

SOMMAIRE

Éditorial : Saint Nicolas de Flue

+CHARLES MOREROD, O.P. 117

À ANNE PERRIER

Où le chant passerait comme l'eau entre les doigts

Ich habe genug – J'ai tout

TEXTES CHOISIS PAR MICHEL CAGIN, O.S.B. 121

Une parole précise et rare

SYLVAIN GUENA 136

La dignité d'être substance :

personne, subsistence et nature

GILLES EMERY, O.P. 143

La relation entre l'eucharistie et le mariage, et ses

implications pour l'interprétation d'Amoris Laetitia

JOSÉ GRANADOS 165

Le mode d'union du Verbe incarné selon saint Thomas

d'Aquin. De l'Écrit sur les Sentences à la question disputée

De l'union du Verbe incarné : continuité et évolution

MARIE DE L'ASSOMPTION, O.P. 183

Ce que la pornographie nous cache

FABRICE HADJADJ 219

Notes et lectures

Bibliographie : 231

YVES FLOUCAT, *Pour une métaphysique de l'être en son analogie.*

Heidegger et Thomas d'Aquin – THOMAS D'AQUIN, *Penser le politique.*

On fête cette année le 600^e anniversaire de la naissance de S. Nicolas de Flue (1417-1487), patron de la Suisse. Si la sainteté n'est jamais banale, la sienne est particulièrement originale. Soldat, juge, politicien, père de dix enfants, il quitte sa famille (lorsque les aînés peuvent la prendre en charge, et avec l'accord de son épouse) et devient ermite. Pendant les 19 dernières années de sa vie, il ne mange que l'eucharistie.

Comment en parler mieux dans notre revue qu'avec quelques textes du livre que notre fondateur a consacré à ce saint?¹

Bruder Klaus – comme on l'appelait – avait douloureusement observé le comportement scandaleux de certains prêtres. Il continuait pourtant à croire à la beauté de leur ministère: « Il ne confond pas entre elles les grandeurs de hiérarchie et les grandeurs de sainteté: 'Plus que tous les hommes, j'aimais et j'honorais la race royale et sacerdotale, je veux dire les prêtres, tellement que, chaque fois que je voyais un prêtre, il me semblait voir un ange de Dieu'. Mais combien son cœur a-t-il dû saigner au spectacle de certains divorces entre ces deux ordres de grandeurs! A tant de maux on ne pouvait opposer qu'un remède. Seules les plaies du Christ peuvent guérir les plaies du monde » (22-23). Sa foi et son humilité ne l'empêchaient toutefois pas de pouvoir relever directement certains problèmes, comme lorsqu'un Père Abbé a voulu le prendre en défaut: « [L'Abbé] lui demanda: 'Alors, tu es l'homme qui se vante de n'avoir pas mangé depuis plusieurs années?' L'ermite répondit: 'Bon Père, je n'ai jamais dit, et je ne dis pas, que je ne mange pas.' Avec une visible intention d'impatisser le doux ermite, l'abbé changea de sujet et demanda: 'Qu'est-ce que l'avarice?' Alors, l'ermite répondit: (...) 'Les stigmates de l'avarice sont marqués sur ton front, ils ont leur racine dans ton cœur et ils sont manifestés pour ta confusion' » (122).

Son jeûne a bien sûr suscité le doute. Les autorités civiles et ecclésiastiques l'ont surveillé, et l'évêque auxiliaire de Constance l'a forcé à manger. Jurnet

1. Charles JURNET, *Saint Nicolas de Flue*, Troisième édition, Baconnière-Seuil, Neuchâtel-Paris, 1966 (la première édition date de 1947, année de la canonisation). Je citerai les pages de cette troisième édition. En 1942, pendant la Seconde Guerre mondiale, l'abbé Jurnet avait déjà publié une *Petite biographie de Nicolas de Flue*, dans la collection des Cahiers du Rhône, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel.

en déduit la véracité du jeûne: « Le jeûne absolu de frère Nicolas est-il attesté historiquement? Les témoignages sont-ils suffisants? (...) On peut encore trouver insuffisant, avec le 'promoteur de la foi', le témoignage des gardes postés autour du Ranft, pendant un mois, par le gouvernement de l'Obwald. (...) Mais le fait qui me paraît, à moi-même, décisif, c'est – vu tout ce que nous savons d'ailleurs sur Nicolas, sur sa droiture absolue et sur son équilibre mental – la difficulté inouïe qu'il eut à avaler les trois bouchées de pain et la gorgée de vin que lui présenta le coadjuteur de l'évêque de Constance. Je crois donc au jeûne absolu de Nicolas de Flue » (150). Toutefois, ce n'est pas son trait le plus capital: « Le fait qu'il n'ait absolument rien pris pendant vingt ans, si étrange qu'il soit, n'a pour nous qu'une importance secondaire. Nous n'aimerions pas moins notre frère Klaus, quand nous saurions qu'il s'était simplement assujéti à un jeûne très sévère. (...) Saint François d'Assise, saint Thomas d'Aquin, saint Jean de la Croix, qui ont eu envie l'un d'un gâteau, l'autre de harengs frais, le troisième d'une botte d'asperges, n'en sont pas moins aimables. Mais là n'est pas la question » (149-150). En outre, le jeûne est une manifestation indirecte de ce qui pour lui était clairement le plus important: la présence du Christ dans l'eucharistie.

Ce juge et politicien qui avait tout quitté est un conseiller écouté en matière politique. C'est vers lui que se tourneront les confédérés lorsque la perspective de l'entrée de Fribourg et Soleure dans la confédération met celle-ci au bord de la guerre civile. Il prodigue des conseils dont la sagesse demeure au-delà des circonstances immédiates, comme lorsqu'il dit à Constance (en vue de sa relation avec les confédérés, en 1482): « Mon conseil est que vous fassiez preuve de bienveillance dans cette affaire, car un bien en amène un autre. Si l'amitié ne parvient pas à régler le différend, alors c'est le droit qui sera meilleur » (81).

Journet traduit et commente les conseils de Nicolas aux Bernois (aussi en 1482): « L'obéissance est le plus grand honneur qu'il y ait au ciel et sur la terre. Appliquez-vous donc à vous obéir les uns aux autres. La sagesse est le plus aimable des trésors, parce qu'elle fait entreprendre bien toutes choses. La paix est toujours en Dieu, car Dieu est la paix. Et la paix ne peut être détruite, mais la discorde est détruite. Cherchez donc à garder la paix. » C'est-à-dire: la paix est plus forte que la guerre, car les sources de la paix sont plus hautes que celles de la guerre; et l'amour, à la fin, est plus fort que la haine » (84-85). Journet retourne ces conseils pour en laisser entrevoir la portée: « Il suffira de retourner ces trois axiomes pour obtenir les principes d'une autre politique: Mes amis, efforcez-vous divinement les uns contre les autres; ou: Ceux qui ont su le mieux agir en renards sont ceux qui ont le plus prospéré; ou: La

guerre est plus féconde que la paix, et la haine flambe mieux que l'amour. Politique chrétienne ou politique antichrétienne: choisissons » (85).

Si l'abbé Journet a publié ce livre sur Nicolas de Flue l'année de sa canonisation, c'est qu'il croit à l'importance de la sainteté dans la vie de l'Eglise: « Les saints nous sont adressés par Dieu comme autant de paroles de chair, dont chacune est débordante de sens. On ne peut les écouter sans y consentir, ni sans souhaiter d'être meilleur. On ne les utilise pas. Ce sont eux qui nous ravissent, et qui parfois mènent l'un ou l'autre d'entre nous jusqu'où il ne pensait pas » (93). D'où l'importance qu'il y a à avoir un saint proche, qui inspire ses « voisins » et en constitue le plus grand apport à l'Eglise et au monde: « [Les saints] nous convainquent concrètement que la perle de l'Evangile peut être possédée jusque chez nous, sous nos climats, par des hommes de notre langue, de notre race, de notre condition. (...) Les différences des temps, des peuples, des cultures ont pour fin cachée de préparer autant de vases différents, où la grâce du corps mystique du Christ pourra resplendir d'un éclat particulier: l'Eglise, la grande Eglise catholique, aurait-elle jamais eu son saint François sans l'Italie, sa Jeanne d'Arc sans la France, sa sainte Thérèse sans la Castille, son Thomas More sans l'Angleterre, et son starets des montagnes, Nicolas de Flue, sans la vieille Suisse germanique? » (193)

Pour illustrer l'apport du patron de la Suisse à l'Eglise, je conclus sur sa prière, que cite *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique* (§ 226) et qui est un des chants les plus connus des catholiques suisses alémaniques:

Mon Seigneur et mon Dieu, prends-moi tout ce qui m'éloigne de toi.
Mon Seigneur et mon Dieu, donne-moi tout ce qui me rapproche de toi.
Mon Seigneur et mon Dieu, détache-moi de moi-même pour me donner tout à toi.

+Charles MOREROD, OP

À ANNE PERRIER

*Où le chant passerait
comme l'eau entre les doigts*

Recevant à Lausanne, en 1971, le prix Rambert, donné par une société d'étudiants, pour son recueil Lettres perdues, Anne Perrier remarquait que son petit livre était placé sous le signe de ceux qu'elle appelait « les anges lumineux des rivières ».

« Je sais bien – confiait-elle alors – : on n'est pas plus démodé. Les anges, dans l'esprit des hommes d'aujourd'hui, est-ce autre chose qu'une espèce en voie de disparition – sinon depuis longtemps disparue ? Qui les a vus ? Qui peut prouver qu'ils existent ? Et pourtant le regard des contemplatifs, ou celui plus voilé des poètes continue à les apercevoir, sentinelles blanches, gardiens et témoins perpétuels, sur un monde de plus en plus matérialiste et déshonoré, de la réalité, de la royauté de l'esprit. Et celui qui, ne fût-ce qu'une seule fois et un bref instant, a été touché au passage de leurs 'ailes puissantes', celui-là demeure comme une terre brûlée. Pensant à cela, pensant aussi à l'ami qui a inspiré *Lettres perdues* et qui, tel Hölderlin, s'enfonçait peu à peu dans la nuit et dans le plus douloureux silence, je me demande : Que puis-je dire, que puis-je apporter ce soir de cette 'terre brûlée' qui n'a pour elle que quelques reflets d'étoiles ou l'écho de quelques chants d'oiseaux ? Et qui par ailleurs est encore si encombrée, si couverte de déchets, si loin de la limpide pauvreté d'un saint François d'Assise que tout ce qui vient d'elle lui apparaît d'une opacité insoutenable ? Tant il est vrai que, pour l'artisan de poésie, le produit de son travail n'est jamais le fruit pur dont il avait rêvé. Veux-je dire que le poète, en tant que tel, doit tendre à devenir un être désincarné, angélique et détaché de la terre ? Loin de moi cette pensée. Que serait la poésie si on la vidait de la richesse du monde, du poids sensible des créatures et des choses ? Plus rien qu'un corps sans vie. Non. Mais je pense, ou je rêve à une manière de 'posséder comme ne possédant pas', de prendre en acceptant de perdre aussitôt, je rêve à des gestes désappropriés, à une sorte de possession aux mains ouvertes où le chant passerait comme l'eau entre les doigts. »
(*Nova et Vetera*, 1972/1, p. 56)

Charles Journet avait écrit un jour à Anne Perrier à propos de Cristovam Pavia, le jeune poète portugais mort tragiquement à Lisbonne :

*« (Son) souvenir nous demeure si étrangement présent
sans doute parce qu'il nous arrive du passé après avoir passé par le monde des
Ange. »*

*Le souvenir d'Anne Perrier nous demeure, à nous aujourd'hui, si doucement
présent. Sa voix nous arrive désormais de l'autre côté des choses, « par les fentes de
l'éternité ». L'écho de voix amies se mêle parfois à la sienne¹.*

Toutes les choses de la terre
Il faudrait les aimer passagères
Et les porter au bout des doigts
Et les chanter à basse voix
Les garder les offrir
Tour à tour n'y tenir
Davantage qu'un jour les prendre
Tout à l'heure les rendre
Comme son billet de voyage
Et consentir à perdre leur visage

Pour un vitrail, 1955

*Oui, ce besoin d'autre chose que ce qu'on voit, et qui rend lumineuses les choses qu'on
voit.*

D'une lettre de Charles Journet à Anne Perrier

*... la poésie dans ses sources pures, avec cette justesse à laquelle Raïssa et Reverdy
attachaient tant de prix.*

Jacques Maritain à Anne Perrier, 12 novembre 1963

*Pour l'amour du Ciel n'écrivez jamais « une œuvre importante » ! Elle risquerait
de ressembler à celle du bon chanoine. Emily Dickinson n'a pas écrit d'« œuvre
importante ».*

D'une lettre de Charles Journet à Anne Perrier

1. Les poèmes qui suivent – choisis par Michel Cagin – ont été, pour la plupart, publiés pour la première fois dans *Nova et Vetera*. Des fragments de correspondances leur répondent. *Nova et Vetera* remercie Vincent et Pierre Hutter, la Fondation du cardinal Journet, le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Fabien Touchard.

Voici ma place
 Pour l'éternité
 Une chaise de paille basse
 Le silence et l'été
 Un mur que le ciel a fendu
 Comme une rue
 Et mon âme qui s'habitue
 À dire tu

Le Petit Pré, 1960

Je ne suis pas poète
 Dans une chambre j'attendrais
 Tous les mots en habits de fête?
 Les jeux sont faits
 Au bord de la rivière
 J'habite avec les cailloux blonds
 Sur l'eau seule j'écris ton nom
 Lumière

Le Petit Pré, 1960

Le soir venu
 Je m'arrêterai sous les arbres
 Je plongerai
 Mon visage dans la fontaine
 Je le sais
 Qui me contredira?
 La joie
 Parle plus haut
 Que tous les philosophes

Nova et Vetera, 1962

L'oiseau qui va mourir
 Est seul
 Personne
 Pour étendre ses ailes
 Au sommet du vent
 Personne pour lui dire
 Que la mort est royale

*

J'ai soif
 Les sources qui m'appellent
 Sont menteuses
 Ici
 Le dernier nom des choses
 Est mirage
 Seule me reste
 Cette lourde fleur jaune
 La solitude

Notre sœur la mort,
Le temps est mort, 1967

Je crois que votre poésie s'est vraiment trouvée elle-même. [...] Comment vous sentir seule avec un tel don, qui met en vous tout le mystère du monde et la pitié de Dieu? L'oiseau qui va mourir, est-ce que ce n'est pas vous qui lui dites que la mort est royale? Est-ce qu'il n'y a pas des âmes qui vous aiment tendrement, et dont le cœur voudrait tant alléger un peu le poids de cette lourde fleur jaune?

Jacques Maritain à Anne Perrier, 21 janvier 1965

Pauvreté mon unique
 Mes mains lentement te découvrent
 Sous la neige oblique
 Tu as le visage de l'amour
 Ah! c'était donc cela
 Tant de violence dans mon cœur
 Ce vent sauvage sur mes pas
 Et tous ces coups de poignante douceur
 Une voix dans la nuit me répète

Que la tendresse a faim
 Que la miséricorde est nue
 Et je viens
 Comme un fantôme une ombre perdue
 Dans les ombres muettes
 Qui suis-je pour t'aimer
 Ta lumière me tue
 Ta gloire me brise ta beauté
 Me déchire la vue
 Mais je viens au-devant
 De ton cœur mendiant
 Irai-je jamais plus loin
 Ô douloureuse infinitude
 Du rien
 Dans le temps qui s'éteint
 Le soleil noir de la solitude

...

Conduis-moi dans l'hiver
 Une dernière fois
 Ô le silence la joie
 Mer à mer
 Le monde se recoud
 Les routes disparues
 Plus rien que l'immense étendue
 De l'amour

Poème pour la pauvreté,
Le temps est mort, 1967

Vous nous prenez dans votre élan. C'est un poème d'un bout à l'autre, et vous avez su garder pour Dieu et pour vos amours les plus profondes ce silence intérieur que seule la poésie laisse intact.

Charles Journet à Anne Perrier, 5 novembre 1971

L'été n'est plus...
 Exsangue
 Le noir cassis dans l'air
 Tremble sans fin
 Ô temps brisé!
 Ô jour
 Pourquoi nommer la rose
 Puisqu'elle doit mourir

...

Si le monde entre mille épines
 Enferme son mystère
 Que m'importe!
 Mais dans cette lumière
 Et ce parfum perdus
 Mon cœur chancelle...
 J'ai entendu froisser le silence
 Ô rose trembles-tu
 De te savoir immortelle?
 De te savoir périssable?

...

Nuit lumineuse
 Je n'irai pas plus loin
 C'est ici que s'arrête la route
 C'est ici que je m'assiérai
 Que j'attendrai en paix
 Le temps de passer la rivière
 Rose toi-même tu ne peux
 Me conduire au-delà des eaux
 Restons ici
 En mourant tu fleuris toute la vallée
 Je me cache dans ta splendeur
 Aujourd'hui
 Que ton mystère me suffise

À la rose, 1970

Ce don que vous avez de nous porter avec une mystérieuse simplicité là où, dans ses hautes régions, l'âme abrite ses secrets.

Raïssa Maritain à Anne Perrier, 1^{er} février 1959

Nous vivons au milieu de merveilles invisibles, puisse l'invisible nous emporter dans son torrent.

Jacques Maritain à Anne Perrier, 30 avril 1963

Ô papillons de l'enfance
 Ne touchez pas à l'ombre des pétales
 Leur seule transparence
 Me sépare de l'ineffable
 Clarté
 Ne me conduisez pas
 Vers les fleuves de l'été
 Que faire de tout l'éclat
 De juillet
 Quand c'est la douce la
 Douce éternité
 Qui traverse le jour
 Quand c'est l'amour
 Pommiers pommiers et roses
 Ô simples cerisiers
 Quand c'est l'amour qui pose
 À la ronde son pied

Cantique du printemps,
Le temps est mort, 1967

Tout cela chante dans le cœur et dans l'âme. Ne me conduisez pas Vers les fleuves d'été..., cette strophe m'est spécialement précieuse.

Jacques Maritain à Anne Perrier, 25 juin 1966

Qu'on me laisse vieillir
 Sous l'amandier mûr
 L'automne est proche
 Le temps de voir partir
 Les hirondelles
 Et tout sera dit
 Le silence tombe
 En moi comme un fruit

Notre sœur la mort,
Le temps est mort, 1967

En guise d'hommage à votre poésie, qui se dépouille progressivement de tout ornement pour ne retenir que l'essentiel, le langage des quatre pièces se fait de plus en plus sobre, au fur et à mesure que le cycle avance, bien qu'il s'agisse là d'une manière très concise de résumer, en un peu plus de dix minutes de musique, ce qui est en réalité l'itinéraire de toute une vie.

Fabien Touchard, compositeur,
 à Anne Perrier, 5 octobre 2014²

Simplicité presque à l'antique et profonde spiritualité. Poésie faite de générosité et de simplicité à la fois. Conscience presque trop aiguë de la beauté du monde. Goûter les choses du monde « à la lisière de l'adieu ».

Fabien Touchard,
 notes sur la poésie d'Anne Perrier

Lentement
 Comme on forme une fleur
 Apprends-moi
 Les trois humbles voyelles
 Du oui

Notre sœur la mort,
Le temps est mort, 1967

2. Dans cette lettre, Fabien Touchard présente à Anne Perrier le cycle de quatre pièces pour mezzo-soprano, violoncelle et piano, qu'il a composées en 2014, pour les premières Rencontres des « Amitiés Charles Journet », sur cinq poèmes choisis à travers son œuvre – du *Petit pré* (1960) au *Joueur de flûte* (1994) – et qu'il a réunies sous le titre : « *Le silence tombe en moi comme un fruit* ».

