Pères de Chalcédoine, elle n’est pas toujours suffisamment expliquée en fonction de son contexte historique. On néglige trop souvent de l’interpréter à travers les écrits patristiques d’où elle a été reprise et dans lesquels elle se rencontre presque toujours encadrée par des considérations historiques relatives à notre salut.

Pour saisir plus exactement toute la portée de ce thème, il faudrait donc parcourir les traditions théologiques qui sont regardées comme le fondement de la foi chalcédonienne. Mais il n’y a pas lieu d’entreprendre ici cette recherche assez prétentieuse. Nous voudrions plutôt nous limiter à la tradition romaine telle qu’elle est représentée avant tout par Léon le Grand. Cette limitation est d’autant plus justifiée que jusqu’à présent la christologie orientale a été mieux étudiée en général, et qu’il existe des études plus particulières sur le « consubstantiel à nous » chez les auteurs grecs, tandis que la tradition latine, certes moins importante, a beaucoup moins retenu l’attention.

D’ailleurs, il ne sera pas possible de faire totalement abstraction des écrivains grecs ; car en matière christologique, il ne faut jamais perdre de vue les sources grecques. Aussi, après avoir présenté le thème de la « double consubstantialité », chez Léon et ses contemporains latins, nous tâcherons de compléter notre étude non seulement par quelques indications à propos de l’histoire latine de ce thème, mais aussi par un aperçu sur ses origines grecques.


6. Pour une première vue sommaire sur le rapport entre Léon et le Concile de Chalcédoine, voir A. GRILIMEIER, Chalkedon : LThK 2 (1958) 1008s.

7. Voir à ce propos la critique faite par Ch. KANNENGIESSER à P. SMULBERS, qui dans l’article cité nous a donné l’aperçu le plus récent : RoA 58 (1970) 606. — L’étude la plus importante sur notre sujet, celle de M. WILES ne traite que le côté grec.
I. — LA DOUBLE CONSUBSTANTIALITÉ DU CHRIST CHEZ LÉON LE GRAND ET SES CONTEMPORAINS LATINS

a. Les textes de saint Léon

Il convient de commencer notre recherche par les lettres que Léon et ses correspondants ont écrites au sujet de l'affaire d'Eutychès, archimandrite de Constantinople\(^8\) et dont on connaît assez bien les dates et les circonstances\(^9\). Or, au début de cette correspondance très ample, nous trouvons deux lettres dans lesquelles Flavien, évêque de Constantinople, en rapportant à Léon les positions doctrinales d'Eutychès, accuse entre autres celui d'avoir contesté la consubstantialité humaine du Christ. Le moine, tout en admettant un corps humain dans le Christ, nierait que ce corps fût tiré de notre substance et fût par conséquent consubstantiel à nous et à sa mère selon la chair\(^10\). Eutychès lui-même, qui en avait déjà appelé au Pape, tout en refusant d'admettre deux natures après l'incarnation, n'avait pas manqué de souligner la réalité de cet événement. Il rejetait l'opinion de ceux qui parlent d'une chair venue du ciel, et affirmait expressément que le Verbe s'est fait chair dans le sein de la Vierge\(^11\).

---


10. FLAVIEN (LÉON), Ep. 22, 3 : ML 54, 725As (texte grec : 726As) : Ο Ἰμπύδεντες αὐτομ... ἀπερτε δομα σαντα συνοδο ὡστρα αὐτοφαγαθαι διες οις : Dominum nostrum Iesum Christum non oportere ex duabus naturis post inhumanationem, in una subsistentia et in una persona a nobis agnoscendum ; neque carmen Domini consubstantiale nobis esse, tamquam ex nobis assumptam et unitam Deo Verbo secundum substantiam ; sed dicoeb, Virginem quidem, quaeeum eum peperit, secundum carmen consubstantiale nobis esse, ipsum autem Dominum non sumpsisse ex ea carmen nobis consubstantiale ; sed Domini corpus non esse quidem corpus hominis, humanum autem (esse) quod ex Virginie est, omnibus expositionibus Patrum resistens. — Le même, Ep. 26, 2 : ML 54, 745AB. A noter surtout le passage suivant : ο οις οις, quod ex Maria ortum est corpus Domini, non esse nostrae substantiae neque humanae materiae ; sed humanum quidem illud appellant, non tamen consubstantiale nobis, nec ei quae illum peperit secundum carmem.

11. EUTYCHÈS (LÉON), Ep. 21, 1 : ML 54, 716A : Αὐτομ... non audens de nature tractare Dei Verbi, qui in carmen venit ultimus diebus in uterum sanctae Virginis Mariae immutabili et quomodo voluit et scit, in veritate, non in phantasmathe homo factus... — Confessio Eutychetis : ML 54, 718A : Αὐτομ... dico Nestorio et Apollinaris et omnibus haereticis usque ad Simonem, et qui dicunt carmen Domini nostri Iesu Christi de coelo descendisse. Ipse enim qui est Verbum Dei descendit de coelo sine carne, et factus est caro in utero sanctae Virginis ex ipsa carne Virginis incommutabili et inconvertibiliter, sicut ipsa novit et voluit. Et factus est qui est semper Deus perfectus ante saecula, idem et homo perfectus in extremo dierum propter nos et nostram salutem.
En se référant manifestement aux rapports de Flavien, mais sans avoir compris pour autant la position eutychienne, Léon, en deux lettres adressées à l’impératrice Pulchérie, met en relief que Jésus a pris son origine dans le genre humain. Pour exprimer cette vérité qui est, selon lui, à la base de notre salut, il recourt à des formules qui rappellent toutes à leur manière combien la solidarité du Christ avec nous est enracinée dans notre communion véritable et naturelle avec lui. En reprenant la terminologie nicéenne, il y adjoint l’antithèse de la double consubstantialité : « Celui qui est consubstantiel au Père, dit-il, a daigné être consubstantiel à la mère ».

Dans ce texte, Léon ne cherche pas à expliquer la consubstantialité divine ; ce n’est que pour désigner le sujet de son affirmation, le Christ, qu’il reprend le titre nicéen « consubstantiel au Père ». Ensuite, par contre, il explicite la consubstantialité humaine en faisant comprendre que, selon lui, le Christ est vraiment né d’une femme, quoique d’une manière miraculeuse, et que de ce fait il a rendu possible une revanche du genre humain sur le diable. Léon ne songe pas ici à l’identité métaphysique du Christ avec nous ; il tient plutôt à mettre en relief sa communion physique avec nous grâce à laquelle il est l’un d’entre nous, sans pour autant être entaché de péché.

La même problématique se retrouve dans une lettre, adressée un an plus tard au clergé et aux fidèles de Constantinople. Il est vrai que Léon n’y utilise pas le terme de « consubstantiel » à propos du rapport entre le Christ et nous, mais il se sert de termes équivalents. Par contre, il y parle expressément de la consubstantialité divine, développant même cette notion avec insistance. Ainsi, pour défendre la réalité de l’incarnation, Léon rapproche-t-il la position de ses adversaires de celle d’Arius. En prenant en dégoût, comme ce dernier, l’humilité de Dieu, ils admettraient dans le Christ une imagination de chair ou attribueraient les


13. Léon, Ep. 31, 2 : ML 54, 792AB = ST 15, 10 : « Nisi enim novus homo, factus in similitudinem carnis peccati, nostram susciperet vetustatem, et consubstantialis Patri consubstantialis esse dignaretur et matri, nature aeterna et sempiterna, sub ingo diaboli generaliter teneretur humana captivitas, nec uti possemus triumphantis victoria, si extra naturam nostram esset conserta naturam. »


15. Outre la formule par laquelle commence le texte cité, voir Léon, Ep. 59, 3 : ML 54, 869B : « Deitas enim Verbi par in omnibus et consubstantialis est Patri, et sempiterne atque intemporaliter una eademque potentia est genitoris et geniti... cui proprium et sempiternum est, nec alude quam de Patre nec alude esse quam Pater est... ». 
réalités corporelles à la divinité plutôt qu’à la chair\textsuperscript{16}. La vérité, au contraire, est que le Fils, pour garantir notre salut, est entré en communion plénière avec les hommes grâce à une naissance, virginaile mais bien réelle, tout en conservant l’impassibilité absolue de sa consubstantialité avec le Père\textsuperscript{17}. En bref, selon Léon, la foi nicéenne ne doit d’aucune manière être un motif de mettre en question la véritable incarnation du Verbe\textsuperscript{18}.

La façon de reprendre une argumentation antiarienne pour l’opposer à Eutychès nous fait pressentir que la polémique antieutychienne ne fut pour Léon qu’une occasion de développer un thème qui lui était familier depuis longtemps déjà. De fait, la problématique de l’immutabilité divine apparemment compromise par l’incarnation, ainsi que la solution de la double consubstantialité se rencontrent dans des sermons qui sont peu-être antérieurs à cette controverse. S’il subsiste un doute pour les deux sermons qui appartiennent à la deuxième collection des sermons léoniens, il n’y a pas d’hésitation possible pour le Sermon 25 qui fait partie de la première collection, antérieure à la polémique eutychienne\textsuperscript{19}.