*Ich habe genug*¹*J'ai tout*

*Ich habe genug,
 Ich habe den Heiland, das Hoffen der Frommen
 Auf meine begierigen Arme genommen,
 Ich habe genug!
 Ich habe ihn erblickt,
 Mein Glaube hat Jesum ans Herze gedrückt;
 Nun wünsch ich noch heute mit Freuden,
 Von hinnen zu scheiden*

*Ich habe genug!
 Mein Trost ist nur allein,
 dass Jesus mein und ich sein eigen möchte sein.
 Im Glauben halt ich ihn,
 da seh ich auch mit Simeon,
 die Freude jenes Lebens schon.
 Lasst uns mit diesem Name ziehn
 Ach! Möchte mich von meines Leibes Ketten
 der Herr erretten!
 Ach! Wäre doch mein Abschied hier,
 mit Freude sagt'ich, Welt zu dir:
 Ich habe genug!*

*Schlummert ein, ihr matten Augen,
 Fallet sanft und selig zu.
 Welt, ich bleibe nicht mehr hier,
 Hab ich doch kein Teil an dir,
 Dass der Seele könnte taugen.
 Hier muss ich das Elend bauen,
 Aber dort, dort werd ich schauen
 Süssen Frieden, stille Ruh.*

*J'ai tout,
 J'ai tenu le Sauveur, j'ai tenu dans mes bras avides
 Celui que le monde espère,
 J'ai tout!
 Je L'ai vu,
 J'ai cru et j'ai pressé Jésus contre mon cœur;
 Oh! qu'avec joie,
 Aujourd'hui même je voudrais mourir.*

*J'ai tout!
 Jésus est mien et je suis sien,
 De là tout mon repos.
 Je crois et il m'appartient,
 Lors avec Siméon,
 Déjà je suis heureux de la vie à venir.
 Avec cet homme, laissons-nous emmener!
 Que le Seigneur délivre
 Ces membres enchaînés!
 Ah! Si c'était l'heure de partir,
 Avec joie, ô monde, je te dirais:
 J'ai tout!*

*Fermez-vous, ô mes yeux fatigués,
 dormez d'un sommeil calme et bienheureux.
 Ô monde, je m'en vais,
 Il n'est plus rien en toi
 Qui séduise mon âme.
 Ici pour moi n'est que misère,
 Mais là-bas, là-bas je connaîtrai
 La douce paix, le tranquille repos.*

1. Texte de la Cantate BWV 82 de Jean-Sébastien Bach pour la fête de la Présentation. Poème d'un auteur inconnu, sur le Cantique de Siméon, traduit par Anne Perrier. Publié dans *Nova et Vetera*, 1959/1, p. 6-9.

*Mein Gott! Wann kommt das schöne Nun?
 Da ich im Frieden fahren werde,
 und in dem Sande kühler Erde,
 und dort bei dir im Schosse ruhn!
 Der Abschied ist gemacht,
 Welt! gute Nacht!*

*Ich freue mich auf meinem Tod,
 Ach! hätte er sich schon eingefunden!
 Da entkomm ich aller Not
 Die mich noch auf der Welt gebunden.*

Mon Dieu, quand viendra le beau maintenant?
 Que je m'en aille dans la paix,
 Que doucement je foule une terre nouvelle,
 Et que j'accoure, là-bas, dans tes bras!
 C'est l'heure de partir,
 Ô monde, adieu!

Que la mort m'est joyeuse,
 Ah! que ne l'ai-je déjà trouvée!
 Alors se brisera toute la peine
 qui dans ce monde encore m'enchaîne.

Une parole précise et rare

Si j'étais le berger
De mes pensées et de mes rêves obscurs
Je passerais le mur
Des nuits
J'irais conduire mon léger
Troupeau jusqu'à l'inaccessible source
Et nous boirions au long été
Perdu toute peur endormie à mes pieds
Chienne douce¹

Suivre Anne Perrier dans le chemin de ses paroles, pour s'émouvoir ensemble et rendre hommage. Marcher doucement, sans crainte. Aller à la rencontre des mots choisis, rêvés. Prendre la route des mots uniques : pas forcément difficiles, compliqués. Il y a une sagesse dans la simplicité : une profondeur, une Vertu. Les mots d'Anne Perrier ont le privilège rare de nous apaiser. Nulle démonstration, nulle angoisse. Mais une douce paix qui surmonte la souffrance et l'épreuve, la vie et la mort. C'est comme si tout le mal était transfiguré – jamais nié – mais désormais impuissant :

On m'a dit
Que les violettes de l'oubli
Sont la seule compagnie
Des morts
Y a-t-il un printemps ?
Moi je sais que la nuit
Vient d'abord
De quoi aurais-je peur
Depuis longtemps
L'ombre est ma demeure²

1. Anne PERRIER, *Le livre d'Ophélie*, in *Poésie 1960-1986*, L'Âge d'Homme, 1988 (réimpression en 1993), p. 171. Les autres extraits cités dans l'article renvoient toujours à cet ouvrage.

2. Anne PERRIER, *Le temps est mort*, p. 68.

Le monde d'Anne Perrier est un monde de paix car l'Amour est en son centre, en son cœur. Cet Amour absolu se laisse approcher partout, deviner sans crainte :

C'est tout petit qu'il faut entrer dans mon royaume
Seule une tête d'enfant
Peut trouver place entre mes paumes
Je ne veux pas qu'on soit grand
Ni qu'on pèse trop lourd
Sur mes genoux de lumière
Que cherchez-vous ailleurs ? Je suis la mère
Du pur amour³

Un Amour invisible – un Aimant infini – duquel se dégage une confiance, un chemin de liberté où la vie appelle la Vie :

Je suis l'enfant des rivières lentes
Et des demi-jours
Conduisez-moi je suis l'amante
D'un unique amour
Trop fière pour pleurer trop faible
Pour cacher mes larmes je vais
Sans savoir si je suis partie
Et si viendra le jour que je mendie⁴

Cet Unique Amour a saisi Anne Perrier fortement, l'a conduite à réfléchir sur elle et les autres, à désirer l'étreinte totale – de tout son être – sans toujours nommer l'Être, par respect pour son infinitude – mais en le murmurant à l'oreille, en le susurrant, en le devinant, en se plaçant dans la situation du « tout-petit », du « presque rien », comme une feuille d'arbre balancée par le vent, comme un petit enfant :

3. Anne PERRIER, *Le petit pré*, IX, p. 22.

4. *Ibid.*, XV, p. 25.

Je chante le très pauvre le très doux amour
 Qui m'a rompu le cœur
 Écoutez la fontaine en pleurs
 À la tombée du jour
 Peut-être que la nuit va réveiller
 Celui dont on n'a pas voulu
 Et qui mourut
 Cent mille fois martyrisé
 Si vous le rencontrez
 Dans les yeux d'un enfant perdu
 Vous comprendrez
 Pourquoi mon chant s'est tu²¹⁵

Un Amour parfois silence, comme derrière une porte – un seuil que l'on n'ose franchir, à la manière de tant de poètes :

Les yeux fermés, parle de l'intérieur.
 Trouve des mots
 qui soient des portes
 derrière lesquelles
 on écoute la mer raconter une histoire,
 de ces portes qu'on pousse
 au-dedans de soi.
 À l'indicible source
 puise des mots infusés de printemps
 dédiés
 à ce qu'il y a de plus frais
 en chacun.
 Garde la page inapaisée²¹⁶

Une solitude aussi. En son unicité chacun contemple, vit, regarde autour de soi, avance seul, le cœur en attente :

Alors
 je prie le ciel
 Que nul ne me regarde
 Si ce n'est au travers d'un verre d'illusion
 Retenant seulement
 sur l'écran glacé d'un horizon qui boude
 ce fin profil de fil de fer amer
 si délicatement délavé
 par l'eau qui coule
 les larmes de rosée
 les gouttes de soleil
 les embruns de la mer⁷

Le cœur attend car il devine les traces d'une réponse dans les harmonies du monde, dans les beautés cachées du vivant – de ses multiples variations, de ses éclats fugaces, de l'œil qui soudain aperçoit l'indicible, du détail qui résonne fortement dans une âme. Mais aussi du poids de la fêlure, de l'émotion d'une richesse de vulnérabilité. L'amour passé, éloigné et la souvenance qui étreint le cœur :

Je vis pour ce qui n'a pas de poids
 De couleur ni de prix
 L'insensible douceur
 De tes mains
 Ton visage aux chemins
 Interdits
 Ton silence qui me détruit
 Le cœur
 Ta lumière comme un bandeau
 Sur les yeux
 Eux disent que c'est folie
 Moi je dis que c'est l'amour
 Ainsi soit-il⁸

Le cœur cherche aussi, et parfois ne trouve plus ce qui semble à portée de tous. L'amour tant désiré s'éloigne de nos yeux. Nos blessures nous emprisonnent :

5. *Ibid.*, XLV, p. 48.

6. Gilles BAUDRY, *Nulle autre lampe que la voix*, Rougerie, 2006, p. 9.

7. Pierre REVERDY, *Sable mouvant*, N.R.F., Gallimard, p. 74.

8. Anne PERRIER, *Le temps est mort*, p. 54.

Sanglot poignant de Marie Noël :

Béni sois-tu, Seigneur, pour ma prime faiblesse,
Pour le mal de mon corps
Qui referma sur moi d'un verrou qui me blesse
Les portes du dehors...
En lui fut mon long cloître aux chapelles profondes
Où j'ai brûlé pour toi mon cierge seul au monde.

Béni sois-tu, Seigneur, pour le pauvre visage
Qui me fit peu d'honneur
Et n'osa point de ses yeux humbles au passage
Arrêter le bonheur...
S'il avait été beau, s'il m'avait porté joie,
Serais-tu venu, toi, m'aimer sans qu'on te voie ?⁹

Quête de joie de Patrice de la Tour du Pin :

Voici venir la grande extase des réveils,
Et vous marchez parmi les fleurs printanières,
Heureuse et cueillant des monceaux de primevères
Pour les jeter à pleines mains dans le soleil.

Ne tremblez pas ; je veux effleurer vos cheveux,
Les sentir et ne plus les sentir qu'en pensée,
Et puis les ressentir encore à la nausée,
Et puis garder le long des jours tout leur parfum...¹⁰

Inquiétude de Max Jacob :

Si je suis trop lourd pour aller vers
Dieu, brancardiers, portez-moi.
Et si vous n'aviez pas de civières
Faites-en une de mes souffrances tressées¹¹

Prière des profondeurs de Raïssa Maritain :

Le Seigneur m'a fait entrer dans son repos
Il a fixé mon cœur comme avec une lance
Il a plongé son regard tout au fond
Là où naissent les fleuves de la Grâce
Là où son règne arrive où son amour s'implante

Lui qui sépare l'âme de l'esprit
Il demande mon vouloir et ma vie
Il veut ma destruction et ma mort

Ainsi entre la mort et la vie
Gardée dans la paix par Lui
Je goûte la divine amertume
De mourir et de vivre¹²

Anne nous mène vers l'Inconnu, l'Ineffable Amour par des chemins de poésie, par des rencontres de mots qui nous parlent à l'âme. Elle éveille en nous la grande nostalgie immanente à la vie. Elle nous invite au respect du monde et à l'appel du divin. Bien sûr elle ne résout pas, mais elle exprime cette éternelle contradiction. Béni soit le poète :

La seule tristesse
C'est de savoir que les jours s'ouvriront

9. Marie NOËL, *L'œuvre poétique*, « Cantique du Soir », Stock, p. 472.

10. Patrice DE LA TOUR DU PIN, *Une Somme de Poésie*, Cinquième Livre, « La quête de joie », N.R.F., Gallimard, 1946, p. 307.

11. Poème de Max Jacob cité dans Pierre ANDREU, *Vie et mort de Max Jacob*, La Table Ronde, 1982, p. 298.

12. Raïssa MARITAIN, *Poèmes et Essais, Au Creux du Rocher*, « Ecce in Pace », ŒC, Vol. XV, p. 620.

Comme des lys au fond du temps
 Que l'amour dans le cœur de l'homme
 Continuera de déployer
 Ses roseraies
 Que la beauté comme naguère
 Embaumera les pas du voyageur
 Et que sous tant de fleurs
 J'aurai les yeux remplis de terre¹³

Sylvain GUÉNA
 février/mars 2017

La dignité d'être substance : personne, subsistence et nature

Dans ses Questions disputées *De potentia*, rédigées en 1265-1266 (juste avant la *Somme de théologie*), saint Thomas d'Aquin pose la question : « peut-il y avoir [une] personne en Dieu ? » (*utrum in Deo possit esse persona*)¹. Voici sa réponse :

Il faut affirmer que « personne » (*persona*), comme on l'a dit, signifie une certaine nature avec un certain mode d'exister (*significat quandam naturam cum quodam modo existendi*). Or la nature que la personne inclut dans sa signification est la plus digne (*dignissima*) de toutes les natures, à savoir la nature intellectuelle selon son genre. Semblablement, le mode d'exister que « personne » signifie est aussi le plus digne (*dignissimus*), à savoir que quelque chose soit existant par soi (*ut scilicet aliquid sit per se existens*). Donc, puisque tout ce qui est le plus digne (*dignissimum*) dans les créatures doit être attribué à Dieu, le nom « personne » peut être convenablement attribué à Dieu, et cela comme les autres noms qui sont dits proprement de Dieu².

Cette brève réponse souligne trois fois la dignité de la personne au mode superlatif : « la plus digne », « le plus digne » (*dignissimum*). La dignité qui caractérise la personne s'y trouve envisagée selon la signification commune du nom « personne », c'est-à-dire la signification qui s'applique par analogie aux hommes, aux anges et aux trois personnes divines. Cette dignité ne repose pas sur un seul mais sur *deux* éléments ou traits constitutifs.

Le premier élément est la « nature intellectuelle ». Par cette expression, saint Thomas n'entend pas l'acte de connaître, mais l'*essence* des êtres doués de connaissance intellectuelle et, par suite, de volonté (ce qui implique le libre arbitre et la capacité d'accomplir des actes libres, sous l'aspect où ces facultés et cette capacité appartiennent à la nature). L'accent se trouve placé sur la nature elle-même³, impliquant certes les puissances ou facultés d'intelligence

1. Cet article est la version révisée et augmentée d'une étude ayant paru en anglais dans l'édition américaine de *Nova et Vetera* : « The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature », *Nova et Vetera* 9 (2011) 991-1001.

2. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, resp. Ce passage ne constitue pas l'introduction de la réponse de saint Thomas, mais il s'agit du *respondeo* en son entier.

3. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 2, a. 2, resp. : « "Personne" (*persona*) signifie autre chose que "nature" (*natura*). En effet, la nature signifie l'essence de l'espèce (*essentiam speciei*), que signifie la définition ».

13. Anne PERRIER, *La voie nomade*, p. 219.

et de volonté *en tant que* ces dernières appartiennent à cette nature. L'intellect désigne bien une faculté (la faculté de connaissance intellectuelle, impliquant cette autre faculté qu'est la volonté en tant qu'« appétit intellectuel »), mais il caractérise tout d'abord une *nature*. Le second élément, ou le second trait constitutif, consiste en ce que saint Thomas appelle « un certain mode d'exister », c'est-à-dire être « existant par soi » (*per se existens*); il s'agit de la subsistence (*subsistentia*) qui est le mode d'exister des substances: exister non pas dans un autre mais en soi-même et par soi-même. Dans la *Somme de théologie*, notre auteur explique: « Selon que [la substance] existe par soi et non pas dans un autre (*per se existit et non in alio*), on l'appelle "subsistence" (*subsistentia*); en effet, nous disons que subsistent (*subsistere*) ces choses qui existent non pas dans un autre mais en soi (*quae non in alio sed in se existunt*) »⁴. Tels sont les deux traits qui fondent l'éminente dignité de la personne, à savoir la nature intellectuelle (prise au sens « générique » qui en permettra l'application analogue à Dieu, aux anges et aux hommes) et, à son fondement, la subsistence (la substance selon son mode spécial d'exister): « La personne signifie ce qui est le plus parfait (*perfectissimum*) dans toute la nature, c'est-à-dire le subsistant dans une nature rationnelle (*subsistens in rationali natura*) »⁵.

Dans ces explications, la dignité (la « plus grande » dignité) de la personne ne consiste pas en quelque chose que cette personne recevrait de l'extérieur, comme un honneur que l'on attribue à quelqu'un en vertu d'une noble action ou d'une fonction spéciale, ou que l'on reconnaît à un tel en raison de son rang social. Bien plutôt, cette dignité caractérise *intrinsèquement* la personne *comme telle*: « la dignité (*dignitas*) signifie la bonté d'un être en raison de lui-même (*propter seipsum*) »⁶. Une telle dignité n'est pas d'abord d'ordre moral mais d'ordre *métaphysique* (l'ordre métaphysique se trouvant au fondement de l'ordre moral).

La personne: conceptions modernes et tradition patristique

Cette compréhension métaphysique de la personne en termes de substance (subsistence) et de nature n'est plus guère répandue dans notre culture contemporaine. À vrai dire, elle est généralement écartée pour diverses raisons dont l'énoncé déborderait le cadre de cet exposé. Au XVII^e siècle, par exemple, John Locke a défini la personne (ou plus précisément ce que représente la personne)

en termes de réflexivité et de conscience de soi: « Nous devons considérer ce que représente la personne; c'est, je pense, un être intelligent pensant, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, le même être pensant en des temps et des lieux différents »⁷. Au XVIII^e siècle, dans un autre contexte intellectuel, Emmanuel Kant a réduit la substance soit à la chose inaccessible en elle-même, soit à un « schème de l'entendement » (*Schema des Verstandesbegriffs*)⁸ qui « n'est toujours en lui-même qu'un pur produit de l'imagination »⁹. Dès lors, la compréhension de la personne a donné lieu à diverses conceptions qui placent l'accent principal sur la subjectivité et la vie de l'esprit, soit en termes de pensée (la personne est un sujet qui pense et qui en a conscience), soit en termes de liberté et d'autonomie morale (la personne est ce qui peut librement disposer de soi-même et se donner une loi), soit en termes de relations (la personne se définit alors par son insertion dans un réseau de relations sociales, ou par sa relation à l'autre en tant qu'autre: la personne n'existe que vers autrui ou par autrui)¹⁰, soit en termes de capacité de former des projets, ou encore de capacité de jouir d'un bien, etc.¹¹

7. John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, George Routledge and Sons, London, 1894, p. 246 (à propos de l'« identité personnelle »: *personal identity*): « We must consider what "person" stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places » (Book II, Ch. XXVII, 9). Pour une discussion et d'autres textes, voir Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, t. 1: *Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2007, p. 101-120 et 357-359. Locke connaissait la définition de la personne en termes de substance ou de subsistence et il était également conscient des enjeux trinitaires de la question posée par la « personne »; voir John BARRESI, « On Earth As It Is in Heaven: Trinitarian Influences on Locke's Account of Personal Identity », *The Pluralist* 1 (2006) 110-128.

8. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 137-147/B 176-187), dans ID., *Werke in sechs Bänden*, Band 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, p. 187-194: « Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ». Traduction française: Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques I: Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris, 1980, p. 884-890: « Du schématisme des concepts purs de l'entendement ». Le schème de la substance est la représentation (*die Vorstellung*) du réel comme d'un substrat de la détermination empirique du temps en général, c'est-à-dire la représentation de ce qui demeure tandis que le reste change. Notons que Kant applique la même réduction à la notion de causalité. Tandis que, pour Thomas d'Aquin, Dieu manifeste sa sagesse et sa bonté en conférant aux créatures « la dignité d'être cause » (« dignitas causalitatis »: *ST I*, q. 22, a. 3, resp.; q. 23, a. 8, ad 2), Kant réduit la causalité au schématisme des purs concepts de l'entendement: le schème de la causalité consiste dans la succession du divers en tant qu'elle est soumise à une règle (*ibid.*).

9. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 140/B 179): « Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft » (p. 189; traduction française, p. 886).

10. Sur ce troisième aspect, on peut voir notre étude « Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 7-29.

11. Pour un aperçu et une discussion critique de ces conceptions, voir François-Xavier PUTALLAZ et Bernard N. SCHUMACHER (éd.), *L'humain et la personne*, Cerf, Paris, 2009.

4. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 2, resp.

5. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, resp.

6. THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 4, q1a 1, resp.

La notion de « personne » n'est pas une invention du christianisme : elle se trouve déjà dans la culture classique grecque et latine (avec diverses notes : sociale, morale, littéraire, théâtrale et juridique notamment). Mais la tradition chrétienne a offert une contribution décisive au développement de la compréhension de ce qu'est une « personne ». Au début du III^e siècle déjà, Tertullien fit un usage systématique du mot *persona*. Il déploya cet usage dans le contexte de la foi trinitaire pour rejeter le modalisme, c'est-à-dire la conception hétérodoxe considérant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que trois « modes » de manifestation du même Dieu unique, un Dieu qui serait en lui-même sans distinction. L'affirmation de « trois personnes divines » entend précisément affirmer, contre le modalisme, que la « disposition » tri-personnelle qui apparaît dans l'économie du salut existe d'abord dans la réalité même de Dieu. Parler de « personne », dès les premiers emplois trinitaires de ce mot, c'est signifier l'être sage et aimant qui existe réellement en lui-même, la réalité qui se trouve au fondement de la manifestation, à la racine de l'action intelligente et libre. Dire par exemple que le Fils de Dieu est une « personne », c'est affirmer qu'il possède en lui-même une existence ou subsistence propre et distincte, de telle sorte qu'il ne se confond ni avec le Père ni avec le Saint-Esprit. C'est un semblable propos qui, en Orient, a inspiré le développement de la notion d'« hypostase », en particulier chez Origène. Au terme de l'âge patristique, saint Jean Damascène (VIII^e siècle) a fourni une synthèse de la tradition chrétienne de langue grecque en expliquant que l'hypostase signifie « ce qui est et qui subsiste individuellement par soi »¹². En résumé : dans le contexte de la foi trinitaire et christologique, la personne-hypostase signifie une réalité distincte dotée d'une nature intellectuelle et d'un mode propre d'exister (la subsistence). Envisagée comme « substance », la personne se trouve définie premièrement par son existence en soi et par soi¹³.

La notion métaphysique de « personne »

Sur les bases que nous venons d'esquisser, la réflexion chrétienne a progressivement élaboré une notion de « personne » qui s'applique par analogie aux trois personnes divines (et donc au Christ qui est « un de la Trinité »), aux anges et aux hommes. Cette notion analogue reçut une expression remarquable dans la fameuse formule de Boèce, à la fin de l'Antiquité,

12. Saint JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica*, ch. 43, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1, éd. Bonifatius Kotter, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 108.

13. Voir Bernard MEUNIER (éd.), *La personne et le christianisme ancien*, Cerf, Paris, 2006.

c'est-à-dire à l'époque de la réception du dogme christologique du concile de Chalcedoine : la personne est « une substance individuée de nature raisonnable (*naturae rationalis individua substantia*) »¹⁴. Suivant l'interprétation qu'en donne saint Thomas d'Aquin, la personne se définit par l'intégration des trois éléments suivants : 1^o l'individu ; 2^o la substance ; 3^o la nature intellectuelle¹⁵.

1. L'*individu*, par définition, signifie ce qui est « indivis » en soi (« un » en soi-même) et distinct des autres (« un » par rapport aux autres). Parler d'« individu », c'est donc signifier le réel singulier dans son indivision et sa distinction. « L'individualité est une caractéristique de l'être réel, qui ressortit aux propriétés transcendantes de l'unité (*unitas*) et de l'unicité (*aliquid*) : *indivisum in se, divisum a quolibet alio* »¹⁶. Dans son explication de la définition de Boèce, saint Thomas précise que l'« individu » (*individuum*) est inclus dans la définition de la personne afin d'y désigner le « mode individuel d'être » (*individualem modum essendi*) »¹⁷. Autrement dit, dans l'interprétation de la définition de Boèce par saint Thomas, le terme « individuel » ou « individué » (*individua*) signifie le *mode incommunicable d'exister* du réel singulier.

2. L'individualité peut s'appliquer aux accidents mais c'est dans la substance qu'elle trouve sa suprême réalisation¹⁸. La substance, qui porte les accidents (les accidents existent dans la substance et par elle, et ils sont donc individués par la substance), signifie ce à quoi il appartient d'exister en soi et non pas dans un autre¹⁹. Dans la définition de la personne, le terme « substance » doit-il être pris au sens de « substance première » (« la nature ou essence comme subsistant

14. BOÈCE, *Contra Eutychen et Nestorium* 3, dans ID., *Opuscula sacra*, vol. 2, Texte latin de l'édition de Claude Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par Alain Galonnier, Peeters, Leuven, 2013, p. 304-305.

15. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, resp.

16. Philippe-Marie MARGELIDON et Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 217.

17. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 5. Voir aussi *ST I*, q. 29, a. 3, ad 4 : attribué à Dieu, en qui l'individuation ne peut pas avoir lieu par la matière (puisque Dieu est absolument immatériel), l'« individu » (*individuum*) désigne seulement l'incommunicabilité (*incommunicabilitas*), c'est-à-dire la singularité en ce qu'elle a d'irréductible. Cf. Lawrence DEWAN, « The Individual as a Mode of Being according to Thomas Aquinas », *The Thomist* 63 (1997) 403-424.

18. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, resp. : « Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuuntur per subiectum, quod est substantia : dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto ».

19. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 7, a. 3, ad 4 : « substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo » ; *ST III*, q. 77, a. 1, ad 2 : « competit habere esse non in subiecto ».

individuellement », c'est-à-dire l'étant concret à qui il appartient d'exister en soi et par soi) ou au sens de « substance seconde » (« la nature générique prise en soi, absolument », c'est-à-dire la substance selon le statut d'universel qu'elle possède dans l'esprit en tant qu'elle est intelligible)²⁰ ? Traitant cette question, saint Thomas précise que la distinction de la substance en « substance première » et « substance seconde » ne doit pas être comprise comme une distinction de genre et d'espèce²¹, mais bien plutôt comme une distinction « selon divers modes d'exister (*secundum diversos modos essendi*) » : il s'agit d'une distinction de ce qui est analogue²². Saint Thomas apporte alors cette importante explication : « De cette manière, la "personne" n'est pas contenue dans le genre de la substance comme une espèce mais comme déterminant un mode spécial d'exister (*ut specialem modum existendi determinans*) »²³. Ce mode spécial d'exister s'applique par analogie à Dieu, non pas que Dieu soit contenu dans le genre de la substance (Dieu est hors de tout genre !) mais en tant que Dieu est le principe du genre de la substance²⁴ et en tant qu'il possède en lui, sur un mode souverain et transcendant, les perfections de tous les genres²⁵. On pourrait dès lors concevoir que, dans la définition de la personne, le terme « substance » désigne la substance première. Cette réponse ne satisfait pourtant pas saint Thomas qui ajoute : « Il est préférable d'affirmer que la "substance" est prise communément en tant qu'elle se distingue en substance première et seconde ; et c'est par l'ajout de "individuée" (*individua*) que la substance est amenée à désigner la substance première »²⁶. Cette « substance première » est également signifiée par le nom « hypostase »²⁷.

Il convient d'apporter encore trois précisions concernant la « substance » dans la définition de la personne. Premièrement, lorsqu'on définit la personne au moyen de la notion de substance pour rendre compte de la foi trinitaire, on n'entend aucunement « définir Dieu » : tant le nom de personne que la définition

boécienne de la personne conviennent certes à Dieu, mais Dieu dépasse la signification du nom « personne »²⁸. Il faut appliquer ici la règle de l'analogie et des noms divins : quant à la *perfection signifiée* par le nom, ce dernier est attribué proprement à Dieu ; mais quant à son *mode de signifier*, le nom reste attaché au mode par lequel nous saisissons les perfections telles qu'elles existent dans les créatures, et par conséquent, sous ce second aspect (le mode de signifier), le nom ne s'applique pas proprement à Dieu et il laisse donc la réalité divine de la personne hors de notre compréhension²⁹. Deuxièmement, dans la définition de la personne divine, le nom « substance » ne signifie pas ce qui sous-tend les accidents (puisque'il n'y a pas d'accidents en Dieu) mais bien la subsistence, c'est-à-dire la substance en tant qu'elle existe en soi et par soi³⁰. Troisièmement, saint Thomas se trouve confronté à une objection reprenant la critique que, au XII^e siècle, Richard de Saint-Victor avait adressée à la définition de Boèce : la définition de la personne comme « substance individuelle de nature rationnelle » ne peut pas convenir pour rendre compte de la foi en *trois* personnes divines, puisque l'essence divine, qui est *unique*, est elle-même une « substance individuelle ». La réponse de saint Thomas réunit les notions de substance et d'individu : « Dans la définition de la personne, le terme "individu" est pris au sens de ce qui ne se prédique pas de plusieurs : et sous cet aspect l'essence divine n'est pas une "substance individuelle" selon la prédication, puisque l'essence est prédiquée de plusieurs personnes ; bien qu'elle soit réellement individuelle »³¹. L'enjeu est de taille : il s'agit, pour saint Thomas, d'offrir une définition *commune* de la personne qui puisse s'appliquer, par *analogie*, aux personnes divines, aux anges et aux hommes. Autrement dit, contre toute tentative d'isoler la personne divine face aux personnes angéliques et humaines (en définissant d'emblée la personne divine par une notion qui ne *peut* pas s'appliquer aux créatures), saint Thomas reçoit et interprète la définition de Boèce afin de disposer d'une notion qui permettra une approche unifiée en théologie trinitaire (et donc en christologie), en angélogie et en anthropologie. Avec profondeur et ténacité, saint Thomas s'est efforcé de fournir une approche qui permet d'offrir une vue unifiée de la personne en théologie.

20. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 6 : « Secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam ; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem ».

21. *Ibid.* : « Cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima ».

22. *Ibid.* : « Unde magis est divisio analogi quam generis ».

23. *Ibid.*

24. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, ad 3 : « Licet Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium » ; cf. q. 7, a. 3, ad 3.

25. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1. Voir plus bas la note 54.

26. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, ad 1.

27. *Ibid.*, resp. et ad 2.

28. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, ad 2.

29. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 3 et a. 5.

30. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 2, resp. ; a. 3, ad 4.

31. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 12 : « Individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus ; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem, cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem ».

Suivant ces explications, la « substance individuelle » signifie donc l'individu dont le « mode spécial d'exister » est de subsister. En tant que substance individuelle, la personne possède son être propre de manière complète, en soi et par soi, exerçant l'acte d'exister, pour ainsi dire, comme à son propre compte. La « substance individuelle » signifie ainsi le singulier qui existe ou subsiste en lui-même et par lui-même, suivant un mode propre, comme un tout complet, une « hypostase » qui exerce par soi l'acte d'exister. Ce qui rend compte de la personne n'est pas seulement l'essence, mais l'acte propre d'exister dans une essence qu'il faut maintenant préciser.

3. Le troisième trait constitutif de la personne réside dans la « nature raisonnable » (ou « nature rationnelle »), c'est-à-dire l'essence des étants doués d'intellect. Dans son interprétation, saint Thomas prend soin de noter que, dans cette expression, la « raison » ne se limite pas à son sens restreint impliquant le « discours » (qui ne convient pas à Dieu) mais doit être prise en un sens plus large selon lequel la raison désigne communément la nature intellectuelle (*communiter intellectualem naturam*)³². Nous rencontrons, ici encore, le souci de garantir la valeur *analogue* de la définition boécienne. Mais surtout, il est tout à fait remarquable que, lorsque saint Thomas traite la définition de la personne dans la question 29 de la *Prima Pars*, après avoir posé la « substance individuelle », il y présente le thème de la « nature rationnelle » par le biais de la *liberté d'agir*: « Mais c'est d'une manière encore plus spéciale et parfaite que le particulier et l'individu se trouvent dans les substances rationnelles, qui ont la maîtrise de leurs actes (*quae habent dominium sui actus*); elles ne sont pas seulement agies comme les autres mais elles agissent par elles-mêmes (*sed per se agunt*) »³³. D'une part, nous trouvons ici le thème de l'image de Dieu sous lequel saint Thomas placera toute l'étude de l'agir humain dans le prologue de la *Secunda Pars*, ce qui suspend de fait la théologie morale à la notion de personne: dans ce prologue, en effet, l'image de Dieu est explicitée par l'intellectualité, le libre arbitre et la maîtrise de l'agir³⁴. D'autre

part, cela montre clairement que la « nature raisonnable » inclut, comme une composante constitutive, la volonté et le libre arbitre: la volonté comme maîtresse de son inclination libre³⁵ et le libre arbitre comme pouvoir de choisir³⁶. L'agir par soi (la maîtrise de l'agir propre) manifeste ou fait découvrir l'identité personnelle des êtres doués d'intelligence: ceux-ci ne sont pas seulement poussés vers une fin, mais ils possèdent la capacité de se porter librement par eux-mêmes vers la fin saisie par l'intelligence. Telle est la détermination ultime qui fait de la substance intellectuelle une « personne »: une nature douée du pouvoir de connaître la vérité et de vouloir le bien – non seulement des biens particuliers mais le bien universel³⁷. La nature rationnelle est un principe d'être et d'agir. Et l'agir libre est la claire *manifestation* d'une nature rationnelle, en tant que l'agir suit l'être. Ainsi, dans les personnes, le mode d'agir (l'agir est une propriété de la nature) est proportionné d'une manière tout à fait spéciale au mode d'être (substance): tout comme la personne possède l'existence par soi, elle agit aussi par soi. En somme, la nature rationnelle se déploie et se fait connaître par la libre maîtrise de ses actes qui se fonde dans l'intellect; ces facultés (intellect et volonté) appartiennent à une *nature* qu'elles caractérisent intrinsèquement. C'est en vertu de sa *nature* que la personne possède la capacité de connaître, d'agir librement, d'entrer en relation avec autrui et avec Dieu, d'avoir conscience de soi, etc. En particulier, l'interpersonnalité est inscrite dans la nature même de la personne. Nous y reviendrons plus bas.

Selon cette approche, la personne n'est ni seulement un « être pensant », ni seulement un « être libre », mais une *substance*, c'est-à-dire un être qui existe par soi, dans une *nature* définie par l'intellectualité. Cela s'applique par analogie à Dieu, aux anges et aux hommes – à tous les êtres humains, y compris aux nouveau-nés qui ne sont pas encore à un stade de développement leur permettant de mettre en œuvre les facultés d'intelligence et de volonté qu'ils possèdent par nature, ainsi qu'aux personnes gravement handicapées qui ne peuvent pas ou ne peuvent plus exercer une activité intelligente et libre ni

32. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 3, ad 4.

33. *Ibid.*, a. 1, resp.

34. THOMAS D'AQUIN, *ST II*, prologue: « Comme le dit Jean Damascène, l'homme est dit être fait à l'image de Dieu (*homo factus ad imaginem Dei*) selon que par "image" on signifie qu'il est intellectuel, doué de libre arbitre et de pouvoir [d'agir] par soi (*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*). C'est pourquoi, après avoir traité de l'Exemplaire qui est Dieu et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, il reste à considérer son image, c'est-à-dire l'homme selon qu'il est le principe de ses œuvres comme possédant le libre arbitre et la maîtrise de son agir (*secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*). La proximité avec la définition de la personne en *ST I*, q. 29 est manifeste.

35. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 23, a. 1, resp.: « Dans une nature intellectuelle, en laquelle quelque chose est parfaitement reçu de façon immatérielle, se trouve la parfaite notion d'inclination libre: cette inclination libre constitue l'essence de la volonté (*quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit*) ».

36. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 83, a. 4, resp.: « Comme, du côté de l'appréhension intellectuelle, l'intellect se rapporte à la volonté, du côté de l'appétit intellectif la volonté se rapporte au libre arbitre, qui n'est rien d'autre que le pouvoir de choisir (*vis electiva*) ».

37. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 59, a. 1, resp. et ad 1; q. 64, a. 2, resp.

former des projets. C'est là précisément la dignité inamissible de la personne : « Puisque subsister dans une nature rationnelle est une grande dignité, on appelle donc "personne" tout individu de nature rationnelle »³⁸. Et saint Thomas ne manque pas de souligner l'éminence de la dignité qui revient à la personne divine : « Mais la dignité de la nature divine surpasse toute dignité, et ainsi le nom "personne" convient souverainement à Dieu »³⁹.

Cette notion métaphysique de la personne n'est pas première dans l'ordre de notre expérience d'être des « personnes ». Elle n'est pas spontanée mais nous la découvrons en réfléchissant sur le donné plus immédiat de notre expérience, c'est-à-dire sur les objets de nos actes et sur nos actes eux-mêmes, de manière à discerner ce qui se trouve au fondement de ces actes. À la racine de notre agir libre et de la conscience que nous avons de nous-mêmes, nous découvrons un être qui se tient lui-même dans l'existence, c'est-à-dire la réalité profonde qui est le principe radical de l'agir libre, de l'ouverture à autrui et de la conscience de soi. Une telle notion métaphysique de la personne montre également que si nous sommes ouverts au réel, ce n'est pas seulement en vertu de telle ou telle circonstance, mais par notre nature, par ce que nous sommes.

L'approche métaphysique de la personne n'exclut pas les traits psychologiques, moraux et relationnels de la personne, ni l'importance de l'action. Elle permet plutôt d'intégrer ces aspects et *garantit leur fondement*. On peut l'observer par exemple dans l'enseignement du troisième concile de Constantinople (en 680-681). Dans le prolongement de Chalcédoine (en 451), ce concile a rappelé l'unité de la personne du Christ (le Christ Jésus est une seule et même hypostase ou personne) en prêtant une attention spéciale à la pleine intégrité de sa nature humaine, cette nature humaine consistant en « une âme rationnelle et un corps (*psuchè logikè kai sôma*) », suivant la définition de Chalcédoine. Le document par lequel le troisième concile de Constantinople adressa ses résultats à l'empereur explique que, puisque le Christ a assumé une véritable nature humaine, il exerce une véritable activité (*energeia*) humaine. Ce document poursuit : « Or rien d'autre ne constitue la perfection de la substance humaine (*anthrôpinè ousia*) que la volonté essentielle (*ousiôdes*

38. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 3, ad 2 : « Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona ».

39. *Ibid.* : « Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem : et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae ». Cette affirmation présuppose bien sûr la mise en œuvre analogique de la notion de personne.

thelèma) par laquelle la force du libre arbitre (*autexousiôtès*) est gravée en nous »⁴⁰. Assise sur une solide métaphysique de la personne-hypostase, la doctrine concernant le Christ Jésus a conduit à placer la *volonté* et la *liberté de l'agir*, en tant qu'appartenant à l'essence humaine (« substance humaine », « volonté essentielle »), au cœur de la compréhension chrétienne de l'être humain. C'est précisément ce qu'exprime le thème de l'image de Dieu que saint Thomas a placé au début de la *Secunda Pars*, comme nous l'avons rappelé : l'homme « est doué d'intelligence, de libre arbitre et du pouvoir d'agir par soi »⁴¹. De cette manière, la doctrine chrétienne a élaboré une conception de la personne marquée par la subsistence propre, l'individualité, l'unité et la totalité, ainsi que la nature intelligente et libre.

Personnes divines et personnes humaines

Suivant Thomas d'Aquin, les personnes divines sont distinguées et constituées par des relations et elles *sont* ces relations (paternité, filiation, procession) : la personne divine est une « relation qui subsiste » ou « relation subsistante »⁴². Cela ne s'applique cependant pas aux personnes humaines : je ne suis ni une relation ni un ensemble de relations. La distinction et la constitution de la personne par la relation demeurent une prérogative exclusive des personnes divines⁴³. Cela provient du statut unique que la relation revêt en Dieu : d'un côté, la caractéristique propre qui revient distinctement à chaque personne divine réside dans le pur « rapport à autrui » (*ad aliquid, ad oppositum*) qui ne modifie pas l'essence divine ; de l'autre côté, l'être de la relation divine s'identifie à l'être même de l'essence divine qui est numériquement une

40. Traduction française dans : Francis Xavier MURPHY et Polycarp SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, traduit par Gervais Dumeige, Éditions de l'Orante, Paris, 1974, p. 321. Texte grec et traduction latine dans : Joannes Dominicus MANSI (éd.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 11 : *Ab anno DCLIII usque ad annum DCLXXXVIII inclusive*, Expensis Antonii Zatta, Florence, 1765, col. 663-664. Voici la traduction latine : « Nihil enim aliud constituit humanae substantiae integritatem, nisi essentialis voluntas, per quam liberi arbitrii vigor in nobis designatur » (col. 663).

41. Voir plus haute la note 34.

42. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 40, a. 2, ad 1 : « personae sunt ipsae relationes subsistentes ». Dans son exposé de la personne, saint Thomas a déjà expliqué que « "personne divine" signifie la relation en tant que subsistante » (*ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « persona igitur divina significat relationem ut subsistentem »).

43. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 39, a. 1, ad 1 : « In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita ». Voir Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », dans Thierry-Dominique Humbreht (éd.), *Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2010, p. 137-164.

dans les trois personnes⁴⁴. Mais chez les créatures, en qui la relation est un accident (aucune créature n'est une « relation subsistante »), la distinction des personnes doit avoir lieu « par des principes essentiels »⁴⁵. Aujourd'hui, bon nombre de théologiens et de philosophes posent cependant la question : pourquoi ne pas appliquer la compréhension de la personne-relation aux êtres humains ? Une réponse à cette question peut être trouvée dans la distinction que saint Thomas établit entre, d'une part, la notion « commune » de *personne* et, d'autre part, la notion « spéciale », distincte, qui revient de façon différente à Dieu et aux hommes. En effet, « autre chose est de chercher la signification commune du nom *personne*, et autre chose de chercher la signification de la *personne divine* »⁴⁶.

Dans sa neuvième Question disputée *De potentia*, saint Thomas explique qu'il y a, premièrement [1.a], une notion commune de personne : c'est la signification du nom de personne « prise communément » (*communiter sumpta*). Cette notion commune s'applique par analogie aux personnes divines, aux anges et aux hommes. Nous avons vu que c'est cette notion commune qu'exprime la définition formulée par Boèce : « Ce nom de "personne", pris de manière commune, ne signifie rien d'autre que la substance individuée de nature rationnelle »⁴⁷. Le caractère analogue de cette définition est précisément l'une des raisons pour lesquelles saint Thomas la tient fermement. De cette notion commune, à laquelle elle est attachée, provient [1.b] la « signification formelle » de la personne, tant de la personne divine que de la personne angélique et de la

44. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 28, a. 1, resp. Saint Thomas y distingue la « raison propre (*ratio propria*) » et « l'être (*esse*) » de la relation. Quant au premier aspect (raison propre), la relation consiste dans le pur rapport à autrui. Dans les créatures, le second aspect (*esse*) est l'être accidentel (inhérence), tandis qu'en Dieu cet être est l'être même de l'essence divine : « Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentialis divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentialiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentialis secundum rem ; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentialis. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentialis, sed unum et idem » (*ibid.*).

45. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 39, a. 1, ad 1 : « In creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis ».

46. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « Aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae ».

47. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Hoc nomen *persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. [...] Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis naturae ».

personne humaine⁴⁸ : la personne divine signifie formellement « ce qui subsiste distinctement dans la nature divine », la personne angélique signifie formellement ce qui subsiste distinctement dans la nature angélique, et la personne humaine signifie formellement « ce qui subsiste distinctement dans la nature humaine »⁴⁹. Cette signification « formelle », on le voit, reprend la signification « commune » à laquelle elle ajoute simplement la spécification de la nature (divine, angélique ou humaine) de la « substance individuée de nature rationnelle ».

Et il y a, deuxièmement [2], une « notion spéciale » de personne qui, elle, diffère selon qu'il s'agit des personnes divines, des anges ou des hommes. Nous parlons de « notion spéciale » pour traduire ce que saint Thomas explique en termes de « ce qui est signifié matériellement (*materialiter significatum*) » par un nom, en l'occurrence le nom de personne. En effet, « un nom peut signifier de deux manières : soit formellement, soit matériellement (*uno modo formaliter, et alio modo materialiter*). Ce qui est signifié formellement par un nom est ce que le nom a été destiné à signifier principalement, et qui est la raison du nom (*ratio nominis*) : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" (*homo*) signifie un être composé d'un corps et d'une âme rationnelle. Quant à ce qui est signifié matériellement par un nom, c'est ce en quoi la "raison" du nom est sauvegardée (*illud in quo talis ratio salvatur*) : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" signifie un être qui a un cœur, un cerveau et des parties de ce genre sans lesquelles il ne peut pas y avoir un corps animé d'une âme rationnelle »⁵⁰. L'exemple donné au sujet de l'être humain montre que « ce qui est signifié matériellement » (et que nous appelons « notion spéciale ») engage ce qui est *nécessairement requis* pour qu'il y ait *telle personne* proprement divine ou *telle personne* proprement humaine.

En Dieu Trinité, cette signification spéciale ou « matérielle » de la personne se prend des relations. En effet, c'est la relation qui distingue et constitue la

48. *Ibid.* : « Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam angeli [...] ; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae ».

49. *Ibid.* : « Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana ; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae ».

50. *Ibid.* : « Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter : uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis : sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen illud in quo talis ratio salvatur : sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali ».

personne divine. La relation est, pour ainsi dire, le « principe d'individuation » des personnes divines⁵¹. Et puisqu'en Dieu la relation intègre l'essence divine ainsi que le rapport de distinction envers autrui, c'est cette relation que signifie le nom « personne » en Dieu : en Dieu, le nom « personne » signifie la relation dans son intégralité de relation divine (incluant l'essence et le rapport à autrui), c'est-à-dire la relation par le mode de la substance qui est l'hypostase⁵². Ainsi, selon sa signification spéciale (« matérielle »), la « personne divine » signifie la relation subsistante. La paternité est le Père, la filiation est le Fils, et la procession est le Saint-Esprit, en tant que ces relations de paternité, de filiation et de procession subsistent dans l'être divin⁵³. Ajoutons que, à l'objection « aucune substance n'est une relation », saint Thomas répond que « l'essence divine n'est pas dans le genre de la substance, mais elle est au-dessus de tout genre, comprenant en elle les perfections de tous les genres, et c'est pourquoi rien n'empêche qu'on trouve en elle ce qui appartient à la relation »⁵⁴. Dans son *Écrit sur les Sentences*, à propos de la relation de filiation qui constitue la personne du Fils, saint Thomas explique dans une superbe formule : « c'est par sa relation que le Fils est une personne qui subsiste : *car sa relation, c'est sa personnalité* »⁵⁵.

51. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* IV, ch. 14 (n° 3503) : « Id quod est quasi individuationis principium ».

52. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio [...]. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens esse essentiam, ut Deitas et Deus : ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. [...] Persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis ». Cf. *ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « La personne divine signifie la relation en tant que subsistante. Et cela, c'est signifier la relation par le mode de la substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine (*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina*) ». Rappelons que le nom « hypostase » signifie la substance première (*ST I*, q. 29, a. 1, resp. et ad 2).

53. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 40, a. 2, resp. : « Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius ».

54. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1 : « Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri ». Cf. *De potentia*, q. 7, a. 3, ad 4 : « Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam ».

55. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, ad 1 : « Filius ex ipsa relatione est persona subsistens : sua enim relatio est sua personalitas ». Le mot « personnalité » ne doit bien sûr pas s'entendre ici au sens psychologique, mais au sens ontologique et métaphysique : il s'agit du fait d'être une personne et d'être cette personne-ci.

Les anges aussi sont des personnes. À la différence des personnes divines, ils ne sont pas individués par des relations, car ils sont des créatures. Et à la différence des hommes, les anges sont des personnes purement spirituelles, immatérielles. C'est pourquoi « la personnalité se trouve en l'ange d'une autre manière qu'en l'homme ». En effet, les anges *subsistent* dans leur nature simple « sans parties ni matière », et leur *intellectualité* est bien plus haute que celle des hommes : « l'ange participe de la lumière intellectuelle pure et sans mélange ». C'est pourquoi « la personnalité est bien plus noble en l'ange qu'en l'homme »⁵⁶. L'aspect déterminant de la « notion spéciale » de personne angélique réside dans l'immatérialité de l'ange. Saint Thomas le met bien en valeur lorsqu'il traite la distinction personnelle des anges. Cette distinction personnelle ne peut pas venir de la matière, puisque les anges sont de purs esprits ; elle vient donc de la forme : c'est *par sa forme* qu'un ange se distingue d'un autre et qu'il est constitué par Dieu comme personne ; et c'est pourquoi chaque ange est, à lui seul, une espèce unique⁵⁷. « C'est pour saint Thomas une manière d'exalter la *dignité personnelle* de chaque ange, voulu directement par Dieu pour manifester un aspect déterminé de sa gloire »⁵⁸.

Les hommes sont également des personnes. Comme nous l'avons vu, la notion spéciale (*materialiter significatum*) de la « personne humaine » doit faire intervenir ce qui revient constitutivement à l'être humain en tant qu'il est individué non pas par une relation (l'homme n'est pas Dieu)⁵⁹, ni par sa forme (l'homme n'est pas un ange), mais « par une matière individuelle » (*per individualement materiam individuatam*), et en tant qu'il est distinct des autres individus qui subsistent dans la nature humaine (*et ab aliis diversum*)⁶⁰. Les

56. THOMAS D'AQUIN, *II Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2, resp. : « Personalitas est in angelo, alio tamen modo quam in homine. [...] Subsistit... angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiae fundamento. [...] Angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat, unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit [...]. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in angelo quam in homine ». Nous retrouvons ici la dignité (« noblesse ») de la personne.

57. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 50, a. 4.

58. Serge-Thomas BONINO, *Les anges et les démons*, Quatorze leçons de théologie catholique, Parole et Silence, Paris, 2007, p. 123. Dans la citation, les italiques sont de nous.

59. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 4, ad 4 : « Bien que la relation soit contenue dans la signification de la personne divine, il n'en va pas de même dans la signification de la personne des anges ou de la personne humaine (*licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae*) ».

60. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualement materiam individuatam et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana ».

créatures corporelles ont, pour principe d'individuation, la *materia signata*, c'est-à-dire la matière sensible singulière (la matière « signée » de quantité et de dimension), mais le statut particulier de l'âme humaine n'est pas sans conséquence sur la constitution et la distinction des personnes humaines. En effet, l'âme humaine n'est pas éduite de la matière mais elle est créée immédiatement par Dieu ; l'âme humaine n'est pas causée par la matière⁶¹ mais elle est infusée et individuée *dans* la matière. De plus, l'âme humaine est une forme subsistante : bien qu'elle ne soit pas créée hors du corps, elle possède en soi de quoi subsister même après sa séparation du corps par la mort.

Suivant les explications qui précèdent, le « principe » d'individuation des personnes humaines est donc double : il s'agit, d'une part, de la matière en laquelle l'âme est reçue, la rendant ainsi incommunicable ; et, d'autre part, de Dieu qui est la cause efficiente de la distinction des personnes de l'espèce humaine, en tant qu'il crée immédiatement chaque âme humaine⁶². La constitution des personnes humaines s'explique ainsi par le rapport de l'âme et de la matière : « sans la matière la forme ne saurait être individuée, mais, par la forme, il y a un individu existant parce que la forme est principe d'être »⁶³. En résumé : l'être humain est constitué comme personne par l'union substantielle

61. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* II, ch. 81 (n° 1620) : « Multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum ».

62. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 10, resp. : « Ainsi donc, c'est seulement si elles sont unies au corps dès leur commencement que nous pouvons poser que plusieurs âmes humaines de la même espèce sont numériquement différentes, de telle sorte que leur distinction provient d'une certaine manière de l'union au corps, comme d'un principe matériel, bien qu'une telle distinction provienne de Dieu comme d'un principe efficient (*Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo*) ». Dans cet article, saint Thomas explique que les âmes humaines ne préexistent pas au corps mais qu'elles sont créées dans le corps (dans l'unité qu'elles constituent avec le corps). Cf. II *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 1 : « L'âme ne reçoit l'être de la part de Dieu que dans le corps ; car, selon Augustin, en l'infusant il la crée et en la créant il l'infuse. D'où le fait qu'elle reçoit l'être individué à partir du corps, et parce que cet être ne dépend pas du corps, l'individuation demeure même après la destruction du corps (*anima non recipit esse a Deo nisi in corpore : quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur. Unde ex corpore recipit esse individuum : quod quia non dependet ex corpore, remanet individuat, etiam destructo corpore*) » ; la traduction française de ce dernier texte est tirée de : MARIE DE L'ASSOMPTION O.P., *L'homme, personne corporelle*, La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin, Parole et Silence, Paris, 2014, p. 159 (pour une présentation de la question, voir p. 155-160 : « Le problème de l'individuation de l'âme »).

63. Philippe-Marie MARGELIDON, « Note sur l'individuation et l'essence », *Revue thomiste* 117 (2017) 95-108, ici p. 101.

de l'âme et du corps, ainsi que l'explique saint Thomas : « Ce qui fait que le composé d'âme et de corps est un homme, n'est pas quelque chose de positif en dehors de l'âme, du corps et de leur union »⁶⁴.

La signification « matérielle » attire donc notre attention sur ce qui constitue l'individualité propre à l'homme comme *personne corporelle*, et plus précisément sur la différence entre la personne humaine et la nature humaine : « L'essence ou nature comprend seulement ce qui est contenu dans la définition de l'espèce : ainsi l'humanité comprend [seulement] ce qui est inclus dans la définition de l'homme, car c'est par cela même que l'homme est homme, et c'est cela que signifie le mot "humanité" : ce par quoi l'homme est homme. Mais la matière individuelle, avec tous les accidents qui l'individualisent, n'entre pas dans la définition de l'espèce ; cette chair-ci, ces os-ci, cette blancheur-ci, cette noirceur-ci, et les choses de ce genre, n'entrent pas dans la définition de l'homme. Ainsi donc, cette chair-ci, ces os-ci et les accidents qui signent cette matière ne sont pas inclus dans l'humanité ; et cependant ils sont inclus dans cet homme-ci »⁶⁵. En effet, « c'est seulement dans les êtres composés de matière et de forme qu'il y a une différence entre l'« étant » singulier et sa quiddité, du fait que l'« étant » singulier est individué par la matière signée (*materia designata*) qui n'est pas incluse dans la quiddité et la nature de l'espèce. Ainsi, cette matière-ci (*haec materia*) est incluse dans la détermination (*signatio*) de Socrate, mais elle n'est pas incluse dans la notion de "nature humaine". Toute hypostase subsistant dans la nature humaine est donc constituée par une matière signée »⁶⁶. « L'essence singulière est constituée de matière signée et d'une forme individuée : c'est ainsi que l'essence de Socrate [est constituée] de ce corps-ci et de cette âme-ci »⁶⁷. Suivant cette

64. THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, ad 5 : « Hoc quod facit coniunctum ex anima et corpore esse hominem, non est praeter animam et corpus et unio aliquid positive. Sed ex hoc ipso quod ipsum compositum ex anima et corpore [...], sequitur quod coniunctum sit homo ».

65. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 3, a. 3, resp. : « Essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur ».

66. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* IV, ch. 40 (n° 3781).

67. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, ch. 65 (n° 531) : « Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata : sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima ».

approche, la matière est le principe du « sub-stare » tandis que la forme (dans le cas de l'être humain : l'âme intellectuelle) est le principe du « sub-sistere »⁶⁸, de telle sorte que *cette matière-ci* et *cette âme-ci* sont toutes deux requises pour rendre compte d'un individu humain. Autrement dit encore, les principes d'individuation (*principia individuantia*) sont principe de subsistence (la nature humaine ne subsiste que dans des personnes singulières) et principe de distinction (dans leur union substantielle, mon âme et mon corps me distinguent des autres personnes humaines)⁶⁹.

En résumé : « La personne signifie ce qui est distinct dans telle nature. Ainsi, dans la nature humaine, elle signifie *ces chairs-ci*, *ces os-ci* et *cette âme-ci*, qui sont les principes individuant un homme. Quoique ces éléments n'entrent pas dans la définition de "personne", ils entrent cependant bien dans la définition de "personne humaine" »⁷⁰.

La compréhension de la personne humaine que nous avons tenté de présenter ne signifie pas que les relations y soient privées de valeur. En premier lieu, l'existence même de chaque personne humaine implique une relation à Dieu Créateur, cette relation étant *nécessairement* engagée par l'existence (*esse*) de toute créature au titre d'« accident propre » (avec un réel poids ontologique) sans lequel la créature ne pourrait tout simplement pas être⁷¹. Cette relation à Dieu Créateur, bien qu'elle n'entre pas dans la définition de l'essence de l'homme, fait bien partie des éléments constitutifs de la *personne* humaine (la personne concrète, cette personne-ci). Deuxièmement, il en va de même, quoiqu'à un autre plan, de la relation aux parents. La génération d'un petit homme est proprement attribuée aux parents : la maternité, la paternité et la filiation sont des relations de personne à personne. Par leur activité propre qui

68. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 2, ad 5 : « materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi ».

69. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 13 : « In rebus creatis principia individuantia duo habent : quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur ».

70. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « Persona [...] significat id quod est distinctum in natura illa : sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae ».

71. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1; *ST I*, q. 44, a. 1, ad 1; q. 45, a. 3, ad 1; cf. II *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, ad 4. Sur ce sujet, on peut voir notre étude : « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (2013) 9-43.

dispose à la création immédiate de l'âme rationnelle par Dieu, les parents collaborent à l'activité divine; saint Thomas parle ici de l'activité des parents comme d'un « instrument » de Dieu⁷². En troisième lieu, il faudrait mentionner toutes les relations par lesquelles une personne humaine s'accomplit. En effet, l'accomplissement de la « substance individuelle de nature rationnelle » qu'est la personne humaine s'effectue par l'agir et par une intersubjectivité engageant un tissu tout à fait unique d'innombrables relations. En particulier, les relations interpersonnelles (familiales, sociales, politiques) sont constitutives du *développement* de la personne, conformément à la nature humaine qui en est le principe. Nous nous limitons ici à un exemple : lorsque saint Thomas explique la dimension sociale de la personne humaine, le langage humain et la communication avec autrui, il en rend précisément compte par la « nature raisonnable » qui caractérise la personne humaine.