Dans le Sermon 30, caractérisé par une polémique accentuée, mais d’allure traditionnelle, Léon, en exposant le thème des deux naissances, déclare que l’unique Fils de Dieu devait se faire également fils de l’homme « pour que celui qui est Dieu, consubstantiel au Père, voire d’une seule substance, existe aussi comme vrai homme, consubstantiel à la mère selon la chair\textsuperscript{20} ».

\textsuperscript{16} Léon, Ep. 59, 3 : ML 54, 869BC - ST 15, 43 : « Sed talla sentientem in societatem suam Arius rapit, cuius perseveritati multum haece auffragatur impletas, negans Verbo Dei humanam inesse naturam, ut dum humiliatatem in Dei magistratu fastiditi, aut falsam in Christo asserat imaginem corporis, aut omnes actiones eius passionesque corporeas Dei potius fuisset dicat quam carnis. »

\textsuperscript{17} Léon, Ep. 59, 3 : ML 54, 869Cs = ST 15, 43 : « Impassibilis igitur Dei Filius, cui cum Patre et Spiritu Sancto in una immutabili Trinitatis essentia hoc quod est esse perpetuum est... factus filius hominis non suae conversionis substantiæ, sed nostræ assumptione naturæ... venit per hoc quod erat visible et commune cerementibus declarandus, humanum scilicet carmem atque animam in visceribus Virginis matris accipiens, ut manens in forma Dei formam servit absimilavit et simulitudinem carnis peccati uniret per quam non minueret divina humanis, sed augeret humana divinis. »

\textsuperscript{18} A noter que Léon, en partant de la foi nicéenne, adopte les présupposés d’Eutychès qui tient à fonder sa position sur la foi de Nicée et les Pères orthodoxes. Voir Eutychès (Léon), Ep. 21, 1 : ML 54, 716A : Concessio Eutyches : ML 54, 718A.


\textsuperscript{20} Léon, Serm. 30, 6 : ML 54, 233Cs : « Quia igitur iustificantiflominibus hoc principaliter opitulatur, quod Unigenitus Dei etiam filius hominis esse dignatus est, ut οὐκοσκόσιος Patri Deus, id est unius substantiae, idem homo verus et secundum carmen matri consubstantialis existeter. » — Voir, Serm. 29, 3 : ML 54, 229A : « ...qui in simulitudine carnis peccati dignatus est hominibus esse conformis, in unitate Deiatis Patri permanet aequalis... » En outre, Serm. 66, 2 : ML 54, 467AB (polémique antieutychienne).
Un passage du *Sermon* 69 présente quelque différence. On n'y retrouve pas le mouvement d'idées propre au symbole de Nicée. Les éléments, bien qu'ils soient toujours les mêmes, sont mis dans un ordre plutôt symétrique. « Il faut croire dans le Christ », y lisons-nous, « et une vraie divinité et une vraie humanité. Car celui-là même est chair qui est Verbe, et, de même qu'il est une seule substance avec le Père, il est une seule nature avec la mère ». 

Plus important est le *Sermon* 25, de coloration nettement antiariane. Sa thématique porte en effet sur l'immutabilité du Verbe exclue, d'après les Ariens, par le fait de l'incarnation. Pour répondre à cette difficulté, Léon n'explique pas seulement l'incarnation comme *exinanito* et *missio*, mais expose également le thème de la consubstantialité divine dont le fondement est la génération éternelle. Il ne manque pas cependant d'insister en même temps sur la réalité de la nature humaine. Et il finit par résumer sa pensée dans une formule qui exprime fort bien l'idée de la double consubstantialité : « unum cum Patre in substantia quae numquam fuit minor Patre, unum cum matre in corpore quod creavi ». 

Pour bien saisir toute la portée de la double consubstantialité dans l'ensemble de la christologie léonienne, il conviendrait d'analyser tous les emplois que Léon fait du mot « consubstantiel ». Retenons au moins les faits suivants : d'abord, il est frappant que le terme est presque toujours appliqué en son sens trinitaire à la divinité du Verbe ou à l'essence divine ; une seule fois il se dit du Fils, et cela dans un contexte symbolique. Ensuite, les appositions telles que *unus, immutabilis* et surtout *sempiternum*, indiquent que Léon désigne l'essence divine comme consubstantielle pour souligner qu'elle est sans division et immuable de toute éternité, bien qu'elle appartienne aux trois personnes ; c'est une essence

---


22. **Léon**, *Serm. 25*, 2-3 : *ML* 54, 209A-210C : « ...praedicamus, Dei filium ante saecula a Patre genitum et Patri sempiterna et consubstantiali aequalitatis coae tertum, venisse in hunc mundum per uterum Virginis in hoc sacramentum pietatis, in qua... formam sibi servi in similitudinem carnis peccati incommutabilis Verbi Deitas coaptavit... ». — Il suit l'explication de l'*exinanito*, d'après *Phil* 2, 7. — « ...exultet rectarum mentium fides, et verum unumque Dei Filium, non solum secundum Deitatem qua a Patre genitus, sed etiam secundum humanitatem qua de mater Virginis est natus intelligat. Ipse enim in humiliitate nostra, qui est in malestate divina, verus homo et verus Deus... unum cum Patre in substantia, quae numquam fuit minor Patre, unum cum matre in corpore quod creavit. » — Suit une explication de la descente du Verbe comme *assumptio* et *missio*.

dans laquelle trois personnes existent à la fois (insimul)\textsuperscript{24}. Enfin, il faut noter que Léon ne conçoit pas de la même manière l’unité du Père et du Fils et l’unité du Christ et des hommes\textsuperscript{25}. De même, il ne comprend pas non plus dans le même sens les deux générations. Tout cela bien considéré, on se demande comment il peut mettre en antithèse quasi symétrique ces deux consubstantialités qui n’ont pas tout à fait le même fondement et qui ont même une signification sensiblement différente. On répondra que dans ces textes-là, suivant une tradition particulière, il n’entend pas énoncer une antithèse au sens strict ; il ne veut que mettre en relief le fait que le Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme, parce que c’est en vertu d’une véritable génération, et non par création ou par adoption, qu’il est une seule chose avec le Père aussi bien qu’une seule chose avec la mère. Les considérations historiques qui suivent confirmeront cette interprétation.

b. Un thème connu par les Latins depuis la controverse nestorienne

Comme le prouvent les lettres dans lesquelles Léon prend position contre Eutychès, ce sont les affirmations de ce dernier qui ont imposé le thème de la double consubstantialité. Attribuant, à tort ou à raison, à l’archimandrite d’avoir contesté « la consubstantialité avec nous », le Pape, au mois d’octobre 449, oppose explicitement pour la première fois le « consubstantialis matri » au « consubstantialis patri »\textsuperscript{26}. Quelques indices semblent même exclure qu’il ait recouru à cette antithèse avant cette date.

Il est en effet remarquable que le Tomus ad Flavianum, bien qu’insistant sur les deux naissances du Christ et parlant expressément de la consubstantialité avec le Père, n’emploie pas le « consubstantialis matri » pour souligner la réalité de l’incarnation\textsuperscript{27}. Le thème est encore absent de la première édition de la lettre que nous venons de citer et qui fut envoyée en Orient avec le Tomus ad Flavianum le 13 Juin 449. En outre, on a relevé que Prosper d’Aquitaine, secrétaire du Pape, au moins jusqu’au Concile de Chalcédoine, aurait évité de parler de « consubstantialis

\textsuperscript{24} Voir surtout, Léon, Serm. 64, 2 : ML 54, 358 C : t...toto corde profitemur, Patris et Filii et Spiritus Sancti unam esse Deitatem et consubstantiam sempiternae Trinitatis essentiam, in nullo a se divisam, in nullo esse diversam, quia simul est intemporalis, simul est incommunicabilis, simul quod est esse non desineat. 


\textsuperscript{26} Léon, Ep. 31, 2 : ML 54, 702AB = ST 15, 10, citée n. 13.

\textsuperscript{27} Voir surtout Léon, Ep. 28, 5 : ML 54, 771A = ST 9, 21, citée n. 23.
nobis²⁸ ». Enfin, Arnobe le Jeune, qu’on considère comme un théologien romain du temps de Léon, rappelle le principe de Nestorius selon lequel la naissance doit être consubstantielle à la mère²⁹ ; mais dans sa réponse, tout en mettant en évidence les deux générations, il ne dit mot de la double consubstantialité du Christ³⁰.

Toutefois, le Sermon 25 nous fait penser que Léon, dès avant la controverse eutychienne, était déjà familier avec ce thème. De fait, appartenant à la première collection des sermons léoniens, ce sermon fut sans doute prononcé avant l’arrivée à Rome des accusations de Flavien contre Eutychès. D’autre part, traitant de la nativité du Christ sur un ton nettement antiarien, Léon y fait usage du thème sans dépendre aucunement de la problématique du synode d’Éphèse de 448. Il faut donc se demander à qui le prédicateur, dès avant 449, a emprunté sa manière de parler de la double consubstantialité du Christ³².