La Providence divine dispose les créatures rationnelles différemment des autres créatures, selon que par la condition de leur nature propre elles diffèrent des autres créatures [...]. Il est en effet manifeste que, conformément à ce qui convient à leur nature, les créatures rationnelles accèdent à une participation plus élevée de la fin. En effet, étant de nature intellectuelle (*intellectualis naturae*), elles peuvent atteindre par leur opération la vérité intelligible, ce qui n'est pas donné aux autres créatures qui sont dépourvues d'intelligence. Et, dans la mesure où elles parviennent par leur opération naturelle (*naturali operatione*) à la vérité intelligible, il est manifeste qu'elles font l'objet de la providence divine d'une autre manière que les autres créatures : à l'homme en effet sont donnés l'intellect et la raison (*intellectus et ratio*) qui lui permettent de discerner et d'explorer la vérité; lui sont données encore les facultés sensitives, intérieures et extérieures, qui l'aident dans cette exploration de la vérité. Il a de plus l'usage de la parole (*loquelaе usus*) dont la fonction est de permettre à quelqu'un de manifester à un autre la vérité qu'il a conçue dans son esprit, de sorte que les hommes s'entraident dans la connaissance de la vérité, comme ils le font dans les autres nécessités de la vie, puisque « l'homme est un animal naturellement social (*cum sit homo animal naturaliter sociale*) »⁷³.

72. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 118, a. 2, ad 3; cf. a. 1, resp. et ad 3.

73. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* III, ch. 147 (nos 3201-3202); cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 5 (1097b11). Voir aussi *Summa contra Gentiles* III, ch. 129 (n° 3013) et ch. 131 (n° 3029) : « Quand quelque chose est naturel à un être, ce sans quoi il ne peut pas y avoir cette chose lui est aussi naturel : la nature, en effet, ne défaille pas dans ce qui est nécessaire. Or il est naturel à l'homme d'être un animal social, comme le montre le fait qu'un homme seul ne suffit pas à tous les besoins de la vie humaine [...]. Par nature l'homme est un animal social, mais il n'est pas de vie sociale pour l'homme sans assistance mutuelle; il est donc naturel aux hommes de s'entraider mutuellement dans leurs nécessités ».

La parole (*locutio*) est propre aux hommes car, par comparaison aux animaux, il leur est propre d'avoir la connaissance du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres réalités de ce genre qui peuvent être signifiées par la parole (*sermo*). Puisque la parole a été donnée à l'homme par la nature (*cum ergo homini datus sit sermo a natura*), et puisqu'elle est ordonnée à permettre la communication entre les hommes en matière d'utile et de nuisible, de juste et d'injuste, et autres choses semblables, il s'ensuit – étant donné que la nature ne fait rien en vain – qu'il est naturel aux hommes de communiquer entre eux sur ces réalités. Or c'est précisément la communication (*communicatio*) en ces choses qui constitue la famille et la cité : l'homme est donc par nature un être domestique et politique (*domesticum et civile*)⁷⁴.

De tels textes pourraient être multipliés mais, dans le propos limité de cet exposé, ils suffisent à montrer que nos relations interpersonnelles (notre sociabilité) sont fondées dans notre *nature rationnelle*. La recherche et la communication de la *vérité* y occupent un rôle central. Nos relations humaines, y compris dans l'ordre politique, sont le déploiement de notre *nature rationnelle* avec toute la consistance que la *subsistence* confère à cette nature. Autrement dit, l'approche de la personne humaine en termes de *subsistence* et de *nature*, loin de mettre dans l'ombre la dimension relationnelle, l'agir libre et la conscience, fonde et promeut bien plutôt ces aspects. L'agir intelligent et libre se trouve en effet à la source des relations dans et par lesquelles la personne humaine se réalise et accomplit sa vocation : le rapport aux autres personnes humaines, en vertu de la nature sociale que l'homme possède en tant qu'être rationnel, un rapport qui concerne tant le plan de la nature que celui de la grâce (la vie de charité dans l'Église, la communion des saints) ; la relation vivante de connaissance et d'amour de Dieu, c'est-à-dire l'accomplissement, par la grâce, de l'image de Dieu inscrite dans la nature humaine. La personne humaine développe ses potentialités, prend conscience d'elle-même, accomplit son identité dans l'histoire et réalise sa vocation par ses relations interpersonnelles, conformément à sa nature d'image de Dieu, en vue de la relation envers Dieu comme seul Bien ultime capable de combler parfaitement la personne créée⁷⁵.

74. THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Politicorum* I 1/b (Édition Léonine, t. 48 A, p. 79). Cf. *ST* II-II, q. 109, a. 3, ad 1 : « L'homme est un animal social (*animal sociale*) : c'est pourquoi un homme doit naturellement (*naturaliter*) à l'autre ce sans quoi la société humaine ne peut pas être maintenue. Or les hommes ne pourraient pas vivre ensemble (*ad invicem convivere*) s'ils ne se croyaient pas les uns les autres (*nisi sibi crederent invicem*) en tant qu'ils se communiquent mutuellement la vérité. C'est pourquoi la vertu de vérité (*veritas*) comporte d'une certaine manière l'aspect de ce qui est dû [en justice] ».

75. La relationalité est inscrite dans la nature intellectuelle de la personne humaine, destinée à s'accomplir dans ses relations à autrui et fondamentalement dans sa relation théologique à Dieu

Conclusion : l'irremplaçable analogie

Le monothéisme chrétien tient que, en Dieu Trinité, les trois personnes sont une seule intelligence et une seule volonté, une même liberté, exerçant une unique opération, tout comme elles sont une identique nature et une seule essence : un seul Dieu. Dès lors, si l'on définit la personne par l'activité de l'intelligence (conscience de soi), ou si l'on caractérise essentiellement la personne par la libre disposition de soi-même (la liberté), ou si l'on définit encore la personne par la responsabilité, voire par la capacité de former des projets, comment reconnaître « trois personnes » en Dieu ? Cette expression signifierait trois intelligences, trois libertés, trois centres de vie spirituelle, bref : trois dieux (trithéisme). Loin d'être fictive ou superficielle, cette difficulté fut vivement perçue par les théologiens chrétiens, de façon parfois dramatique, dès l'avènement de la compréhension de la personne en termes de pensée et de conscience de soi, au XVII^e siècle, à la suite de Locke et de Descartes notamment⁷⁶.

Le problème se retrouve en christologie : comment professer que le Christ Jésus est « une seule personne » tout en reconnaissant la pleine consistance de son esprit humain (intelligence et liberté) réellement distinct de sa divinité intelligente et libre ? Définir la personne par la vie de l'esprit conduirait à poser deux personnes dans le Christ. Pour ces raisons, au XX^e siècle, certains théologiens ont pris quelque distance par rapport au mot « personnes » (au pluriel) pour parler de Dieu Trinité. Ainsi, Karl Barth a préféré parler de trois « modes d'être » (*Seinsweisen*) en Dieu Trinité. De son côté, Karl Rahner a proposé de spécifier la « personnalité » des Trois par la notion de « modes distincts de subsistence » (*distinkte Subsistenzweisen*)⁷⁷. Les propositions de ces théologiens, qui avaient par ailleurs adopté une approche de la personne humaine par le biais de la vie de l'esprit et de la subjectivité, ont obscurci l'analogie avec les personnes divines et ne sont pas parvenues à offrir une solution satisfaisante.

par la participation à la vie intra-trinitaire : voir THOMAS D'AQUIN, *ST* I, q. 93, a. 7 et a. 8, concernant l'« image de Dieu » en l'homme.

76. Voir à ce sujet l'étude très éclairante de Philip DIXON, 'Nice and Hot Disputes' : *The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, T.&T. Clark, London-New York, 2003.

77. Karl BARTH, *Dogmatique*, Premier volume : *La doctrine de la parole de Dieu, Prolégomènes à la Dogmatique*, tome I-2, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 61-63 ; Karl RAHNER, *Dieu Trinité*, Fondement transcendant de l'histoire du salut, Cerf, Paris, 1999, p. 51-53 et 119-127. Pour une discussion, voir Jean GALOT, *Dieu en trois personnes*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1999, p. 135-164.

L'interprétation de la définition de Boèce par saint Thomas d'Aquin nous paraît offrir aujourd'hui encore la meilleure ressource pour poursuivre la réflexion chrétienne sur l'être humain et sur Dieu Trinité. Elle met au premier plan le fondement métaphysique de la personne. Ce fondement se trouve à la racine de la dignité de la personne. La personne signifie « ce qu'il y a de plus digne »⁷⁸, « ce qui est le plus parfait dans toute la nature, c'est-à-dire ce qui subsiste dans une nature rationnelle »⁷⁹. La personne signifie ce qu'il y a de plus digne et parfait, non seulement en raison de son activité d'intelligence et de volonté libre, mais *d'abord* en raison de son mode d'exister en soi et par soi (la subsistence), et en raison de sa nature intrinsèquement définie par l'intellectualité. Le critère fondamental de la dignité de la personne n'est pas d'abord d'ordre moral, bien que cet aspect importe grandement, mais il est plus fondamentalement d'ordre métaphysique. Ce critère ne réside pas d'abord dans la possession d'une propriété ou d'un ensemble de propriétés, mais dans une *nature*; et il ne s'agit pas d'une simple possession, mais de la *subsistence* de la personne comme *substance* de cette nature.

L'approche de la personne en termes de *substance* et de *nature* fonde et promeut les traits psychologiques, éthiques, relationnels et sociaux de la personne. Elle constitue aussi (c'est un point tout à fait décisif) le fondement indispensable pour saisir la personne divine et la personne humaine de manière *analogue*: « Puisque *subsister* dans une *nature rationnelle* est une grande *dignité*, tout *individu* de nature rationnelle est appelé *personne* »⁸⁰.

Gilles EMERY, OP

78. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, resp. C'est le texte que nous avons cité au début de notre exposé.

79. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 3, resp.

80. *Ibid.*, ad 2: « Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona ».

La relation entre l'eucharistie et le mariage, et ses implications pour l'interprétation d'*Amoris Laetitia*

Le magistère récent a mis en valeur le lien étroit qui existe entre mariage et eucharistie. On trouve cet enseignement chez Jean-Paul II (*Familiaris Consortio* 84), Benoît XVI (*Sacramentum Caritatis* 29) et François (*Amoris Laetitia* 318)¹. Les deux premiers considèrent le lien entre les deux sacrements comme la base doctrinale pour préserver la cohérence entre la vie matrimoniale et la vie eucharistique des époux. François, pour sa part, sans nier les arguments de ses prédécesseurs, situe le lien entre eucharistie et mariage dans le chapitre dédié à la spiritualité familiale, examinant la manière dont la synergie des deux sacrements pousse les conjoints vers la plénitude du Christ². Nous nous proposons d'étudier tout d'abord en quoi consiste exactement la relation du mariage et de l'eucharistie et quelles sont ses implications pour la vie chrétienne. À partir de ces réflexions, nous pourrions évaluer certaines interprétations d'*Amoris Laetitia* selon lesquelles pourraient être admis à l'eucharistie les divorcés remariés, et cela sans leur demander la fidélité au mariage valide qu'ils ont contracté dans le Seigneur.

1. L'eucharistie, sacrement de la communion dans la chair

Nous partons de l'eucharistie, qui, comme source et sommet de la vie chrétienne, est le sacrement fondamental d'où jaillissent et dans lequel s'ordonnent, non seulement les autres sacrements, mais aussi le mystère même de l'Église³. Le centre de l'eucharistie est la présence réelle du corps et du sang

1. Cf. JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio* 84, affirme que « leur état et leur condition de vie [des divorcés remariés] est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie »; BENOÎT XVI, dans *Sacramentum Caritatis* 29, recourt à la même formulation.

2. Cf. Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia* 318: « Jésus frappe à la porte de la famille pour partager avec elle la cène eucharistique (cf. *Ap* 3, 20). Les époux peuvent toujours y sceller de nouveau l'alliance pascalle qui les a unis et qui reflète l'Alliance que Dieu a scellée avec l'humanité à travers la Croix. L'Eucharistie est le sacrement de la nouvelle Alliance où est actualisée l'action rédemptrice du Christ (cf. *Lc* 22, 20). Ainsi, on se rend compte des liens intimes existant entre la vie matrimoniale et l'Eucharistie. La nourriture de l'Eucharistie est une force et un encouragement pour vivre chaque jour l'alliance matrimoniale comme "Église domestique". »

3. Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium* 11; *Sacrosanctum Concilium* 10. Saint Thomas, pour sa part, souligne surtout que l'eucharistie est la fin à laquelle s'ordonnent tous les autres sacrements, et que c'est pour cela qu'elle précède le baptême dans l'intention: cf. SAINT

du Christ, ce qui la situe dans une relation étroite avec la venue du Verbe dans la chair. C'est pourquoi saint Thomas pouvait attribuer à l'eucharistie l'expression « *sacramentum sacramentorum* », qu'avant lui Hugues de Saint-Victor avait appliquée au Fils de Dieu fait chair⁴.

De fait, les paroles de l'institution mettent l'accent sur la chair que Jésus a assumée pour notre salut et qu'il nous livre en nourriture (cf. Jn 6, 51). Le contexte qui permet de comprendre la liturgie eucharistique est celui que donne la vision biblique de l'homme et le rôle qu'elle confère à la chair. La chair indique la personne tout entière située dans le monde, en relation avec les autres et en dépendance de Dieu⁵. Dans la chair, l'homme se découvre comme personne en relation qui reçoit la vie de ses ancêtres, appartient à une famille et à un peuple, et s'avère capable de transmettre l'existence. Apparaît ainsi le concept de « personne corporative », selon lequel on peut assumer en soi-même la vie des autres, en portant leur destin pour le régénérer⁶. C'est une vision antithétique à celle de l'individualisme du sujet autonome et indépendant : l'homme de la chair est un homme relationnel, dont l'identité se forge dans l'appartenance et mûrit dans la communion.

Par conséquent, le mystère central du christianisme consiste dans le fait que le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire qu'il est entré dans le réseau de relations qui unit les hommes en une seule famille. On comprend ainsi que la vie du Christ ne soit pas étrangère à celle de chaque homme : en s'incarnant, en se faisant notre frère, en prenant notre chair et notre sang (cf. He 2, 14), il a partagé notre expérience et a touché l'existence de tous les fils d'Adam. Saint Hilaire de Poitiers parlait à ce sujet de « con-carnation » du Verbe et enseignait que le Fils de Dieu a assumé, d'une certaine manière, non seulement un individu, mais toute l'espèce humaine⁷. Le Christ, en vivant dans la

chair, a transformé les relations essentielles par lesquelles les hommes tissent leur vie ; il a ainsi inventé un nouveau langage du corps doté d'affections nouvelles et capable de nouveaux liens.

Précisément dans la mesure où le Christ a assumé la chair, on peut dire qu'il est capable de transformer notre réseau basique de relations et, par là, notre identité plus profonde. Il n'est donc pas seulement un modèle à imiter, mais il nous touche et nous assimile à lui. De même qu'en naissant dans une famille nous héritons d'un entrelacs de liens (avec les parents, et les frères et sœurs) qui nous accompagnera toute la vie, et qui sera le contexte de tout notre cheminement, ainsi le Christ nous laisse son propre contexte relationnel, qui sera la base de tout notre chemin.

Cette assimilation de nos relations aux relations de Jésus se réalise à travers les sacrements qui ont leur centre dans l'eucharistie où le Christ nous donne sa chair à manger et, de cette manière, nous permet d'entrer dans l'ordre des relations qu'il a inaugurées (avec Dieu, avec les hommes, avec le monde). Manger le corps de Jésus signifie être introduit dans le réseau de liens tissé par Jésus, afin d'être toujours plus configuré à l'amour qu'il a vécu, dans un chemin qui culminera avec notre résurrection (cf. Ph 3, 21).

La conséquence de cela est que le sacrement n'agit pas directement dans notre intérieur, mais qu'il œuvre à travers notre situation concrète relationnelle dans le monde et parmi les hommes. Son salut nous arrive, pour ainsi dire, de l'extérieur à l'intérieur. L'eucharistie n'est pas une union privée du fidèle avec Jésus, mais, parce qu'elle œuvre de la chair à la chair, elle réalise en premier lieu notre conformation avec la manière dont le Maître entre en relation. Et c'est seulement ainsi qu'elle nous livre son amour vivant. La lumière et la force de l'eucharistie nous rejoignent dans la mesure où le sacrement assimile nos liens concrets dans la chair à la manière dont Jésus a vécu et nous a enseigné à vivre. On trouve ici la clé de toute la logique sacramentelle qui est don de la grâce à travers la chair.

La première incorporation au corps du Christ nous est conférée par le baptême. De fait, ce sacrement est décrit dans le Nouveau Testament dans une perspective eucharistique, comme naissance à un nouveau corps dans lequel nous recevons de nouveaux membres pour la justice (cf. Rm 6, 6.13.19). En suivant la comparaison que nous avons faite précédemment, nous pouvons dire que, de même qu'en naissant nous nous incorporons à une famille, en recevant le baptême, le chrétien est incorporé au Christ. Le caractère baptismal consiste précisément en cette insertion dans le corps de Jésus, insertion par laquelle nous assumons, comme contexte de toutes nos œuvres, les relations que le Christ a vécues. C'est pour cela que, selon saint Thomas, le baptême,

THOMAS D'AQUIN, S. Th. III, q. 73, a. 5, ad 4; q. 65, a. 3 : « *omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum [Eucharistiam] sicut ad finem* ». Nous pouvons ajouter à cela que pour l'Aquinat l'eucharistie précède le baptême du fait que l'Église, à laquelle nous sommes incorporés par le baptême, naît de l'eucharistie (cf. S. Th. III, q. 79, a. 3, corp.).

4. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Super IV Sent.*, d. 25, q. 3, a. 2, qncula 1, arg. 4 (Parma VII 912); cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate* II (ed. A. M. PIAZZONI : *Studi Medievali* 23 [1982] 912-955) 921.

5. À ce sujet, je me permets de renvoyer à : J. GRANADOS, *Théologie de la chair. Le corps à la charnière de l'histoire du salut* (Parole et Silence, Paris 2014).

6. Cf. H. W. ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Fortress Press, Philadelphia 1964).

7. Cf. HILAIRE DE POITIERS, *De Trin.* 43, 6 (CCL 62, lin.1); Hilaire parle aussi de « *concorporatio Verbi Dei* » en *In Matth.* VI 1 (SCH 254, 170); sur l'union du Fils de Dieu, en s'incarnant, avec toute l'humanité, cf. L. F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* (PUG, Roma 1989) 87-103.

non seulement est ordonné à l'eucharistie comme à sa fin, mais anticipe les effets de la communion, car il contient en lui-même un *votum* de l'eucharistie⁸. Le néophyte est habilité à s'approcher de l'eucharistie de telle manière qu'il conforme peu à peu toutes ses relations aux relations vécues par Jésus.

Notons que, de cette manière, la participation à l'eucharistie devient un acte public où se manifeste la foi de l'Église. Car la foi confesse justement les relations d'amour total dont Jésus a vécu et qu'il a donné aux chrétiens pour qu'ils cheminent comme lui a cheminé. Dès lors se justifie la discipline de l'Église qui n'admet pas à l'eucharistie celui qui persiste obstinément dans un péché grave et manifeste (cf. CIC 915). Le discernement de cet état ne peut pas être laissé à l'individu, car ici est en jeu la foi commune témoignée à la face du monde. Si l'Église renonçait à exiger un mode de vie déterminé pour s'approcher de l'eucharistie, elle renoncerait à sa confession publique de foi dans le Christ, qui se donne en premier lieu dans la liturgie. Comme nous le redisons plus loin, le cadre de la conscience privée ne peut être confondu avec celui de la pratique sacramentelle, sous peine de subjectiviser la foi et de nier que Jésus Christ est venu dans la chair (cf. 1 Jn 4, 2).

Ajoutons maintenant un élément décisif : ces relations nouvelles dans lesquelles nous entrons en recevant le baptême et l'eucharistie ne sont pas étrangères aux relations originaires que nous vivons comme fils d'Adam et Ève. Car le Christ a assumé une chair comme la nôtre, la même chair qui vient d'Adam. Il a ainsi parcouru tous les domaines de la vie humaine issus de la création (le travail et le loisir, la famille et la société, etc.) et il a insufflé en eux sa nouvelle capacité d'aimer. C'est pourquoi les relations nouvelles du chrétien ne constituent pas une sphère séparée des relations quotidiennes dans lesquelles vivent les hommes et qui tissent la vie sociale. À l'inverse, les liens instaurés par le Christ, et ceux que nous établissons dans les sacrements, confirment l'ordre antique des relations institué par le Créateur, le purifient et le transforment pour qu'il puisse atteindre la mesure selon laquelle a vécu le Fils de Dieu.

Cette dernière affirmation nous permet d'aborder le thème du mariage. En effet, l'union de l'homme et de la femme pour former une famille est le centre d'où jaillissent et autour duquel gravitent les différentes relations originaires

dans lesquelles vivent les hommes. C'est seulement à partir de la famille que se comprend la vocation communautaire de l'homme dans sa chair, comme nous l'avons rappelé précédemment. L'Écriture se réfère précisément au mariage lorsqu'elle parle de l'unité des hommes dans la chair car dans l'« une seule chair » de l'homme et de la femme (Gn 2, 24) naissent le fils, chair de ses parents, et les frères qui partagent la même chair (cf. Gn 37, 27). Le mariage est le lieu fondamental où la vie humaine se comprend, déjà depuis la Création, comme un don reçu d'autres, partagé et communicable. Et c'est justement là, dans la chaîne des générations, que le Christ a assumé la chair (cf. Rm 8, 3) pour inaugurer en elle un nouveau langage. Il n'est pas étonnant que l'union en une seule chair de l'homme et de la femme soit touchée de manière singulière par la vie du Christ : une telle transformation est la base pour comprendre la sacramentalité du mariage que nous allons maintenant étudier.

2. Le mariage, sacrement de l'amour dans la chair à partir de l'eucharistie

Le texte classique pour nous approcher du mariage est Ep 5, 31-32 où, selon le Concile de Trente, est évoquée sa sacramentalité⁹. Le passage se situe dans la perspective du « *mysterion* » paulinien, qui consiste dans le plan de Dieu, caché depuis la création et manifesté dans le Christ. Le « *mysterion* » est associé à la récapitulation de tout dans le Christ (Ep 1, 10) et, à partir de Lui, dans l'Église (Ep 1, 22-23). À partir du Christ-tête est donnée l'unité des juifs et des gentils en un seul corps (Ep 2, 14-16, à la lumière de Ep 3, 4-7). Il faut noter que l'origine de ce regard sur le « *mysterion* » est eucharistique car Paul comprend l'Église comme corps du Christ précisément à partir de la Cène du Seigneur (cf. 1 Cor 10, 17) : « Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique¹⁰. »

Par conséquent, l'Épître aux Éphésiens rapporte l'union du premier homme et de la première femme à l'unité corporelle du Christ et de l'Église. Le « grand mystère » (Ep 5, 32) consiste dans ce lien qui entrelace les siècles et les générations, depuis son origine en Adam jusqu'à sa consommation en Jésus. À cette lumière, la relation « tête-corps » que synthétise le « *mysterion* » ne consiste pas seulement dans l'unité d'un organisme individuel avec différents membres, mais dans le lien interpersonnel de l'époux et de l'épouse. Cela signifie que dans

8. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, S. Th. III, q. 73, a. 3 : « *per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam : et per consequens recipiunt rem ipsius* » ; sur ce sujet : J.-M. R. TILLARD, « Le *votum Eucharistiae* : l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens » in *Miscellanea Liturgica in onore di S. E. il Cardinale Giacomo Lercar*, II (Desclée, Rome-Paris 1967) 143-194.

9. Cf. CONCILE DE TRENTE, Sess. XXIV, *Doctrina et canones de sacramento matrimonii* : DH 1799.

10. Cf. H. SCHLIER, « Die Kirche als das Geheimnis Christi », dans ID., *Die Zeit der Kirche* (Herder, Freiburg 1956) p. 306-307.

la grammaire originarie du mariage se trouve une clé pour comprendre l'unité entre le Christ et son Église; et, qu'en même temps, l'unité nouvelle des hommes dans le Christ dévoile ce qui se cachait dans l'alliance sponsale.

Saint Paul approfondit ainsi la donnée fondatrice de l'Incarnation que nous avons déjà décrite précédemment. En naissant d'une femme et sous la Loi (cf. Ga 4, 4), le Fils de Dieu est entré dans la chaîne des générations qui se propagent depuis Adam et Ève. Il assume la condition familiale de l'homme pour que, en la transformant de l'intérieur, il devienne l'origine d'un nouveau lignage. Cela a donc un sens que cette première unité dans la chair (Gn 2, 24) indique la nouvelle unité que Jésus a apportée. Par ailleurs, selon l'Apôtre, Jésus a non seulement assumé la condition originarie de la chair qu'ont pris Adam et Ève, mais, en la vivant durant son chemin terrestre, il l'a purifiée et fortifiée, permettant aux croyants de la vivre d'une nouvelle manière. C'est pour cela que l'Apôtre peut demander aux époux baptisés de s'aimer comme le Christ aime son Église (cf. Ep 5, 21-33). C'est la connexion indiquée par le Concile de Trente pour justifier, en réponse à Luther, que le mariage chrétien est associé à une promesse de grâce et, donc, est un sacrement¹¹.

Pour fonder ce raisonnement, qui justifie la sacramentalité du mariage, il faut ajouter un autre pas décisif: cette capacité à s'aimer d'une manière nouvelle (comme le Christ et son Église) repose sur l'appartenance mutuelle des époux au corps du Christ qui est signalée en Ep 5, 30: « Ne sommes-nous pas les membres de son Corps? » Si le Christ peut donner une grâce spéciale aux époux chrétiens pour qu'ils s'aiment du même amour que celui qu'Il a pour l'Église, c'est parce qu'il a inauguré une nouvelle manière d'entrer en relation dans la chair. Il a donné une nouvelle mesure au langage de l'« une seule chair » établi au principe et il a communiqué aux conjoints cette mesure. Ceci est la base pour affirmer que le mariage est sacrement parce que les conjoints appartiennent déjà au corps du Christ depuis leur baptême. Étant donné que les époux baptisés sont membres du Christ, lorsqu'ils forment une seule chair entre eux, ils le seront en tant que membres du Christ et de l'Église et peuvent, pour cette raison, s'aimer comme le Christ et l'Église.

Nous arrivons ainsi au point central qui associe mariage et eucharistie. Car, comme nous l'avons déjà signalé, l'appartenance au corps du Christ que nous confère le baptême jaillit de l'eucharistie, don que Jésus a fait de son corps à

l'Église. Par le caractère baptismal, le fidèle appartient aux relations eucharistiques inaugurées par le Christ et son mode de présence dans le monde et parmi les hommes est transformé. De cette manière, les baptisés, insérés dans la chair du Christ, vivront de manière nouvelle son unité « en une seule chair », se faisant capables de contenir et d'exprimer l'unité du Christ et de son corps, l'Église.

Nous comprenons ainsi que le mariage entre baptisés soit *ipso facto* sacrement, sans qu'il soit nécessaire d'ajouter en soi un autre rite spécifique. L'appartenance à la chair du Christ suffit pour que l'union matrimoniale des époux « en une seule chair » représente l'union du Christ et de l'Église et leur permette de vivre selon cette union. En recevant le sacrement du mariage, les deux conjoints, qui appartiennent au corps du Christ, lui appartiennent d'une manière nouvelle, non pas individuellement, mais dans leur unité conjugale. La sacramentalité du mariage s'appuie donc sur la transformation corporelle donnée aux époux, unis en une seule chair selon la mesure de Jésus. Se fonde ici le parallèle, déjà énoncé par saint Augustin, entre le caractère baptismal par lequel nous nous incorporons à la chair du Christ et le lien conjugal par lequel les époux deviennent « une seule chair » dans le Christ¹².

De là, on conclut que la relation avec l'eucharistie se trouve à la racine de la sacramentalité du mariage. Le mariage est sacrement parce que les époux appartiennent par le baptême au corps eucharistique du Christ, c'est-à-dire, au réseau basique de relations qu'il a inauguré avec sa vie, sa mort et sa résurrection. Lorsqu'ils se marient, les époux le font comme membres de ce corps, formant une seule chair selon la mesure de la chair de Jésus et de l'Église. De même que l'union de l'homme et de la femme dans sa dimension de création se forge à partir de leur appartenance corporelle au monde, héritée de leurs pères et capable de transmettre la vie aux enfants, ainsi l'union des époux chrétiens se forge à partir de leur insertion nouvelle dans le Christ et dans l'Église, insertion qui scelle le caractère définitif du mariage pour tous les jours de la vie.

La vision thomiste des sacrements suit cette perspective du fait qu'elle part du corps assumé par le Christ (*instrumentum conjunctum*¹³) qui se prolonge ensuite dans les sept sacrements comme divers instruments de grâce, avec en leur centre l'eucharistie. À partir de là, saint Thomas enseigne que le mariage

11. En effet, le Concile de Trente associe Ep 5, 25 et Ep 5, 32 pour affirmer la sacramentalité du mariage: DH 1799. L'argument est développé par SAINT ROBERT BELLARMIN, *De sacramento matrimonii*, dans *De controversiis christianae fidei* (J. Giuliano, Neapoli 1838) vol. III, controvergen. V, libro III, controver. I, cap. II, p. 776-779.

12. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis* I 10, 11 (CSEL 42, 223); *De conj. adult.* II 5, 4 (CSEL 41, 386).

13. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, S. Th. III, q. 62, a. 5, corp.: « *Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparator humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum.* »

a été institué par le Christ sur la Croix, et utilise une comparaison avec le baptême: de même que dans le Jourdain l'eau est restée associée au corps de Jésus, et qu'avec elle il nous touche pour nous sanctifier, de même, sur la Croix, le Christ assimile à lui le corps des époux, le rendant capable d'un nouveau langage de charité¹⁴. Le contact avec la chair du Christ permet aux époux un nouveau mode d'unité de la chair.

On peut donc conclure que la sacramentalité du mariage dérive du réalisme de l'Incarnation. Le Christ est entré, comme nous l'avons dit précédemment, dans le réseau originaire des relations, dans lequel notre chair nous situe, et l'a transformé à partir de ses propres racines fondées dans la création, nous engendrant d'une manière nouvelle en lui. C'est pour cela que, lorsque deux baptisés s'unissent de manière sponsale, ils le font à partir du nouveau langage du corps inauguré par le Christ. La sacramentalité du mariage témoigne, par conséquent, de la capacité du corps eucharistique à pénétrer au plus profond de l'humain de telle manière qu'à partir de la cellule basique de la famille, elle puisse racheter le cosmos et édifier la société.

Rappelons, à ce sujet, que la réflexion classique sur le mariage, déjà depuis saint Augustin, a discerné un signe du Christ et de l'Église, tout d'abord dans l'unité *charnelle* des époux, en tant qu'elle signifie précisément l'Incarnation ou unité du Verbe avec la nature humaine¹⁵. C'est seulement avec ce fondement que le mariage peut être aussi signe de la charité entre le Christ et l'Église, charité qui s'édifie toujours sur le Verbe se faisant *chair*. À partir de là, on a toujours accordé plus d'importance au rôle singulier de la consommation ou union charnelle pour que le sacrement parvienne à la plénitude et soit radicalement indissoluble¹⁶.

Il est intéressant de noter que, de même que l'eucharistie est le lieu où se génère l'Église, ainsi en tant que sacrement, le mariage est aussi générateur de l'Église. Si les époux reçoivent leur amour du Christ et de l'Église, ils sont aussi appelés à édifier, à partir de cet amour, l'Église elle-même. On comprend que, précisément pour être espace où se génère l'Église à partir de l'amour du Christ, le mariage ne puisse pas simplement être à disposition de l'Église, laquelle ne peut pas le dissoudre une fois *ratum et consummatum*.

14. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, ad 1 (ed. Parma, p. 922): « *sicut aqua baptismi habet quod corpus tangat et corabluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repraesentavit* ».

15. Cf. SAINT AUGUSTIN, *In epist. Ioannis ad Parthos* I 2 (Sch 75, 114-116); J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo Espíritu* (Palabra, Madrid 2014) 204-211.

16. Cf. M. AROZTEGI, « San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario a IV Sent., d. 26, ch. 6 », *Scripta Theologica* 43 (2011) 265-296.

Avant de commencer à explorer les implications de ce lien pour la vie matrimoniale, concluons en signalant un corollaire de tout ce que nous avons dit: la relation entre eucharistie et mariage constitue un axe de l'économie des sacrements. En effet, dans l'eucharistie, se trouve le corps du Christ et les nouvelles relations qu'il a instaurées et qu'il donne à vivre à son Église. Pour sa part, le mariage témoigne de la présence, parmi les sacrements, du corps antique issu de la création qui a été assumé par le Christ pour qu'il puisse vivre selon Sa plénitude, seulement esquissée au principe en Adam et Ève. Nous pouvons déduire que tout sacrement participe de l'eucharistie comme étendant le nouveau corps inauguré par le Christ aux différents milieux de vie du chrétien. Et, en même temps, tout sacrement est en connexion avec le mariage, comme assumant la logique du corps dans sa dimension de création et prononçant son langage selon la nouveauté eucharistique. Ainsi, par exemple, le baptême, par lequel nous nous incorporons au nouveau corps de Jésus, assume et reflète la logique de la naissance qui est présente dans le mariage de la création, et qui se vit d'une manière nouvelle dans l'eucharistie, où le Christ nous confère sa vie. On peut dire la même chose des autres sacrements: ils se réfèrent tous à des expériences originaires de la chair (attestées dans le mariage) qui ont été vécues par le Christ et sont contenues dans l'eucharistie. L'entière logique des sacrements jaillit de l'eucharistie et, à travers le mariage, touche la situation concrète des personnes et édifie la cité commune.

3. *Eucharistie et mariage: deux sacrements, une alliance*

Comment se vit, dans le chemin des époux, cette relation entre le mariage et l'eucharistie? Et quelle est sa richesse pour l'Église? Pour répondre, il faut partir d'une distinction qui se déduit de ce que nous avons déjà expliqué. Le lien eucharistie-mariage se réalise selon deux dimensions intimement mêlées. a) Il y a, en premier lieu, la transformation de la situation corporelle des époux qui se produit à la réception du sacrement. L'unité dans la chair qui se réalise dans tout mariage de la création se forge entre baptisés d'une manière nouvelle selon l'amour inébranlable de Jésus pour l'Église. La cause de cette nouveauté est l'action du Fils de Dieu sur la chair, chair à laquelle les conjoints appartiennent à cause du caractère baptismal. b) Il y a, en second lieu, l'assimilation progressive au corps du Christ, qui mûrit au cours de la vie des époux, en collaborant avec la grâce du sacrement. De cette manière, les époux se conforment peu à peu à l'amour du Christ et de son Église. La tradition théologique a distingué, à ce sujet, la *res et sacramentum* du mariage (a) et sa *res tantum* ou grâce (b). Considérons séparément ces deux éléments.

a) *Le lien matrimonial à partir du corps eucharistique*

Le mariage est en premier lieu en relation avec le Christ et l'Église, non à cause d'un mérite particulier des conjoints, mais à cause du don qu'ils ont reçu dans le sacrement constituant le lien. Ce don consiste dans la conformation de l'« une seule chair » à la chair eucharistique du Christ d'où naît l'Église. Ainsi les conjoints signifient et vivent l'union du Christ et de l'Église, et ceci de la même manière dans tous les mariages, qu'ils soient plus ou moins saints. Une telle union se maintiendrait même s'il y avait un abandon mutuel car elle ne dépend pas de la fidélité des époux, mais de la radicalité avec laquelle le Christ et l'Église se les sont associés. Nous pouvons conclure à partir de là que le lien mariage-eucharistie ne conduit en aucune manière à une vision trop haute de la vie matrimoniale, même si elle implique certainement une vision très haute de l'œuvre du Christ en notre faveur (cf. He 2, 3).

La comparaison avec le baptême, par lequel nous sommes configurés au corps eucharistique, illumine cette réalité du lien. Par le baptême nous participons de la mort et de la résurrection du Christ parce que le Christ nous incorpore à lui, sans mérite de notre part. Le caractère représente précisément notre inclusion dans la famille de Jésus, que nous ne pouvons plus perdre, comme un fils ne pourra pas non plus perdre sa condition filiale qu'il reçoit en naissant dans le sein de cette famille. Qui a reçu le caractère est né au réseau de relations de Jésus auquel il pourra toujours revenir, parce que le Christ reste fidèle à sa promesse. C'est cette insertion originaire dans les relations vécues par Jésus qui rend donc possible le chemin du mariage, par lequel les époux se conforment à l'amour du Christ et de l'Église¹⁷.

Le trait spécifique de cette incorporation des époux à l'eucharistie est précisément l'indissolubilité, que saint Augustin a identifiée par le *sacramentum*, et mise en parallèle avec l'effet permanent du baptême. Comme nous l'avons montré, du fait que les conjoints appartiennent pour toujours au corps du Christ par le baptême, ils deviennent capables de s'appartenir l'un à l'autre avec la même profondeur que leur enracinement dans le Christ et son Église. De cette manière l'unité du mari et de la femme ne pourra être détruite par aucune force, pas même par l'abandon des conjoints eux-mêmes ou par l'infertilité de leur union, qui sont les raisons les plus fréquentes pour justifier le divorce dans les différentes cultures. Au cours de l'histoire, et après avoir distingué divers

17. On pourrait ici aborder une question disputée: le rôle de la foi dans la constitution du lien sacramentel, question qui n'a été traitée ni par le Synode ni par *Amoris Laetitia*. À ce sujet, cf. J. GRANADOS, « Sacramentum fidei: Foi et mariage », *Communio* 40 (2015) 67-87.

cas, l'Église est arrivée à la certitude de foi que le mariage *ratum et consummatum* entre baptisés ne peut pas être dissout, pas même par le Souverain Pontife. Il suffit de citer saint Jean-Paul II, qui emploie une formule technique précise: « Il ressort donc avec clarté que la non-extension de la puissance du Pontife Romain [à la dissolution des] mariages sacramentels conclus et consommés est enseignée par le Magistère de l'Église comme doctrine à conserver de façon définitive, même si celle-ci n'a pas été déclarée sous une forme solennelle à travers un acte définitif¹⁸. » Comme nous le verrons plus loin, précisément parce que l'indissolubilité dérive du lien entre mariage et eucharistie, le lieu où l'Église est appelée à la confesser est en premier lieu la célébration eucharistique.

b) *La charité conjugale des époux à partir de l'amour eucharistique*

Nous avons signalé que le lien conjugal est le premier lieu qui associe l'eucharistie et le mariage. Il faut ajouter à cela que l'eucharistie accompagne aussi la croissance des époux qui sont appelés à conformer peu à peu leur amour à l'amour du Christ et de l'Église. Il ne s'agit pas non plus ici d'une idéalisation excessive, qui ne tiendrait pas compte de la fragilité de l'amour humain. En effet, il ne faut pas oublier que l'amour entre le Christ et l'Église inclut aussi le pardon, comme dit Ep 5, 26, car Il s'est livré pour elle pour la purifier. Donc l'imitation de cet amour peut se faire au milieu des plus grandes offenses, tant que l'on reste ouvert au pardon qui vient de la Croix du Christ.