Pour répondre à cette question, on pourrait reprendre une suggestion avancée à propos du Sermon 30. En commentant ce sermon, qui appartient à la seconde série des sermons et dont la rédaction actuelle doit donc être postérieure à 449, Dom Dolle s’est référé au De Incarnatione de Jean Cassien³³ dans lequel nous lisons : « Secundum divinitatem homoousios Patri, secundum carnem autem homoousios matri fuit³⁴ ». On peut égale-

²⁸. J. Gaidioz, La christologie de saint Prosper d’Aquitaine (Diss. de Lyon), 70 s., 77 s. ; C. Brand, Le « De incarnatione » de Jean Cassien (Diss. de Strasbourg, 1954), 305-329.
²⁹. Voir les textes de Nestorius cités ci-dessous.
³¹. Voir les passages cités dans la n. 22.
³². A dire vrai, le texte ne contient pas le terme de « consubstantialis ». Il ne dit que : « unum cum Patre in substantia quae numquam minor fuit Patre, unum cum materi in corpore quod creavit ». Mais le contexte développe tellement le consubstantiel avec le Père, qu’il ne nous laisse pas de doutes. Voir, n. 2 : ML 54, 209A ; n. 3 : ML 54, 210B. D’ailleurs, il ne faut pas oublier que le terme « consubstantialis » ne se lit pas tellement souvent.
³⁴. Voici le texte complet : Jean Cassien, De Incarn., 6, 13 : CSEL 17, 3408 = ML 50, 171A : « Sed magno videlicet perfidiae atque impietatis tuae argumento ad negandum ac persequeendum dominum deum uteris dicens : ’ homoousios parienti debet esse nativitas ‘. Nondum ad plenum dico ac profero in dei nativitate penitus hoc non esse servandum, quia non parientis fuit nativitates ipsa, sed natu, et ipsa natura est ut voluit, cuius fuit hoc ipsum ut nascetur interim quia homoousion parienti dicit nativitatem esse debere, ego dominum lesum Christum homoousion fuisse dico et patri pariter et matri. pro personarum enim diversitate reddidit parienti unicaque simulidentem suam. secundum divinitatem enim homoousios patri, secundum carnem autem homoousios matri fuit : non quod alter qui homoousios patri, alter qui homoousios matri, sed quia idem dominus Jesus Christus et homo nascens et deus utriusque in se parientis habitus proprietatem, dum et in eo quod homo est hominum matris reddidit simulidentem, et in eo quod deus est dei patris habet veritatem. » — Voir à propos de ce texte, C. Brand, op. cit., 252, qui considère la réfutation de Nestorius par Cassien comme assez faible. En outre, J. Lébon, Le sort du « consubstantiel » : RHE 47 (1952) 507-511.
ment penser, peut-être avec moins de motifs, à Vincent de Lérins qui, à son tour, a utilisé l’antithèse de la double consubstantialité. Toutefois les ressemblances entre les textes de Léon et ceux de ces deux auteurs gaulois ne sont pas telles qu’elles nous obligent à admettre une dépendance. Fait plus important, les dossiers nestoriens et antinestoriens qui ont sans doute amené Jean Cassien et Vincent de Lérins à parler de la double consubstantialité étaient déjà connus à Rome, d’autant que ces dossiers leur ont été précisément fournis, au moins en partie, par le Siège Apostolique.

De fait, la documentation que les théologiens romains avaient à leur disposition vers 430 au sujet de l’affaire de Nestorius, voire des lettres et des sermons de Nestorius lui-même, ainsi que des écrits de Cyrille d’Alexandrie, comprenait des textes qui pourraient avoir inspiré le thème de la double consubstantialité. Un peu plus tard, on prit aussi con-


36. Voir, C. BRAND, op. cit., 297-303, surtout 299 : *En tous ces points la christologie de Léon domine celle de Cassien d’une telle hauteur que l’idée d’une influence effective ne saurait être retenue.* — A ma connaissance, personne n’a relevé d’une manière convaincante des points de contact entre Léon et Cassien.


38. Quant à Nestorius, voir, Ep. ad Caeselinum : ACO I/II, 13, 25 s. 29 s ; serm. 3 : ACO I/V, 38, 38-40, et surtout le sermon *Nulla deterior*, avec le passage suivant : ACO I/V, 56-29-36 : *quomodo enim fiet eius aliquam mater qui natura genitricis est alienus ? quod se vera mater ab his appellatur, homo ergo qui editus, non divinitas nata est. sicutem proprium omnis est matris consubstantiva sibimet parere, ergo non ero mater quae consubstantivum sibi minime peperit, quia mater quae ab his dicitur, eum qui secundum substantiam uiessit similis genuit. quis autem secundum substantiam eius erit similis ? Is sine dubio, qui spiritu sancti opificio existit... cum quo erat indesinenter... verbum dei, non ut natus ex Maria, sed in illo, qui ex ea natus est manens.* — Voir en outre, le sol-diant *Symbolum Transfiguratum* dans les Gesta Epheсинa : ACO I/V, 98, 4-5. 16-23. Pour ce qui regarde
naissance à Rome du soi-disant Symbole d'union de 433 que Jean d'Antioche et Cyrille y avaient envoyé. Comme ce texte développe le symbole de Nicée, il est sans doute très proche du mouvement d'idées que nous avons rencontré dans le Sermon 25. Toutefois les deux textes diffèrent par leur orientation. Tandis que le Symbole d'union insiste sur l'intégrité de la nature humaine, le sermon souligne plutôt que la deuxième naissance ne met nullement en question la première. Certains textes de Cyrille par contre, traduits eux-aussi en latin, même s'ils ne contiennent pas la formule explicite de la double consubstantialité, ont plus de chance d'être la source du sermon léonien en question.

Vu les ressemblances entre les écrits cyrilliens et certains sermons de Léon, il n'est pas aventureux d'admettre que celui-ci, dès avant la controverse eutychienne, ait connu la doctrine de la double consubstantialité à laquelle l'évêque d'Alexandrie fait appel pour répondre à l'interprétation de la foi nicéenne par Nestorius. Si cette hypothèse devait se révéler sans fondement, il n'en demeurerait pas moins que la double consubstantialité du Christ opposée par Léon aux positions d'Eutyches...

Cyrille, voir, Ep. 2 ad Nestorium : ACO I/II, 38, 108 : « sic etiam dicitur, cum ante saecula habebat essentiam et genitus sit ex patre, nasci etiam secundum carnem ex muliere... » — ACO I/II, 39, 3-5 : « Id autem ostendens Dei Verbum, similitut ac nos participationem habuisse carnis et sanguinis et corpus nostrum proprie suum fecisse et hominum et muliere processisse, non abiecta nec deposita Deitate aut generatione illa quam habebat ex Patre... » — On notera que le deuxième passage a été repris dans les Testimonia Patrum : ML 54, 1189a = ST n. 25 : 9, 43. Si en plus le mouvement d'idées est plus près du Sermon 25, il ne faut pas oublier que Cyrille suit à son tour le symbole de Nicée.

39. DS 271ss. avec les indications des descriptions et des édits.

40. A comparer avec Léon, Serm. 25, 2 : ML 54, 209A-C.

41. En opposant le « consubstantialis Patri secundum deitatem » au « consubstantialis nobis secundum humanitatem », le symbole d'union insiste sur l'humanité égale à la nôtre, sur l'homme parfait, composé d'une raisonnable et de corps, sur les deux natures parfaites qui sont tellement unies qu'on peut parler de la génétrice de Dieu. Le Sermon 25, par contre, en parlant de « unum cum mater in corpore » (non pas « secundum humanitatem »), ne fait que souligner que l'incarnation ne compromet la génération éternelle.

ne peut être expliquée qu'en connexion avec des controverses antérieures. Il nous faut donc voir en tout cas comment les Orientaux, au temps du Concile d'Éphèse (431) ou peut-être même dès avant ce concile, en sont arrivés à compléter le όμοούσιος πατρι δι του ομοούσιος ήμιν, et comment ils ont compris cette antithèse christologique.

II. — LA DOUBLE CONSUBSTANTIALITÉ DU CHRIST
DANS LA THÉOLOGIE GRECQUE

a. Un thème antiarien d'origine apollinariste

L'accusation de ne pas prendre au sérieux le όμοούσιος ήμιν que Flavien, dans ses lettres à Léon, avait avancé contre Eutychès, n'était certes pas absente des préoccupations des Prêtres de Chalcédoine. Obligés à se prononcer pour Flavien ou Dioscoré, ils ont exprimé leur position entre autres par la formule de la double consubstantialité du Christ. Mais ils ont repris cette antithèse, comme d'autres formules diphysisites, au Symbole d'union⁴³. Cette formule dogmatique représente donc un thème que Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche avaient reconnu comme point commun de leurs parts à l'issue de la controverse nes-
torienne.