C'est à partir de la distinction entre le lien sacramentel et la charité conjugale comme deux manières sacramentelles de représenter l'amour entre le Christ et l'Église, qu'il faut comprendre l'affirmation d'*Amoris Laetitia* 73, qui parle d'une « analogie imparfaite » entre l'amour conjugal et celui du Christ et de l'Église. Où se trouve cette analogie imparfaite? Sûrement pas dans ce qui touche le lien forgé dans le sacrement (cf. point a) car il y a là non seulement une analogie de proportion, mais aussi une analogie d'attribution qui implique une participation réelle: l'amour des conjoints est tellement indissoluble (jusqu'à

18. Cf. JEAN-PAUL II, « Discours du 21 janvier 2000 à la Rote Romaine »: AAS 92 (2000) 355; cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1640; le texte continue: « En effet, cette doctrine a été proposée de façon explicite par les Pontifes Romains en termes catégoriques, de façon constante et sur une période suffisamment longue. Elle a été adoptée et enseignée par tous les évêques en communion avec le Siège de Pierre, dans la conscience qu'elle doit toujours être maintenue et acceptée par les fidèles. Dans ce sens, elle a été reproposée par le Catéchisme de l'Église catholique. Il s'agit par ailleurs d'une doctrine confirmée par la pratique pluriséculaire de l'Église, maintenue avec une pleine fidélité et avec héroïsme, parfois même face à de graves pressions de la part des puissants de ce monde. »

ce que la mort les sépare), comme celui du Christ et de l'Église, que le lien célébré et consommé ne peut pas être dissout par l'Église. Cependant, il est possible de parler d'imperfection dans la manière dont les époux participent, par leur amour, de l'amour du Christ et de l'Église (cf. point b). Quelque chose de similaire se passe dans le baptême: il y a une « analogie imparfaite » avec la mort et la résurrection du Christ dans ce qui touche notre imitation de Jésus, et c'est pour cela qu'Augustin pouvait reconnaître qu'il n'était seulement qu'un « semi-chrétien¹⁹ ». Il n'y a pas une analogie imparfaite dans l'impression du caractère, mais une réelle configuration avec la mort et la résurrection du Christ. Autrement, Augustin aurait dû se reconnaître « pseudo-chrétien²⁰ », chose qu'il refuse.

Nous pouvons conclure à partir de là un point important sur la vie eucharistique des époux. Étant donné que le mariage jaillit de l'assimilation de l'« une seule chair » au corps eucharistique, participer de l'eucharistie tend toujours à fortifier l'union des conjoints, en la guérissant de ses blessures et en la transformant dans le Christ. Dire « Amen » au corps du Christ signifie pour eux dire « Amen » au lien matrimonial qu'ils ont contracté en se faisant « une seule chair » dans le Christ²¹. La grâce qui se communique dans l'eucharistie traverse donc toujours la chair des époux, et ce, du fait qu'elle assimile toutes leurs relations pour qu'elles correspondent avec la relation du Christ et de son Église à laquelle ils se sont liés dans le sacrement. Ceci est le fondement pour développer, comme le demande *Amoris Laetitia*, une spiritualité du lien (AL 315) qui s'appuie sur la relation entre mariage et eucharistie (AL 319).

4. Conséquences pour la pratique eucharistique de l'Église et pour l'interprétation d'*Amoris Laetitia*

Selon ce que nous avons exposé, le lien sacramentel du mariage naît de l'eucharistie: l'« une seule chair » est indissoluble à cause de l'appartenance des époux au corps du Christ, de telle manière qu'ils sont un dans le corps nouveau inauguré par le Christ et communiqué à son Église. Comme nous y invite le magistère, nous pouvons comprendre, précisément à partir de ce lien, la discipline eucharistique traditionnelle, qui préserve la cohérence entre la vie eucharistique et la fidélité au lien contracté.

19. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Contra Faustum* I 3 (CSEL 25,252).

20. Cf. *Ibid.*

21. Au sujet de cette comparaison, cf. SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 272 (PL 38, col. 1247): « *Ad id quod estis, amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim, corpus christi; et respondes, amen. Esto membrum corporis christi, ut uerum sit amen.* »

Nous considérons d'abord le point de vue du fidèle qui reçoit la communion. Quand un époux communique, qu'il le sache ou non, il dit « Amen » non seulement à la présence réelle du Christ, mais aussi aux relations dans la chair qui sont celles du corps du Christ. Il dit donc « Amen » au lien sacramentel valide qu'il a établi en se mariant. Cette double portée de l'« Amen » (à la chair de Jésus réellement présent, et au lien de l'« une seule chair » par lequel les époux ont été configurés à Jésus) est, comme nous l'avons dit, un motif d'espérance pour les familles: leur amour reste noué à l'eucharistie, il acquiert d'elle sa force pour se renouveler et pour mûrir.

Quelles sont les conséquences de cela pour quelqu'un qui vit d'une manière contraire au lien? Il se trouve qu'en communiant sacramentellement cette personne confesse en public, par son action liturgique, qu'elle rejette sa nouvelle union et qu'elle adhère au lien valide qu'elle avait établi en se mariant dans le Seigneur. Pourtant, ce sont des choses que cette personne ne veut pas assumer. Donc, si ce baptisé connaissait la signification objective de ce qu'il réalise, il ne voudrait pas prononcer l'« Amen », il ne voudrait pas communier. Ceci est l'argument de saint Thomas lorsqu'il signale qu'admettre au baptême quelqu'un attaché à une vie de péché signifierait faire violence à cette personne en l'obligeant à un mode de vie (par l'impression du caractère) qu'elle ne veut pas embrasser²². Le théologien Karl-Heinz Menke tient un raisonnement semblable au sujet de l'intercommunion avec les protestants: « Lorsqu'un protestant communique sacramentellement dans une célébration eucharistique de l'Église catholique, il devrait savoir qu'il confesse publiquement la foi de l'évêque local et du Pape²³ ».

Si cet argument vaut du point de vue de celui qui reçoit la communion, nous devons ajouter maintenant le point de vue de l'Église. Car il est important de noter que, comme l'affirme l'Aquinate, l'eucharistie et le mariage sont deux sacrements qui appartiennent au bien commun du Peuple de Dieu²⁴. Il ne s'agit pas, en effet, de réalités privées, mais de réalités qui impliquent toute l'Église. On confirme ainsi, comme nous le disions précédemment, que la décision de communier ne peut être seulement entre les mains du fidèle, mais

22. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, S. Th. III, q. 68, a. 5, ad 3.

23. Cf. K.-H. MENKE, *Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus* (Pustet, Regensburg 2013) 129: « Wenn ein Protestant in einer Eucharistiefeier der katholischen Kirche sakramental kommuniziert, sollte er wissen: Damit bekennt er sich öffentlich zum Glauben des Ortsbischofs und des Papstes. »

24. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, S. Th. III, q. 65, a. 3, ad 1: « *Matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento.* »

qu'elle appartient aussi aux pasteurs qui veillent sur le bien commun. Nous nous demandons alors : quel bénéfice apporte à la communion de l'Église la cohérence entre eucharistie et mariage ? Quels biens l'Église protège-t-elle par sa discipline eucharistique, et quelles injustices sont faites lorsque cette discipline est mise en question ?

a) En premier lieu, cette discipline affecte le bien commun du mariage, qui jaillit de la participation des époux au corps eucharistique. Car le mariage n'est pas une réalité privée, que chaque personne peut gérer par elle-même, mais sa logique est partagée par toutes les familles. Rappelons que le lien sacramentel jaillit d'un même type d'union « en une seule chair », qui s'enracine dans le même corps du Christ par le même baptême, et à partir duquel s'édifie la même Église et la même société. C'est pour cela que la manière d'agir avec un couple change la manière d'agir avec tous les autres. C'est-à-dire qu'en affaiblissant le lien mariage-eucharistie, on affecte non seulement les divorcés vivant une nouvelle union et qui reçoivent l'eucharistie, mais aussi ceux qui veulent se marier et toutes les familles qui luttent pour rester fidèles. On inflige un grand mal aux jeunes remplis des désirs d'un « pour toujours » (et, en même temps de doutes sur ce « pour toujours »), quand l'Église elle-même commence à proposer des portes alternatives d'échappatoire. Il leur devient plus difficile (voire impossible) de mettre leur confiance dans leur propre amour et de se donner à lui totalement, s'ils savent qu'il y aura toujours d'autres opportunités. Il en va de même pour les familles – et ici on les inclut toutes – qui doivent traverser des moments de difficulté et qui sentent des tentations d'abandon, mais qui se savent confirmées par le témoignage du Seigneur et de son Église. L'abandon de la discipline traditionnelle abîmerait gravement le bien commun de toutes les familles, ouvrant une fissure dans les murs de chaque foyer. La considération de ce dégât, qui prive les plus vulnérables d'espérance pour le futur, devrait réveiller notre « sens d'injustice »²⁵.

b) En second lieu, l'admission à l'eucharistie de qui vit d'une manière contraire au lien conjugal signifie nier, non seulement par les paroles, mais aussi, et ce qui est plus grave, par l'agir liturgique, la doctrine de l'indissolubilité du mariage qui dérive directement, comme nous l'avons vu, de l'eucharistie. Nous

savons déjà que l'Église ne peut pas dissoudre le lien d'un mariage *ratum et consummatum*. C'est une doctrine enseignée définitivement par saint Jean-Paul II, comme nous l'avons montré. Donc, si l'Église ne peut pas dissoudre ce lien, c'est parce qu'elle ne l'a pas créé, mais qu'elle a été générée par ce lien. C'est un lien où Dieu lui-même œuvre en donnant naissance à l'Église, car en lui est signifié efficacement l'amour du Christ pour Elle. De ce fait, l'Église est appelée à témoigner de ce lien précisément dans l'eucharistie, où Elle naît comme corps du Christ. Certainement l'Église ne peut pas faire comme si le lien n'existait pas car elle tairait la voix de Dieu sur le propre mystère ecclésial. Et elle ne peut pas le faire, en particulier dans la célébration eucharistique, lieu originaire de la naissance de l'Église. Car l'Église se recevrait du Christ dans le même acte où elle fait taire l'indissolubilité du mariage, source centrale qui l'édifie à partir du Christ. Saint Thomas parlait, dans un contexte similaire, d'une « fausseté dans les signes sacramentels » qui, nous pouvons ajouter, est plus grande qu'une apostasie seulement de parole²⁶.

c) Enfin, un changement dans la discipline eucharistique affecte aussi la manière de comprendre et de vivre la communication sacramentelle de la vie du Christ aux hommes. Comme nous l'avons montré précédemment, la sacramentalité du mariage, qui naît de l'eucharistie, est la preuve que l'action du Christ affecte toutes les relations de la vie par lesquelles l'homme s'insère dans le monde et dans la société. C'est pour cela qu'affaiblir le lien entre eucharistie et mariage conduit immédiatement à dévaluer la capacité de la grâce du Christ à toucher la vie concrète des hommes et à transformer la cité commune. L'eucharistie (et avec Elle les autres sacrements) se développerait dans une sphère éloignée d'une rencontre intime et émotive avec Dieu, et incapable de donner forme aux relations concrètes dans lesquelles se joue le bonheur humain. Pour finir, se perdrait la sacramentalité de la foi affirmée clairement par le Pape François (cf. encyclique *Lumen Fidei* 40). De fait, la proposition de laisser à chaque individu de décider en conscience s'il s'approche ou non de l'eucharistie va dans ce sens. Si le prêtre dit « Je te pardonne » à qui s'est installé dans une manière de vivre les relations contraire à l'Évangile, en l'admettant ainsi visiblement à recevoir le corps du Christ, il confond le domaine de la conscience avec le domaine sacramentel, subjectivant ce dernier qui cesse par là même d'être sacramentel.

25. Cf. E. CAHN, *The Sense of Injustice* (Bloomington, Indiana University 1964); il est nécessaire que le sentiment d'injustice se réveille pour réagir face aux lectures abusives qui se font d'*Amoris Laetitia*, spécialement lorsque les prêtres et les évêques la mettent en œuvre, eux qui ont reçu du Seigneur la charge de protéger et de cultiver ce bien commun.

26. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, S. Th. III, q. 68, a. 4, corp.

Nous avons examiné les raisons qui soutiennent la discipline eucharistique traditionnelle, laquelle protège la cohérence entre vie eucharistique et vie matrimoniale. Face à ceux qui pensent qu'*Amoris Laetitia* change cette discipline, il faut dire que l'Exhortation ne remet à aucun moment en cause les arguments utilisés par le magistère antérieur et n'en propose pas non plus une nouvelle lecture. Au contraire, elle réaffirme le lien étroit entre eucharistie et mariage. Ceux qui voient dans l'exhortation une pratique distincte de celle de *Familiaris Consortio* 84 et de *Sacramentum Caritatis* 29 le font à partir de la mention de différentes circonstances atténuantes qui peuvent réduire la responsabilité des actes du chrétien, de manière que ne lui soit pas imputé un péché objectif grave. Cependant, comme nous l'avons vu, l'empêchement à s'approcher de la communion enseigné par le magistère ne se réfère pas à la situation intérieure des individus devant Dieu, mais à la manière corporelle dont se nouent leurs relations, ce qui s'oppose à la manière de vivre les relations contenues dans l'eucharistie. L'ignorance peut excuser la personne dans le domaine de la conscience, mais, si le péché est manifeste, elle n'excuse pas sa participation au plan sacramentel, où sont mis en jeu la visibilité de la foi et le bien commun de l'Église.

De fait, le seul point d'appui pour voir un changement de discipline est la note 351 du document où il est dit que l'Église pourrait offrir dans certains cas l'aide des sacrements à ceux qui vivent dans des situations irrégulières. Cependant, on parle ici de « situations objectives de péché », sans spécifier plus. Et dans le contexte de la note, il est fait référence à « des situations irrégulières » en général. Il faut noter qu'en ne spécifiant pas que ces situations sont manifestes ni que la personne s'obstine à y adhérer, on ne va pas contre le canon 915 du CIC, qui ajoute précisément ces deux conditions pour interdire l'accès à l'eucharistie. Mais surtout, dans la note 351, il n'est pas fait référence explicite à notre cas concret, à propos duquel il y a une raison de plus, celle que nous avons présentée dans cet article et sur laquelle le magistère s'est toujours appuyé : le cas des divorcés engagés dans une nouvelle union n'est pas simplement un cas de « situation irrégulière » ou de « situation objective de péché ». Il existe ici une contradiction entre deux sacrements institués par le Christ sur lesquels se construit l'Église. Même si, dans des situations irrégulières ou dans des situations objectives de péché, on pourrait admettre des exceptions, si elles n'étaient pas manifestes et s'il n'y avait pas obstination, cela ne concernerait pas le cas des divorcés engagés dans une nouvelle union car est ici en jeu une donnée de foi, enracinée dans l'Écriture : la sacramentalité du mariage et son lien avec l'eucharistie.

Par conséquent, lire la note 351 en référence aux divorcés engagés dans une nouvelle union signifie, à mon avis, élargir de manière infondée le sens du texte, de telle sorte qu'il se trouve en contradiction directe avec d'autres textes magistériels. S'il est possible d'avoir une lecture cohérente avec le magistère antérieur à partir de la lettre concrète d'*Amoris Laetitia*, alors cette lecture est la seule possible.

La discipline eucharistique traditionnelle de l'Église basée sur l'Écriture, en défendant la cohérence de l'eucharistie et du mariage, protège le bien commun de l'Église en prenant soin spécialement des plus faibles, les jeunes, à qui elle permet d'espérer dans un amour pour toujours. Précisément *Amoris Laetitia*, en réaffirmant le lien eucharistie-mariage, voit dans cette relation un motif d'espérance pour la vie conjugale. Nous avons cité abondamment saint Thomas, car il est une source d'inspiration de l'Exhortation du Pape François, mais saint Bonaventure a lui aussi enseigné le lien entre ces deux sacrements²⁷. Le Docteur Séraphique s'interroge sur la distinction entre les deux sacrements, car ils semblent signifier la même chose, c'est-à-dire l'union du Christ avec les hommes. Il répond en montrant la complémentarité : dans l'eucharistie, l'homme et la femme s'unissent avec le Christ et par conséquent s'unissent plus entre eux. Dans le mariage, l'homme et la femme s'unissent entre eux et par conséquent s'unissent plus avec le Christ. Prendre soin de ce cercle vertueux est le devoir confié spécialement à l'Église pour aider toutes les familles afin qu'« elles ne se laissent pas voler l'espérance » comme le demande le Pape François²⁸.

José GRANADOS

27. Cf. SAINT BONAVENTURE, *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, ad 1 (ed. Quaracchi, 668).

28. Cf. Pape FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* 86.

Le mode d'union du Verbe incarné selon saint Thomas d'Aquin.

De l'Écrit sur les Sentences à la question disputée De l'union du Verbe incarné : continuité et évolution

Dans le Prologue de la question 1 de la Tertia pars, Thomas explique que l'étude du mystère de l'Incarnation doit comporter trois volets : la convenance de l'Incarnation, c'est-à-dire ses causes et l'harmonie dans la manière dont celle-ci a été réalisée¹ ; puis le mode d'union du Verbe incarné² ; enfin les conséquences de cette union³. Le deuxième point se divise à son tour en trois, comme le précise le Prologue de la question 2 : l'étude de l'union en elle-même (question 2), puis de la personne qui assume (question 3), enfin de la nature assumée (questions 4 à 15).

C'est l'étude de l'union en elle-même qui retiendra notre attention : en prenant comme référence le plan de la question 2 de la *Somme de théologie*, on cherchera à dégager la manière dont Thomas aborde et expose le mystère de l'union du Verbe incarné, pour la comparer à la façon dont il traite le sujet dans les lieux parallèles rédigés avant et après la Tertia. On se référera aussi à d'autres questions de celle-ci quand elles apportent un éclairage complémentaire. Les principales œuvres antérieures sont le troisième livre de l'*Écrit sur les Sentences*, le *Quodlibet* IX, le livre IV de la *Somme contre les Gentils* (chapitres 34 et suivants), l'*Abrégé de théologie* (chapitres 202 à 212). La question disputée *De l'union du Verbe incarné* est, quant à elle, contemporaine ou légèrement postérieure aux questions correspondantes de la *Somme*⁴.

Pourquoi avoir choisi celle-ci comme référence ? Le *Quodlibet* IX et la question disputée, en vertu de la nature même de ce type d'exercices, ne sont pas des synthèses sur un sujet donné, mais des discussions techniques sur un point très précis. La *Somme contre les Gentils* et l'*Abrégé de théologie* procèdent par réfutation des erreurs (chapitres 28 à 38 pour la première, 202 à 208 pour le second) avant d'exposer assez brièvement ce que la foi catholique enseigne à ce sujet (chapitres 39 à 49 ; 209 à 212). En regard, l'*Écrit sur les Sentences* et la *Somme de théologie* offrent l'avantage d'une synthèse plus vaste et plus systématique,

1. Cf. *ST*, IIIa, q. 1 ; cf. aussi *In III Sent.*, dist. 1, q. 1 ; *Compendium theologiae*, cap. 199-201 ; *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 40-49.

2. Cf. *ST*, IIIa, q. 2 à 15.

3. Cf. *ibid.*, q. 16 à 26.

4. Pour la datation des œuvres, cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, éd. du Cerf, Paris, 2015.

examinant tous les aspects de la question. La *Somme* présente enfin l'intérêt d'être le fruit d'un plan réellement personnel de saint Thomas, tandis que celui du commentaire des *Sentences* est dépendant de l'ordre imposé par Pierre Lombard.