De fait, il n'est pas difficile de repérer des témoignages qui attestent un certain accord, existant vers 430, au sujet de la double consubstantialité du Christ. Sans doute, les Antiochiens et les Alexandrins ne l'affir-
maient pas selon la même perspective. Mais, soit qu'ils mettaient l'accent sur l'intégrité de la nature humaine, soit qu'ils soulignaient l'unité du Christ, ils étaient unanimes à déclarer que le Fils de Dieu n'est pas seulement consubstantiel au Père, mais aussi consubstantiel à nous. Il n'est pas nécessaire d'exposer ici les textes de Théodore de Mopsueste, de Nestorius, de Cyrille ou d'autres⁴⁴. Qu'il suffise de faire deux contatations.

D'abord, il faut bien noter que Nestorius n'a pas mis en question la double consubstantialité comme certains de ses adversaires, tel Cassien, le feraient penser. Ce qu'il refusait, c'était d'attribuer la double naissance et donc la double consubstantialité au Verbe. D'autre part, ce n'est pas

---

⁴³. Voir à ce propos, surtout, T. SAGI-BUNIC, « Deus perfectus et homo perfectus ».
A concilio Ephesino (a. 431), ad Chalcedonense (a. 541) (Rome, 1965), 167-221 ;
le même, arl. cit. : Laurentianus 5 (1964) 216-218 : n. 193 : le όμοούσιος ήμιν,
point crucial du synode « endemusa » de 448.

⁴⁴. Voir, M. WILES, *Ομοούσιος ήμιν : JTAS 16 (1965) 457-8, qui se réfère
à Théodore de Mopsueste, C. Apollinarem, 3 : II, 313 Swete ; De Incarn., 11, 217 ;
292 Swete. — Nestorius, Fragm. 192, 235, 340 Loofs. — Cyrille d'Alexandrie,
— En outre, Apol. c. Orient., 11 : MG 76, 373A. Voir la note 42.
la controverse nestorienne qui a amené Cyrille à reconnaître la double consubstantialité ; il existe des textes, bien antérieurs à 428, dans lesquels il oppose nettement le « consubstantiel avec le Père » au « consubstantiel avec nous »[45]. En d’autres termes, ce thème n’a pas été élaboré dans la controverse nestorienne. Il y a seulement trouvé une évaluation nouvelle. Il fallait alors expliquer comment les deux consubstantialités, ou disons, les deux naissances et les deux natures, se disent du Christ sans pour autant mettre en question son unité.

En effet, l’affirmation explicite de la double consubstantialité remonte plus haut. Elle se rencontre pour la première fois chez Apollinaire de Laodicée et ses disciples[46]. Certes, d’après les dires de leurs adversaires, les Apollinaristes auraient prétendu qu’il y a consubstantialité de la chair avec le Verbe[47]. En réalité, abstraction faite de certaines formules peut-être peu heureuses, ils opposaient très clairement le « consubstantiel avec le Père » au « consubstantiel avec nous »[48]. Seulement, ils res-

[45] Voir avant tout, CYRILLE, Thesaurus, 10 : MG 75, 136C (avant 425) : 
Ei δι’ ἧν ἔλαβε μορφήν ὁ ἐν μορφῇ θεὸς ὑπάρχων ὄμοιος ἡμῶν, ὅτι, ἐκ ἡμῶν, ἐστι δὲ μορφὴ θεοῦ ὁ υἱὸς, ὄμοιος ἀρα ἐκεῖνῳ, οὐ καί ἐστι μορφή.

[46] On notera, comment ce passage développe le thème paulinien de la μορφή, thème christologique de grande importance dès le début, par le thème du consubstantialité. Ce texte, d’ailleurs, est à comparer avec BASILE, C. Eunom., 1, 18 : MG 29, 552Cs.

[47] En outre, Dial., 1 : MG 75. 503CD : « Ὅμοιοιον γάρ, εἰπέρ ἐστιν ἀληθῶς εἰς αὐτὸν τε καί, ἐν αὐτῷ κατὰ φύσιν καὶ οὐσιωδῶς. Ὅσπερ γάρ, οὐκ ἀληθῶς... νοοῖται ἂν ἡ λέγοιτο πρὸς ἡμᾶς ὄμοιοιος, εἰ μὴ γέγονεν ἁνθρωπος οὕτως οὐκ εἰς ποτὲ ἂν ἐκ θεοῦ τε καί ἐν θεῷ, μὴ φυσικοῖς εἰς, ἐνοτήτα τὴν πρὸς αὐτὸν συνδομένοις λόγοις. 

[48] Voir à ce sujet, J. LIEBÄRT, La doctrine christologique de saint Cyrille d’Alexandrie avant la querelle nestoriennne (Lille, 1951), 1825.


[51] On notera surtout les textes suivants :

APOLLINARITR. De unione, 8 : 188, 9-18 LIEBTZMANN : 
« οὖτως καὶ θεῷ ὄμοιοι κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ὄρατον, συμπεριλαμβανομένης τῷ ὄνοματι καὶ τῆς σαρκός, ὅτι πρὸς τὸν θεῷ ὄμοιος ἦνωται, καὶ πάλιν ἁνθρώπος ὄμοιος, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς θεότητος τῶν σώματος, ὅτι πρὸς τὸν ἡμῖν ὄμοιοιον ἡνωθείς, οὐκ ἄλληται γεγονέναι τῆς τῶν σώματος φύσεως έι τῇ πρὸς τῷ θεῷ ὄμοιοιον ἐνόσει καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῶν ὄμοιοιοι τῆς σωματικίας τῇ κοινωνίᾳ τῶν ἁνθρώπων σώματος καὶ τῆς σωματικίας τῆς ἡμῖν ὄμοιοιοι σαρκός. »

« υἱὸς γάρ ἄληθες θεὸς κατὰ τὴν αἰείδον ἐκ θεοῦ γεννησεν γένοντο καὶ υἱὸς ἁνθρώπου κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γεννησεν καὶ ἐστίν εἰς καὶ ἐστὸς τέλειος θεὸς κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὄμοιοιοι
treignaient plus ou moins ouvertement le « consubstantiel à nous » à la chair, c'est-à-dire qu'ils ne prenaient pas en considération l'âme intellectuelle du Christ-homme 49.

En réaction contre cette position insuffisante, ou peut-être mal interprétée, leurs adversaires, les Cappadociens, les Antiociens surtout, mais aussi les Alexandins, soutenaient que le Christ, déclaré « consubstantiel au Père » par le Concile de Nicée, est aussi « consubstantiel à nous ».

De plus, depuis Didyme d'Alexandrie qui semble avoir été le premier d'entre eux à le faire, ils précisèrent également que la consubstantialité selon la chair comprenait aussi l'âme raisonnable 50. Parmi eux, quelques-uns, comme Athanase, Didyme et Théophile d'Alexandrie, méritent d'être mentionnés en particulier parce que certains de leurs écrits ont exercé une influence plus ou moins directe sur la christologie de Léon lui-même 51.

Lancée par Apollinaire et élaborée ultérieurement par ses adversaires, l'antithèse formelle du « consubstantiel avec le Père » et du « consubstan-

τῷ πατρὶ καὶ τέλειος ἀνθρώπος ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν καὶ ὄμοοσίᾳ ἀνθρώποις κατὰ τὴν σάρκα. »


tiel avec nous » peut donc être aisément considérée comme un thème antiarien d’origine apollinariste. On la regardera même comme un exemple typique de la liquidation définitive de l’arianisme et qui s’est imposée sous l’influence décisive, soit positive, soit négative, de l’évêque de Laodicée. Cet exemple nous montre très bien, en effet, comment, l’autorité du Concile de Nicée une fois établie, on s’est mis non seulement à résoudre les problèmes strictement christologiques laissés encore ouverts dans les controverses antérieures, mais aussi à transposer de plus en plus la terminologie trinitaire à cette problématique. En un mot, l’élaboration de l’antithèse de la double consubstantialité à partir d’Apollinaire jusqu’au Concile de Chalcédoine nous fait voir comment on est arrivé à distinguer nettement des créatures le Verbe divin consubstantiel au Père, sans pour autant remettre en question son unité avec la nature humaine dans laquelle il s’est introduit en se faisant consubstantiel à nous.

b. Le « consubstantiel » avant 360

Comme on s’y attend, le thème de la double consubstantialité du Christ, pour la première fois formulée en antithèse explicite par Apollinaire, a eu une histoire bien plus longue. Il ne s’agit pas de retracer ici cette histoire assez compliquée, voire de suivre l’évolution sémantique du terme ομοούσιος à partir du second siècle jusqu’au temps d’Apollinaire52. Nous nous contenterons de faire quelques remarques générales au sujet de l’usage chrétien de ce mot53.

Notons d’abord que l’usage du terme « consubstantiel » déborde largement la théologie trinitaire. Il semble même s’appliquer plus facilement aux rapports entre les hommes qu’au rapport entre Dieu et son Fils unique. De fait, il est aisé de constater que, surtout avant le Concile de Nicée, il désigne des rapports divers : entre Dieu et les âmes, entre les hommes et les anges, entre le diable et les pécheurs, entre les qualités ou puissances de l’âme et aussi entre les éons des gnostiques54.


D'autre part, il saute aux yeux qu'il fallait un effort de réflexion pour introduire ce mot dans la théologie trinitaire. Denys d'Alexandrie aurait déjà préféré l'éviter\(^55\). Ne parlons pas des difficultés que la reprise de ce mot par le Concile de Nicée a suscitées pendant des années jusqu'à ce qu'on soit arrivé à purifier la notion de consubstantialité en vue du mystère de la Trinité. Les autres usages, abstraction faite de la prétendue consubstantialité de la chair du Christ par rapport au Verbe, apparaissent par contre presque naturels\(^56\).

En outre, il faut tenir compte du fait que le terme de « consubstantiel » comporte en filigrane l'idée d'origine, de production naturelle d'un être. Bien que souvent négligée par les historiens des dogmes, cette connotation s'est avérée fondamentale dans toute l'histoire du mot\(^57\). Pour s'en convaincre, il n'est pas nécessaire d'examiner les nombreux textes qui, à partir du second jusqu'au quatrième siècle, emploient ομοούσια et, fait très significatif, le plus souvent en connexion avec des termes comme ομογενής, ομοφυς, συγγενής, συγγενεῖα\(^58\). Il suffit de relever que c'est précisément l'idée de génération ou de filiation naturelle qui a amené les théologiens nicéens à imposer le terme de « consubstantiel » à leurs contemporains\(^59\). D'autre part, c'est avant tout cette idée d'origine

---

55. Voir, J. MOINGT, op. cit., 971, qui cite ATHANASE, De sent. Dionys. 18 : MG 25, 505.


59. Il est bien connu que l'idée de la génération se trouve au cœur de la théologie soit d'Athanase, soit d'Hilaire. Voir au sujet d'Athanase, G. C. STEAD, art. cit., 410s. Pour ce qui regarde Hilaire, voir L. COULANGE (= J. TURMEL), Méta-
qui a empêché les adversaires d'admettre ce terme qui risquait, selon eux, d'introduire quelque chose de matériel ou de trop terrestre dans la divinité toute spirituelle. On pourrait encore rappeler d'autres difficultés plus particulières, comme l'objection selon laquelle « consubstantiel » impliquerait que le Père et le Fils fussent frères, ou l'hésitation manifeste à appeler « consubstantiel » l'Esprit-Saint. Il ne fait donc aucun doute que, d'après les auteurs des premières siècles chrétiens, les individus et les choses sont consubstantiels en vertu de leur rapport d'origine, soit de génération, soit de production, soit d'émanation.

De plus, le terme de « consubstantiel » désigne manifestement une communion qui, résultant d'une origine naturelle, comprend à la fois indiscrétion et parenté, union et ressemblance. Cela est surtout vrai des textes dans lesquels Athanase explique pourquoi les Pères de Nicée ont introduit « consubstantiel ». Ainsi, dans le De decretis Nicaenae Synod, rappelle-t-il qu'il ne suffit pas seulement d'admettre une ressemblance entre le Père et le Fils (μη μόνον διόμοιον τὸν οἶνον), mais qu'il faut également reconnaître l'origine du Fils du côté du Père ; toutefois il précise en même temps qu'il s'agit d'une ressemblance qui comporte l'unité avec le Père, unité qui dans ce cas de génération toute spirituelle signifie indissolubilité et inclusion. Cependant, en mettant en lumière, par


60. Comme on sait, Arius s'est refusé de parler de Ωμοούσιος, parce qu'un tel langage serait manichéen : Ep. ad Alex., citée par Epphane, Haer. 69, 7, 6 : 158 Holl, respectivement qu'il impliquerait une division en Dieu : ep. ad Alex., citée par Athanase, Synod. 16 : MG 26, 708. — Voir, I. Ortiz de Urbina, El simbolo niceno, 200 ; M. Wiles, art. cit. : JThSt 16 (1965) 455 ; J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien, 934, 973.

Eusèbe de Césarée, à son tour, pour se justifier d'avoir accepté le consubstantiel, insistait dans sa lettre aux fidèles de Césarée sur la nécessité d'exclure de cette notion les aspects corporels d'une génération humaine : Ep. ad. suas paroecias homines : 5-7 : MG 20, 1540C-1541C.

61. Voir Athanase, Synod. 51 : MG 26, 784B-785B.


63. Athanase, De decr. Nicaen. Synod. 20 : MG 25, 452BC : "...Ωμοούσιον είναι τῷ πατρί τόν υἱόν ἵνα μὴ μόνον διόμοιον τόν υἱόν, ἀλλὰ ταυτόν τῷ διόμοιει έκ τοῦ πατρός είναι συμμίμησι... ἐπειδὴ δέ ἢ έκ πατρός τοῦ υἱόν γέννησις ἀλλα πάρα τὴν ἀνθρώπιν τόν φύσιν ἐστι, καὶ οὐ μόνον διόμοιος, ἀλλὰ καὶ ἀθανάτως ἐστι τῆς τοῦ πατρός οὐδαίς καὶ ἐν μέν ἐστιν αὐτός καὶ ὁ πατήρ... ἀεὶ δέ ἐν τῷ πατρί ἐστιν ὁ λόγος καὶ ὁ πατήρ ἐν τῷ λόγῳ". Voir en outre, 24 : MG 25, 457BC : La génération toute parfaite entraîne une ressemblance toute parfaite.
fidélité à la Bible, que l'origine naturelle du Fils entraîne la communion avec le Père, identité de l'Être et de toutes les propriétés, Athanase n'a pas donné de signification nouvelle au mot θεοούσιος. Il est en effet significatif à bien des égards que les termes qui, dans ses écrits, accompagnent ou remplacent θεοούσιος, tels que θεοφής, θεογενής, συγγενής, θεοτόκης, θεότητα, etc., se rencontrent également chez d'autres auteurs en un contexte trinitaire ou autre. Plus important encore, ce fait que certains écrivains relèvent eux aussi en termes explicites que les êtres consubstantiels partagent la même substance ou la même matière et respectivement les mêmes qualités, et qu'ils sont donc à la fois unis et semblables. Ainsi, selon les gnostiques, seuls les spirituels ou les psychiques qui sont du même genre vivent en communion avec leur principe et entre eux. D'après Irénée, pour entrer en communion avec la chair à sauver, le Christ ne pouvait pas être d'une autre substance que celle d'Adam. Pour Plotin enfin, les âmes consubstantielles au divin connaissent en elles-mêmes le divin et l'éternel quand elles se libèrent de tout ce qui est étranger à leur parenté avec Dieu. D'ailleurs, on doit bien comprendre qu'Athanase, même quand il parle de ταυτότης, n'entend pas par là une identité numérique, mais, comme bien d'autres, une ressemblance très parfaite, une identité du Fils avec le Père, qui comprend toutes les propriétés paternelles, excepté celle d'être Père. Les Cappadociens eux-mêmes, tout en refusant tout polythéisme, expriment l'unité numérique de la nature divine ni par le « consubstantiel », ni par l'identité (ταυτότης). Dans ces conditions ils ne sauraient, en effet, parler d'hommes « consubstantiels » ou d'hommes identiques par nature, de la même façon

Cela veut dire que l'inclusion, cette union suprême du Père et du Fils, implique aussi la ressemblance. Car c'est parce que le Père est dans le Fils, qu'on voit le Père dans le Fils. — A noter aussi, Adv. Av. 3, 20 : MG 26, 328AB : le principe, selon lequel les choses semblables sont en union.

Athanase n'exclut donc pas du tout l'idée de la ressemblance de la notion de la consubstantialité. Mais il exige une ressemblance qui n'est pas τέλος, mais κατ' ονόματος. Voir, De synodis, 51 : MG 26, 784B ; Ep. ad Afras, 8 : MG 26, 1044A-C ; Ep. ad Serap. 2, 5 : MG 26, 616B ; etc.


67. PLOTIN, En. IV, 7, 10 : II, 214-216 HENRY-SCHWYZER.

qu'ils parlent du Père et du Fils comme « consubstantiels » ou ayant l'identité de nature⁶⁹.

Enfin, il serait abusif de faire remonter tout simplement le « consubstantiel trinitaire » aux gnostiques du second siècle ; il faut en tout cas se garder d'exagérer l'importance de leur contribution⁷⁰. Bien sûr, c'est dans les écrits gnostiques que les premiers témoignages d'un usage théologique du mot « consubstantiel » nous ont été conservés, mais cela ne doit pas nous empêcher de voir que le « consubstantiel » s'adapte plus aisément à des questions qui concernent l'incarnation ou la communion des hommes en général qu'à des données trinitaires⁷¹. Au lieu d'insister sur l'origine gnostique du mot « consubstantiel », il vaudrait mieux expliquer pour quelles raisons ce terme, à partir du second siècle, est devenu synonyme de συγγενής et de termes semblables, puisque l'idée que « consubstantiel » exprime se rencontre bien avant l'usage du terme ὥμοοντιος⁷². C'est ce qui nous fait supposer que le thème de la double consubstantialité du Christ s'annonce dès avant 430 chez les théologiens latins, soit en christologie, soit en anthropologie.

III. — LES APPROCHES LATINES
DE LA DOUBLE CONSUBSTANTIALITÉ

L'histoire latine de la double consubstantialité exprimée en formule explicitement antithétique paraît commencer avec le De Incarnatione de Jean Cassien. En tout cas, des études comme celle de J. Gapp sur Ambroise ou celle de T. van Bavel sur Augustin ne signalent aucun texte qui oppose expressément le « consubstantiel avec le Père » au « consubstantiel avec nous »⁷³. Toutefois, comme nous le montre bien l'exemple de


⁷⁰. Voir, M. Simonetti, Studi sull'Arianesimo, 125, n. 76 ; J. Moingt, op. cit. 960, 969, n. 1.


⁷³. Voir, J. Gapp, La doctrine de l'union hypostatique chez saint Ambroise, Issoudin (Indre), 1938 ; T. van Bavel, Recherches sur la christologie de saint Augustin, Fribourg, 1954. — Quant à saint Augustin, on ne trouve non plus aucune indication
Vincent de Lérins qui, d'après le jugement de J. Madoz, n'a fait qu'expli-
citer la pensée christologique d'Augustin, les latins ne se trouvaient pas
sans préparation devant l'usage de cette formule. Pour le prouver, il
n'est pas nécessaire de parcourir toute l'évolution latine du concept de
« consubstantiel ». Il suffit de relever les faits qui les ont particulièremen
tendiblises à cette formule élaborée sans aucun doute par les grecs.

a. Les influences de la polémique apollinariste

D'abord, il ne faut pas oublier que la controverse apollinariste dans
laquelle la formule antithétique de la double consubstantialité a pris
son origine, n'a pas été sans laisser de traces dans la christologie occiden-
tale. Ambroise de Milan, dans son De Incarnationis dominicae sacramento,
s'est précisément proposé de réfuter les apollinaristes. S'inspirant avant
tout de l'Épitre d'Athanasé à Epictète, il prend position contre la doctrine
apollinariste selon laquelle la chair du Christ serait consubstantielle au
Verbe. Certes, la réfutation de cette opinion ne l'amène pas à explicit
la double consubstantialité par une formule antithétique. Mais la polé-
mique l'a conduit à mettre davantage en relief la consubstantialité du
Christ avec nous, idée qui, comme nous le verrons, lui était chère pour
d'autres motifs.
En outre, Jérôme nous a conservé une lettre de Théophile d’Alexandrie dans laquelle un exposé antirigéniste s’ouvre par une polémique contre l’hérésie d’Apollinaire. En défendant l’intégrité de la nature humaine de Jésus, cette lettre souligne expressément que l’âme du Sauveur est consubstantielle à la nôtre. De plus, en recourant à des formules comme « perfecta similitudo nostrae condicionis » ou « consortium nostri » pour les opposer à une prétendue consubstantialité de l’âme et du Verbe, cette lettre se rapproche de la formule de la double consubstantialité.

b. L’élaboration progressive du thème des deux générations

Plus que les textes antiapollinariens ou peut-être d’autres provenant d’Orient, c’est le contexte trinitaire, christologique et anthropologique de leur théologie qui a disposé les Latins à reprendre sans hésitation la formule de la double consubstantialité.

Quant à l’orientation générale de la christologie occidentale, il faut noter qu’elle aussi, et plus que la théologie grecque, a comme fondement la distinction entre les deux générations du Christ. Très tôt elle a commencé à insister sur le fait que « le même est Fils de Dieu et fils de l’homme, engendré du Père et né de la Vierge Marie ». Selon ces deux générations,
elle distingue ensuite en un langage plus technique, deux substances ou deux natures\textsuperscript{82}. Or, une fois admis qu'il y a dans le Christ deux substances, l'une divine, l'autre humaine, il était presque naturel de passer à la formulation explicite de la double consubstantialité, voire de la reprendre sans difficulté quand elle se présenta du dehors\textsuperscript{83}.

Le passage était d'autant plus aisé à franchir que les occidentaux professaient plus ou moins la même anthropologie que les Grecs. Pour eux aussi, la génération constitue une communion entre le père et le fils, une communion de substance ou d'élément fondamental aussi bien que de conditions et de qualités. Ils aiment à leur tour conclure de l'origine à l'identité de substance et de propriétés naturelles. Cette anthropologie, d'origine surtout stoïcienne, domine en effet à partir de Tertullien toute la patristique latine\textsuperscript{84}. Elle se rencontre chez Hilaire\textsuperscript{86}, chez Ambroise\textsuperscript{86}


84. C'est ainsi que J. MADOUX, Excerpta Vincentii Lirinensis, 568, explique l'origine de la formule comme dérivation faite par Vincent à partir de certains textes augustiniens qui traitent des deux générations. Comme preuve, il cite quelques sermons qui parlent des deux générations.


86. Même si Hilaire se sert d'une autre terminologie que Tertullien, — il aime mieux parler de nature que de substance, de mère que de procédé, — il s'inspire des mêmes principes. Il suffit de rappeler, comment il fait dépendre la connaissance du Christ de la reconnaissance de sa naissance éternelle. Voir HILAIRE, Trin. 6, 29 : ML 10, 181A : « Non novit Christum, qui unde ait nescit nec filium confutetur, qui negat natum, nec natum intelligit, qui putat ex nihillo ». — Voir à propos de ce texte, P. LÖFFLER, Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West : ZKG 71 (1960) 27. — Voir aussi, L. COULANGE, art. cit., 191-193 : P. SMULDERS, La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers (Rome, 1944), 147-149.

86. Quant à saint Ambroise, la chose est encore plus claire. Tout en insistant sur la distinction entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce, il n'a pas de difficultés à relier les deux natures dans le Christ, la divine de la part du Père et l'humaine de la part de la mère. Voir AMBROISE, De fide, I, 14 (91), 39-45 CSEL 78, 395 : « Et addidit 'deum meum et deum uestrum' (Jn 20, 17), quia licet ipse et pater unum sint et illi pater sit proprietate naturae, nobis deus pater coeperit esse per filium, non naturae iure, sed gratiae, tamen utramque naturam hic significare videtur in Christo, et divinitatis et carnis, divinitatis ex patre, carnis ex mater, illam, quae ante omnia, istam, quae ex virgine ». — Ce texte fait voir qu'il n'était pas facile de parler de deux natures. Puisque l'incarnation était considérée comme de l'ordre de la grâce. Mais même si le Fils s'est fait homme par grâce de Dieu, sa naissance humaine aussi bien que la génération naturelle de l'éternité. — C'est une problématique qui lui a donné une nature, apparaît déjà chez Athanase. Voir, Or. c. ARIAN. II, 59 : MG 26, 273B-C ; De Incarn. c. ARIAN. 8 : MG 26, 996B-C. Mais, comme Ambroise tient davantage à la distinction entre nature et grâce, elle s'avère plus cruciale dans sa thé- ologie. A cet égard, Hilaire avait été encore plus réservé.
et enfin chez Léon lui-même87 pour ne mentionner que ces auteurs d’influence décisive.

Il va de soi cependant que la problématique arienne a joué un rôle tout particulier dans cette évolution. La nécessité de trouver des moyens efficaces pour distinguer le Verbe de toutes les créatures a conduit les théologiens nicéens à expliciter et à justifier la manière dont la Bible a présenté les rapports entre Dieu et le Christ, respectivement comme paternité et comme filiation singulières. Or cette orientation théologique a entraîné un approfondissement philosophique de la notion de génération88. De plus, elle a eu comme conséquence quasi naturelle d’inspirer des procédés semblables au sujet de la génération humaine du Christ, et d’autant plus que les problèmes christologiques et trinitaires avaient toujours été en connexion très étroite. D’autre part, la tendance générale vers une formulation dogmatique des données bibliques telle qu’elle s’est formée dans les discussions autour du consubstantiel ne pouvait pas ne pas s’étendre aux articles christologiques du symbole de foi89. Après avoir défini la génération du Fils de Dieu, il fallait parvenir à une dogmatisation de la naissance de Jésus, Fils de Marie, et autant que possible avec la même terminologie. La première phase de cette évolution, qui débute avant la fin du quatrième siècle, a amené les théologiens latins aussi bien que les grecs à parler de deux générations et à en conclure, selon l’anthropologie contemporaine, à deux natures ou deux substances86. Cependant, la deuxième phase qui en déduit les deux consubstantialités, ne s’est pas pleinement réalisée en Occident. Les Latins, ayant sans doute


90. À cet égard il serait très intéressant d’étudier l’exégèse d’Is 53, 8 : Generationem sivis quis enarrabit ? Puisqu’en interprétant ce verset, les Pères sont passés de l’affirmation de l’ineffabilité de la génération divine à celle de l’ineffabilité de la génération virginae pour en finir par affirmer que les deux générations ont été ineffables. Voir les sermons d’Augustin sur Noël.
une certaine affinité pour la formule explicite, n’ont fait que la reprendre aux Orientaux.

c. Les aspirations sotériologiques

La préoccupation dogmatique de définir les deux générations du Christ n’a jamais été séparée de certaines aspirations sotériologiques très profondes. Si l’on défendait la véritable divinité du Christ, on le faisait en vue du salut que Dieu seul peut garantir. Si l’on s’intéressait à l’incarnation du Fils de Dieu, on désirait insister sur la nécessité d’une solidarité du Christ avec tous les hommes.

C’est avant tout l’second aspect qu’il faut regarder. Depuis les polémiques antignostiques d’Éphrem et de Tertullien, les théologiens latins tenaient toujours à inculquer la solidarité du Christ avec les hommes. Même les difficultés que soulevaient alors l’impeccabilité, et plus encore l’origine virginal de Jésus, ne les empêchaient pas de souligner le réalisme des données concernant l’incarnation du Fils de Dieu. Aidés par l’anthropologie de leur temps, ils cherchaient à exprimer ce paradoxe d’un homme, né d’une vierge et sans péché, et néanmoins homme de notre race, descendant d’Adam, pris de la terre comme tout le monde.

Pour montrer comment les auteurs latins développaient l’idée de la consubstantialité du Christ avec nous afin de défendre la communion du Christ avec tous les hommes, il faudrait exposer ici toute l’évolution doctrinale de l’ex Maria virgine 91. En particulier, il conviendrait de parcourir l’histoire de l’exégèse du célèbre verset de l’Épître aux Romains 8, 3 : « Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati et de peccato damnativ peccatum in carne », verset souvent cité au sujet de l’origine virginal de Jésus 91. Un tel aperçu historique se refererait au moins à quelques textes de Tertullien 93, d’Hilaire 94, d’Ambroise 95, et

91. Voir à ce sujet J. DE ALDAMA, Maria en la patristica de los siglos I y II, ainsi que C. EICHENSEER, Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus (St. Ottilien, 1960), 236-278.
95. Voir AMBROISE, Expos. Ps. 37, 5, 6 : CELS 64, 140. — En outre, ep. 76, 6 : ML 16 (1880) 1316B.
d'Augustin. Il serait d'autant plus intéressant d'étudier ces textes dans lesquels les auteurs latins, comme ceux que nous venons de mentionner, rattachent la ressemblance de la chair du péché à la naissance virginale de Jésus, que Léon lui-même n'a pas seulement repris leur manière d'argumenter mais qu'il en a aussi conclu explicitement la double consubstantialité du Christ. « Si l'homme nouveau, dit-il, devenu en ressemblance de la chair du péché, n'avait pas assumé notre vêtement, et le consubstantiel avec le Père n'avait pas daigné être consubstantiel à la mère, et s'il ne s'était pas uni à notre nature, tout en restant libre du péché, la captivité humaine serait restée sous le joug du diable. 

Quant aux implications sotériologiques du « consubstantiel avec le Père », elles sont très variées. La victoire sur le diable, notre passage vers Dieu et la naissance virginales n'auraient pas été possibles si le Christ n'avait pas été Dieu. L'aspect sotériologique sans doute le plus intéressant apparaît dans la comparaison entre l'unité des hommes et l'unité du Père et du Fils, comparaison qui fait saisir sur le vif l'élaboration du « consubstantiel » à partir de catégories anthropologiques.

A ce propos, il serait utile d'étudier l'exégèse du texte johannique dans lequel Jésus propose l'unité en Dieu comme modèle de l'unité des hommes (Jn 17, 21 : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous »). Ce texte n'apparaît ni dans l'Adversus Praxeum de Tertullien, ni dans le De Trinitate de Novatien. Par contre, il joue un grand rôle dans la controverse arienne dans laquelle il s'agit précisément d'expliquer en quel sens le Père et le Fils sont un, par nature ou par grâce.

Parmi les Latins, Hilaire s'est le premier occupé de ce verset d'où les Ariens avaient tiré une objection contre l'unité physique du Père et du Fils. Lui-même a beaucoup de peine à répondre à cette difficulté.

96. Voir Augustin, C. Iulian. op. impl. 6, 33 : ML 45, 1587. — D'autres textes chez T. van Bavel, op. cit., 85-93. — On pourrait aussi référer à Eutroptus, De similitudine carnis peccati : MLS 1, 529-556 (= Morin), qui constitue tout un traité sur la question.

97. Léon, Ep. 31 : ST 4b, 39-43 : 15, 10 = ML 54, 792AB, cité en note 13. — Le texte ne parle pas explicitement de la naissance virginales. Mais l'expression de l'homme nouveau l'implique. — Voir, Ep. 59 : ST 15b, 96-105 : 15, 44 : ML 54, 870AB : ... venit... carinem atque animam in visceribus virgini matris accipient, ut manens in forma Dei formam servi sibimet in similitudinem peccati carnis unitet... Talis enim erat omnium a primis ducta genitoribus causa mortalium, ut original peccato transundit per posteros, nullus poenam damnationis evaderet, nisi Verbum caro ficeret et habitaret in nobis, in ea silicet natura quae nostri et sanguinis esse et generis ». — La dernière expression est équivalente à la consubstantialité avec nous. — Voir en outre, Serm. 62, 2 : ML 54, 351A ; Serm. 77, 2 : ML 54, 412C.

98. Voir à titre d'exemple Athanase, Or. c. Arian. 3, 17-21 : MG 26, 357A-367C. — Ce texte semble être une source de l'exégèse latine. En tout cas, il contient plusieurs éléments que celle-ci a repris : les textes bibliques : Jn 10, 30 ; 14, 10 ; Act 4, 32, et la distinction entre φύσις et διάθεσυς.
Il s’efforce de prouver que l’unité des chrétiens, fondée dans le baptême et l’eucharistie, est elle aussi de nature, si bien qu’on ne peut en tirer aucune objection contre l’unité physique en Dieu.

Ambroise propose une solution plus simple à la difficulté avancée par les Ariens, en distinguant nettement l’unité selon la grâce et l’unité selon la substance. Il concède que l’union entre les hommes est une unité de dévotion et de foi. Mais il conteste qu’en se référant à l’unité « per conjunctionem » des hommes, on puisse exclure de Dieu l’unité « per naturam ». D’ailleurs, il n’omet pas de souligner qu’entre les hommes aussi il existe une unité naturelle qui provient d’une nature commune.

Avec sa précision habituelle, Augustin, dans le De Trinitate, reprend ce thème. Après avoir dit que le Père et le Fils sont un d’une façon toute

particulière, voire dans l'égalité consubstantielle de la même nature, et
que les hommes seront un jour égaux par nature aux anges, il oppose
d’une double manière l’unité des hommes dans le Christ et l’unité en
Dieu. Le Père et le Fils sont un à la fois par l’égalité de la nature et par
la volonté. De même, les hommes, qui ont le Fils pour médiateur entre
Dieu et eux, sont un, non seulement parce qu’ils sont de même nature,
mais aussi par la communion d’un même amour\textsuperscript{101}. Sans parler explicitement d’une consubstantialité du Christ avec les hommes, Augustin
en exprime ici l’idée.

d. Des formules quasi équivalentes

Tout ce qui précède bien considéré, on ne s’étonne pas que les auteurs
latins, surtout Hilaire, Ambroise et Augustin, tout en ignorant la formule
antithétique de la double consubstantialité, aient failli la prononcer\textsuperscript{102}. Des formules presque équivalentes se rencontrent dans leurs écrits. Ainsi Hilaire oppose-t-il dans le Christ l’homme né selon la loi
de notre nature et de la même espèce que nous à l’être de sa propre nature
qui est Dieu\textsuperscript{103}. De même, nous lisons dans le De fide d’Ambroise que,
selon la génération divine, le Christ est la puissance de Dieu, et que selon
l’assomption de la chair, par contre, il est de la même substance que tous
les hommes\textsuperscript{104}. Augustin, à son tour, connaît non seulement des expressions

\textsuperscript{101} Augustin, Trin. 4, 9, 12 : B Aug 15, 370 : « ut quemadmodum Pater et
Filius, non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt :
ita et il inter quos et Deum mediator est Filius, non tantum per id quod eiusdem
naturae sunt, sed etiam per eaundem dilectionem societatem unum sint. » — Voir en
outre, Trin. 6, 3, 4 : B Aug 15, 248 ; C. Maximin. II, 22, 1 : M L 42, 793.

\textsuperscript{102} Il ne faut pas oublier que le mot de consubstantialis ne dit pas si fréquentem.

\textsuperscript{103} Hilaire, Trin. 9, 7 : M L 10, 285B-286A : « Nostri igitur causa haec omnia
Iesus Christus manens et corporis nostri homo natus secundum consuetudinem
naturae nostre locutus est, non tamen amittens naturae suae esse quod Deus est. »
— Dans le contexte, l’auteur explique la soi-disant règle canonique selon laquelle
on distingue les attributs de Jésus. Notons aussi que le texte se retrouve chez Léon,
Testimonia : ST 9, 36, note 1 = M L 54, 1177B. — A ajouter Trin. 11, 16 : M L 10,
409C : « Ipsa autem universitatis nostrae in se continens ex carnis assumptione
naturam, erat quod nos sumus, neque amiserat esse quod mauserat, habens ex nati-
vitate tunc, et ex constitutione nunc Deum Patrem » (explication de Jn 20, 17).

\textsuperscript{104} Ambroise, De fide, IV, 3 (39) 30-34 : CSEL 78, 167 : « ...ut sit christus quidem
secundum generationem divinam 'dei virtus', secundum adsumptionem autem
carnis unius cum omnibus in carne substantiae, salva tamen incarnationis suae
gloriae, quia veritatem susceptit, non imaginem carnis. » — Dans le contexte il
est question de 1 Cor 11, 3 : « Omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris
vir, caput Christi Deus. » Cela veut dire, il s’agit d’expliquer la différence entre
le rapport d’homme-femme et celui de Christ-Dieu. Notons qu’Ambroise suppose
la consubstantialité de l’homme et de la femme : « unius naturae in carne ». À ce
propos, il convient de se référer à Ambroasister, In Eph. 5, 24 ; M L 17 (1879) 420C =
CSEL 8r, 3, 1178, où il est dit que l’homme et la femme sont consubstantiels,
tandis que le Christ et l’Eglise ne le sont pas ; puisque l’Eglise ne participe que
nomine, non in natura, au Christ. Il est manifeste, cependant, qu’ici Christus désigne
très fortes à propos de la « consubstantialité avec nous »105, mais il parle aussi, au moins implicitement, de la double consubstantialité. Ainsi souligne-t-il dans le De vera religione que la Sagesse elle-même, le Fils unique, consubstantiel et coéternel au Père, a daigné assumer l'homme tout entier et est apparu comme un homme véritable, parce qu'il devait assumer la nature même qui était à sauver106. Plus significatif encore est un passage du Contra Maximum qui reflète la position antiarienne d'Augustin. En expliquant le Ps 109, 3, à savoir la génération ineffable en Dieu, Augustin oppose les deux générations, en précisant que les substances de celui qui est né et de ceux desquels il est né ne sont pas différentes. S'il est juste de distinguer entre la substance de Dieu-Père et celle de la mère humaine, il ne convient plus de distinguer ni la substance du Père et du Fils, ni celle du fils-homme et de la mère humaine107.

la divinité. — Voir aussi De fide, I, 2 (18) 44-49 : CSEL 78, 108 : ...si omnes homines quantum ad naturam pertinet, unius substantiae sumus, quanto magis pater et filius divinitate unum sunt, ubi nec substantiae nec voluntatis ulla est differentia. — En outre, De fide, V, 3 (42) : CSEL 78, 2328.


106. AUGUSTIN, De vera religione, 16, 30 : BAug 8, 622s : « nullo modo beneficientius consuluit generi humano, quum cum ipsa Sapientia Dei, id est, unicus filius consubstantialis Patri et coeternus, totum hominem suscipere dignatus est... sed hominibus in vero homine apparauit : nam ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda. »

107. AUGUSTIN, C. Maximin. I, 7 : ML 42, 749 : « Illa ineffabilis generatio etiam si ex utero Patris accipitur, hoc significatum est, quia de se ipso, hoc est, de substantia sua Deus Deum genuit, sicut ex utero materi quando natus est, homo hominem genit : ut intelligeremus in utraque generatione non diversa elus qui est natus et eorum de qui estus est natus esse substantiae. Diversa quidem substantia est Deus Pater et homo mater : non quidem diversa substantia est Deus Pater et Deus Filius, sicut non est diversa substantia, homo mater et homo filius. » — Ce texte prend une signification encore plus grande, si nous le comparons avec les passages du même écrit dans lesquels Augustin définit ce qu'il entend par consubstantialité, à savoir, l'égalité de la substance, fondée sur la génération. Voir, II, 10, 2 : ML 42, 765 : « La consubstantialité des trois personnes dépossédée l'unanimité dans la volonté ; II, 12, 7 : ML 42, 767 : connexion entre génération et participation à la même substance ; de même, II, 14, 28 : ML 42, 771s ; II, 15, 2 : ML 42, 779 :
Avec cette formule négative, Augustin est donc très proche de la formule explicite de la double consubstantialité du Christ. On comprend alors que Vincent de Lérins, une fois suggérée la formule positive, pouvait facilement l’illustrer avec des textes d’Augustin.

**Conclusion**

Opposant expressément le « consubstantiel avec le Père » au « consubstantiel avec la mère », Léon, du moins dans ses lettres, s’est référé à une position doctrinale dont Flavien de Constantinople avait accusé Eutychès. Comme on accusait celui-ci de soutenir que la chair du Christ était consubstantielle au Verbe, il mit en relief que le Fils n’est pas seulement consubstantiel à son Père, mais aussi à sa mère. Toutefois il est presque certain que Léon a connu cette thématique avant la controverse eutychienne. En tout cas, la formule antithétique de la double consubstantialité se rencontre depuis 430 en Occident.


Pour saisir encore mieux la portée de cette formule, il faut aussi tenir compte de quelques généralités de l’histoire du Όμοοσιος. Ce terme est loin d’être utilisé seulement en doctrine trinitaire. Appartenant à une tradition anthropologique, de provenance surtout stoïcienne, il s’applique plus aisément aux rapports entre les hommes, entre les hommes et Dieu ou le Christ, qu’aux rapports des personnes divines entre elles. Il désigne en effet une communion qui résulte d’une origine naturelle et qui comporte à la fois une inclusion et une ressemblance, soit quant à la substance, soit quant aux propriétés naturelles. En un mot, au lieu de faire remonter le « consubstantiel » trinitaire aux doctrines gnostiques sur les émanations des éons, il vaut mieux le replacer dans l’ensemble de l’anthropologie hellénistique.

Ce contexte plus ample nous explique d’abord pourquoi les Latins, qui avant 430 avaient ignoré la formule antithétique de la double consubstantialité du Christ, n’eutre aucune difficulté à l’insérer dans leur tradition christologique. S’appuyant sur la même anthropologie et pro-

fessant la même doctrine sur les deux générations du Christ telle qu'elle s'était développée à l'issue de la controverse arienne, ils se trouvaient tout disposés à l'usage de cette formule. Ils ont même failli l'élaborer eux-mêmes, pourrait-on dire.

Considérant ensuite avec attention tout le contexte historique, nous ne sommes pas non plus surpris qu'on ait pu mettre en antithèse symétrique le consubstantiel divin et le consubstantiel humain. N'ayant pas l'intention d'exprimer par le terme διοούσιος l'unité numérique en Dieu, mais n'entendant sous ce terme qu'une identité spécifique qui résulte d'une origine naturelle, les théologiens grecs et à leur suite les auteurs latins ne sentaient pas de difficulté à l'appliquer dans le même sens soit à l'unité du Père et du Fils, soit à l'unité du Christ et des hommes. Par là en effet, ils ne voulaient qu'affirmer que par nature le Christ est Dieu aussi bien qu'il est homme par nature.

Il ne fait pas de doute cependant qu'en recourant à la catégorie anthropologique de « consubstantiel », les théologiens chrétiens ont donné une forme plus technique à l'affirmation traditionnelle que « le même est Fils de Dieu et fils de l'homme », thème encore tout proche des données néotestamentaires. Toutefois, on ne prétendra pas qu'ils aient trahi la tradition apostolique telle qu'elle se rencontre par exemple au début de la lettre aux Romains (Rm. 1, 38). Puisque par leur explicitation anthropologique ils n'ont fait qu'exprimer à leur manière que Dieu s'est fait solidaire des hommes dans le Christ. De fait, qui croit que le Fils est consubstantiel au Père, reconnaît que Dieu et le Christ sont tellement un que tout ce que le Christ fait en ce monde n'est qu'une action salutaire de Dieu lui-même. Et qui croit que le Christ est consubstantiel à sa mère, et partant à tous les hommes, est persuadé qu'en lui et à travers lui tout le genre humain accepte la grâce de Dieu.

D'ailleurs, il va de soi que cette formule est loin de rendre tout le mystère du Christ. Elle ne manque pas seulement de préciser quelle est la différence entre le rapport du Christ et de Dieu et celui du Christ et des hommes ; mais elle laisse aussi ouverte la question de savoir comment un seul est à la fois solidaire avec Dieu et les hommes. D'autre part, elle exprime, ce qui est encore plus grave, d'une manière pour ainsi dire trop biologique cette double consubstantialité. Toutefois, en en insistant sur la réalité des rapports du Christ avec Dieu et les hommes, cette formule met en lumière le fait que nous devons notre salut à Dieu lui-même qui, dans le Christ, s'est fait notre frère.

Basile STUDER

Rome, Octobre 1971