Les douze articles de la question 2 peuvent se regrouper en trois thèmes : dans quoi se fait l'union ? (articles 1 à 4) ; quel est le rapport de la nature humaine au Verbe dans cette union, et de quel type d'union s'agit-il ? (articles 5 à 9) ; en quoi consiste la grâce d'union ? (articles 10 à 12).

1. Dans quoi se fait l'union ?

Le premier problème posé consiste à se demander où se situe l'unité du Verbe incarné, c'est-à-dire dans quoi réside l'union. La *Somme de théologie* évoque quatre possibilités qui vont être successivement examinées : la nature (article 1), la personne (article 2), l'hypostase ou le suppôt (articles 3 et 4).

L'union du Verbe incarné étant un mystère accessible à la foi seule, la discussion ne consiste pas à démontrer sa réalité mais, à partir des données scripturaires et conciliaires, et des commentaires patristiques, à montrer où il faut la situer pour qu'il n'y ait pas de contradiction sur le plan rationnel.

a. L'union se fait-elle dans la nature ?⁵

Les arguments qui sembleraient incliner vers une union dans la nature sont tirés de trois raisons principales, les deux premières se retrouvant dans les *Sentences* comme dans la *Somme*, la dernière étant propre au *De unione* : l'analogie avec l'union dans la nature humaine des deux natures diverses que sont l'âme et le corps, cette analogie ayant pour elle l'autorité du Symbole *Quicumque*, dit d'Athanase ; la communication des idiomes qui a pour elle de nombreuses autorités attribuant les propriétés de la nature divine au Christ ou celles de la nature humaine au Fils de Dieu ; mais puisque les propriétés découlent de la nature, cet usage semble signifier qu'il y a bien une unité de nature qui s'est faite ; le fait enfin que si l'union n'est pas naturelle, elle est accidentelle.

La réponse de Thomas dans la *Somme* s'appuie sur le texte du concile de Chalcédoine dont il ne dispose qu'à partir du premier séjour italien : « *La différence des natures n'a jamais été enlevée par l'union*⁶. » En dehors de la référence au concile, absente des *Sentences*, le point de départ est le même dans les trois

œuvres avec l'analyse du terme de nature. Le nom vient d'abord du verbe latin "*nascor*", naître, et désigne la génération des vivants, la naissance. Puis il a signifié le principe actif de cette génération ; ensuite par extension, tout principe intrinsèque d'un mouvement naturel ; il a donc été appliqué ou au principe formel ou au principe matériel. Enfin il désigne le terme de la génération qui est principalement l'essence de l'espèce signifiée par la définition. Dans les *Sentences*, Thomas précisait davantage : parce que le terme de la génération est la substance composée, le mot en est venu à désigner n'importe quelle substance et donc n'importe quel étant, selon Boèce. Mais la substance peut renvoyer elle-même ou au premier sujet d'attribution, et elle signifie alors l'hypostase, ou à la quiddité. Si donc l'on entend par nature la quiddité de l'espèce, et c'est le sens du terme dans le problème posé, l'union ne peut s'être faite dans la nature. Thomas utilise à chaque fois un raisonnement par l'absurde ; partant des différentes manières dont une réalité naturelle peut être constituée à partir de deux autres, il montre qu'aucune ne peut s'appliquer au Christ.

En effet, ou bien il s'agit de deux réalités parfaites qui demeurent dans leur intégrité, mais alors on n'a qu'une union accidentelle, qui n'aboutit qu'à une unité relative ; celle-ci est par conséquent artificielle et ne peut constituer une nouvelle nature. Ou bien les deux réalités parfaites sont transformées par l'union pour former une sorte de réalité mixte, mais c'est incompatible avec l'immutabilité de la nature divine ; le Christ ne serait ni de nature divine comme son Père, ni de nature humaine comme sa mère, et la nature humaine serait finalement absorbée par la nature divine. Ou bien enfin il s'agit de deux réalités inchangées mais imparfaites qui en constituent une seule, comme dans le cas de l'âme et du corps pour l'homme, mais c'est à nouveau impossible car les deux natures sont parfaites dans leur genre ; elles ne peuvent s'unir ni quantitativement, car la nature divine est incorporelle, ni comme la forme et la matière, car la nature divine ne peut être forme. *L'Écrit sur les Sentences* précisait que le rapport de forme à matière est celui d'acte à puissance, ce qui implique une composition ; or la nature divine ne peut être en composition avec quoi que ce soit, car les parties sont en puissance par rapport au tout, et Dieu est « *l'être premier infini, subsistant par soi*⁷ ». Dans ce cas enfin, la nature ainsi constituée est une espèce nouvelle car la différence ajoutée varie l'espèce.

La réponse à la deuxième objection est l'occasion de préciser en quel sens entendre l'analogie avec l'union de l'âme et du corps, car si elle est présentée

5. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2 ; *ST*, IIIa, q. 2, a. 1 ; *QD De unione*..., a. 1.

6. Cf. *ST*, IIIa, q. 2, a. 1, s. c. : « *Sed contra est quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonensis, confitemur in novissimis diebus filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem. Ergo unio non est facta in natura.* »

7. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2, c. : « *Divina natura non habet aliquid potentialitatis, nec potest esse actus veniens in compositionem alicujus, cum sit esse primum infinitum per se subsistens.* »

comme l'exemple le plus approchant⁸, Thomas en souligne aussi les limites : « *Mais cependant, tous les exemples de ce genre sont déficients. (...) Bien que pour cela, aucun exemple suffisant ne se trouve dans les créatures*⁹. » L'union pose dans l'homme une double unité. Unité de nature d'abord, en tant que l'âme donne au corps sa perfection formelle, de sorte que les deux sont unis dans un rapport d'acte à puissance et de forme à matière, pour constituer une unique nature. Mais, le corps de l'article l'a dit, l'union du Verbe incarné ne peut être comprise en ce sens. L'union de l'âme et du corps constitue aussi une unité personnelle en ce qu'un seul individu subsiste en la chair et l'âme. C'est en ce sens que l'analogie vaut puisqu'un seul Christ subsiste dans la nature divine et la nature humaine.

Le *De unione* rend compte de la validité de l'analogie à un autre niveau : de même que le corps est un instrument propre et conjoint de l'âme, la nature humaine est pour le Verbe un instrument propre et conjoint. Le sens de cette dernière analogie était longuement développé dans la *Somme contre les Gentils*. Thomas y distingue deux types d'instruments. Il y a l'instrument extérieur à un être, comme la hache, qui est séparable de cet être, a une existence propre, peut être utilisé par plusieurs, et qui est qualifié par conséquent d'instrument extérieur et commun. Mais il y a des instruments unis et propres, intrinsèques à l'être qui agit par eux, comme le corps et ses membres vis-à-vis de l'âme, qui lui servent d'outils pour ses opérations propres. Ainsi, « *tous les hommes sont devant Dieu comme des instruments dont il se sert. (...) Mais les autres hommes sont devant Dieu comme des instruments extrinsèques et séparés : Dieu ne les veut pas à des opérations qui lui sont strictement propres, mais à celles qui sont communes à toute la nature raisonnable, comme de connaître la vérité, d'aimer ce qui est bon, de faire ce qui est juste. Par contre, la nature humaine a été assumée dans le Christ au point d'accomplir, à titre d'instrument, les opérations propres à Dieu seul, comme d'effacer les péchés*¹⁰. » Et saint Thomas précise qu'il n'est pas contradictoire qu'une

8. Cf. *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 41 ; *QD De unione*..., a. 1, c. : « *Comme exemple de cette union dans les réalités créées, aucun n'est plus proche que l'union de l'âme rationnelle et du corps. – Huius autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animae rationalis ad corpus.* »

9. Ibid. : « *Sed tamen omnia huiusmodi exempla sunt deficientia (...). Quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum invenitur.* »

10. *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 41, n° 12 : « *Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur : ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate, secundum apostolum, Philipp. 2-13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata : moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata.* »

réalité soit l'instrument propre d'un être sans pour autant que celui-ci en soit la forme : ainsi, la langue est l'instrument propre de l'intelligence en tant qu'organe du langage, bien que l'intelligence ne soit pas l'acte du corps. En ce qui concerne le Verbe incarné donc, « *la nature humaine est au Verbe comme un instrument non séparé mais conjoint, sans que cependant la nature humaine appartienne à la nature du Verbe, ni que le Verbe en soit la forme ; elle appartient cependant à sa personne*¹¹ ». »

b. L'union se fait-elle dans la personne ?¹²

Les problèmes posés par une réponse positive à cette question se ramènent à trois principaux.

Du côté de la nature divine d'abord, car en Dieu, la personne ne diffère pas de la nature. Si donc l'union n'est pas dans la nature, comment serait-elle dans la personne¹³ ? Le *De unione* fait le même raisonnement en inversant les termes : si l'union est dans la personne, elle est aussi dans la nature¹⁴.

Du côté de la nature humaine ensuite, si la personne ne se confond pas avec la nature, elle l'accompagne nécessairement. En effet, dans toute nature humaine réellement existante, il y a toujours personnalité propre. Cette objection est présente dès les *Sentences*, et les œuvres postérieures ne font qu'en décliner les variantes et les divers aspects. La personnalité appartient à la dignité et donc à la perfection de la nature humaine ; s'il n'y a pas de personne humaine, la nature humaine semble imparfaite¹⁵. D'autre part, c'est la nature humaine universelle, c'est-à-dire un être de raison, qui est dépourvue d'individualité. Toute nature réellement existante est individuée. Mais la substance individuelle de nature rationnelle, c'est la personne, selon la définition de Boèce. Enfin, la personne, c'est la nature avec les propriétés distinctives de cette nature individuelle, la différenciant des autres supposés de même nature. S'il y a deux natures, il y a donc deux personnes¹⁶.

Du côté enfin de ce qui est propre à la personne, l'être comme l'opération, il semble y avoir dualité : si en effet, comme le veut Aristote, « *vivre, pour les*

11. Ibid. : « *Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanae naturae ad verbum quod humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma ; pertinet tamen ad eius personam.* »

12. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3 ; *ST*, IIIa, q. 2, a. 2 ; *QD De unione*..., a. 1.

13. Cf. *ST*, IIIa, q. 2, a. 2, ad 1.

14. Cf. *QD De unione*..., a. 1, ad 2. Cf. aussi ad 4, 6, 8, 12.

15. Cf. *ST*, IIIa, q. 2, a. 2, ad 2.

16. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3, ad 3 ; *QD De unione*..., a. 1, ad 17.

vivants, c'est être », puisqu'il y a deux vies dans le Christ, il y a deux êtres et deux personnes, car l'être appartient au suppôt ou à la personne¹⁷; d'autre part, les actes appartiennent aux réalités singulières, donc aux suppôts ou aux personnes; s'il y a deux opérations dans le Christ, des opérations humaines et des opérations divines, il doit y avoir deux personnes¹⁸.

Les réponses procèdent en deux temps à chaque fois : expliquer en quoi la signification du mot personne diffère de celle du mot nature, pour ensuite montrer par un raisonnement par l'absurde que si l'union ne s'est pas faite dans la personne, elle n'a pu se faire du tout, les autres hypothèses étant insoutenables.

La nature, c'est l'essence de l'espèce signifiée par la définition; la personne, c'est l'individu subsistant dans cette nature, le "*hoc aliquid*". Deux cas de figure sont alors possibles. Ou bien il s'agit d'un être composé où des éléments s'ajoutent aux éléments spécifiques, comme les accidents et les principes individuels, et alors la nature diffère réellement de la personne, celle-ci étant le tout, dont celle-là est la partie formelle ou perfective. Ou bien il s'agit d'un être simple dans lequel il n'y a rien d'autre que son essence, ce qui est le cas de Dieu, et alors la personne ne diffère de la nature que selon la raison. Par conséquent, tout ce qui se trouve dans une personne lui est uni dans la personne, que cela relève de sa nature ou pas. Comme l'union de la nature humaine au Verbe ne peut se faire dans la nature, si elle ne s'est pas faite dans la personne, il n'y a pas d'union du tout. « *Et ainsi, est totalement enlevée la foi dans l'Incarnation, ce qui est ruiner toute la foi chrétienne*¹⁹. »

Par rapport à la *Somme*, le *De unione* donne trois précisions sur ce qu'il faut entendre par l'union de la nature humaine au Verbe dans la personne. D'abord, l'union se fait par assumption : « *Car si elle n'appartient pas à la nature divine, elle appartient cependant à la personne divine, en tant que la personne du Verbe s'est adjoint une nature humaine en l'assumant*²⁰. » L'article 8 de la question 2 de la *Somme* aura pour objet de clarifier la nature de l'assumption et son rapport avec l'union. Ensuite, il s'agit d'un type d'union absolument spécifique : « *Il reste donc que la nature humaine n'est unie au Verbe, ni accidentellement, ni essentiellement, mais substantiellement, selon que la substance signifie l'hypostase,*

17. Cf. *QD De unione*..., a. 1, ad 10.

18. Cf. *ibid.*, ad 16.

19. *ST*, IIIa, q. 2, a. 2, c. : « *Et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam.* »

20. *QD De unione*..., a. 1, c. : « *Quia si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, in quantum persona verbi assumendo, adiunxit sibi humanam naturam.* »

*et hypostatiquement ou personnellement*²¹. » Enfin, il ne faut pas l'entendre au sens où l'union des deux natures constituerait la personne divine qui est absolument simple et immuable. Mais « *en tant que la personne divine qui est simple, subsiste dans les deux natures, divine et humaine*²². »

Au premier type d'objectants, Thomas accorde que nature et personne sont réellement identiques en Dieu, mais répond à chaque fois qu'il y a une différence de raison car la nature désigne l'essence, tandis que la personne désigne toujours ce qui subsiste : « *La personne signifie par mode de subsistant*²³. » Et parce que la nature humaine est ainsi unie au Verbe de sorte qu'il subsiste en elle, et non de sorte que quelque chose lui soit ajouté du côté de la nature, ou que sa nature soit changée en quelque chose, l'union s'est faite dans la personne et non dans la nature²⁴. Les erreurs des hérétiques à ce sujet viennent donc d'une ignorance de la distinction entre nature et personne, qu'elle soit réelle ou de raison²⁵.

Le deuxième type d'objections affirmait que, pour qu'il y ait une nature réelle, il faut qu'elle soit subsistante, donc individuelle, et par conséquent personne dans le cas d'une nature rationnelle. Saint Thomas affirme certes que toute nature réelle est individuelle, mais pas forcément subsistante par elle-même, ce en quoi réside la notion même de personne. Le propre de la personne, en effet, est d'exister par soi, et c'est en quoi consistent la dignité et la perfection d'un être. Mais « *il est plus noble pour quelqu'un d'exister dans un autre plus digne que lui, que d'exister par soi. Et c'est pourquoi, de ce fait, la nature humaine*

21. *Ibid.* : « *Relinquitur ergo quod humana natura non est unita verbo neque accidentaliter neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostaticè vel personaliter.* »

22. *Ibid.*, ad 6 : « *Sed dicitur unio esse facta in persona, in quantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana.* »

23. *ST*, IIIa, q. 2, a. 2, ad 1 : « *Quia persona significat per modum subsistentis.* » ; cf. aussi *In III Sent*, dist. 5, q. 1, a. 3, c. : « *La personne est ce quelque chose qui subsiste dans cette nature. [...] Il est donc de la raison de personne qu'elle soit un subsistant distinct et comprenant toutes les choses qui sont dans la réalité. Mais la nature comprend seulement les choses essentielles. Or dans les êtres simples, nature et personne ne diffèrent pas réellement car la nature n'est pas reçue dans quelque matière par laquelle elle est individuée, mais elle est par elle-même subsistante; cependant, en tant que sont considérés les principes essentiels de la chose, on dit nature; en tant qu'est trouvé quelque chose de subsistant, on dit personne. — Persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. [...] Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit. In simplicibus autem non differt re natura et persona: quia natura non recipitur in aliqua materia per quam individuetur, sed est per se subsistens: tamen in quantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam; in quantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam.* »

24. Cf. *ST*, IIIa, q. 2, a. 2, ad 1; *QD De unione*..., a. 1, ad 2.

25. Cf. *QD De unione*..., a. 1, ad 4.

*est plus digne dans le Christ qu'en nous, car en nous, existant par elle-même, elle a une personnalité propre, mais dans le Christ, elle existe dans la personne du Verbe*²⁶. »

De même, il ne suffit pas qu'il y ait substance individuelle d'une nature rationnelle pour qu'il y ait personne, mais il faut que ce soit une substance individuelle subsistante, existant par soi, et non dans un autre être ou un tout plus parfait : la main de Socrate est bien une substance individuelle, mais n'est pas une personne, car elle n'est qu'une partie substantielle existant dans et par le tout, qui seul est une substance complète existant par soi. De même, la nature humaine du Verbe incarné est substance individuelle, mais elle n'existe pas par soi et séparément, elle n'existe que dans l'être plus parfait auquel elle est unie, le Verbe de Dieu ; elle n'a donc pas de personnalité propre²⁷. Ce fait ne signifie pas une infériorité de cette nature humaine, mais au contraire une élévation. D'ailleurs, si par impossible l'union hypostatique pouvait cesser, la nature humaine du Christ aurait aussitôt sa personnalité propre. C'est ce que précisera l'article 2 de la question 4, où Thomas demande si le Fils de Dieu a assumé une personne : « *La personnalité propre ne manque pas à la nature assumée à cause d'un manque de ce qui appartient à la perfection de la nature humaine, mais à cause d'une addition d'un élément qui est au-dessus de la nature humaine, qui est l'union à la personne divine*²⁸. »

De même encore, s'il appartient à la notion de personne de comprendre les propriétés essentielles et les propriétés individuelles, la réciproque n'est pas nécessairement vraie, et il peut y avoir différentes propriétés singulières, et différentes natures, sans qu'il y ait diversité de personnes²⁹.

La question de l'être et de l'opération qui découlent de la personne sera traitée à part à la fin en raison de son ampleur.

26. ST, IIIa, q. 2, a. 2, ad 2 : « *Ad secundum dicendum quod personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat, quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet in Christo autem existit in persona verbi.* »

27. Cf. *ibid.*, ad 3.

28. ST, IIIa, q. 4, a. 2, ad 2 : « *Ad secundum dicendum quod naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam* » ; ad 3 : « *Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet.* »

29. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3, ad 3.

c. L'union se fait-elle dans l'hypostase ou le suppôt ?³⁰

1) Les trois opinions

Le contexte sous-jacent à cet article, comme aux trois suivants, est la discussion des trois tentatives d'exposition de l'union hypostatique, élaborées au XII^e siècle et présentées par Pierre Lombard comme trois opinions possibles³¹. Dans la *Somme*, comme dans les lieux parallèles, Thomas y fait régulièrement allusion mais c'est seulement dans la distinction 6 des *Sentences* qu'on en trouve un exposé systématique. Après avoir cité le texte du Lombard donnant les trois opinions, il montre en quoi elles se rejoignent, puis en quoi elles diffèrent et ce que chacune affirme, avant de les examiner tour à tour dans les trois questions de la distinction. Pour mieux comprendre les discussions qui vont suivre, il paraît utile de mentionner ce que Thomas présente comme les idées principales des trois opinions.

La première opinion

Du fait qu'elle affirme que deux substances, âme et corps, selon qu'elles sont présumposées à l'union, sont unies pour constituer un homme, elle dit par conséquent 1) qu'un homme est assumé ; 2) que "*homo*" signifie le composé des deux substances, âme et corps, non celui de la déité et qu'il est un suppôt ou hypostase ; 3) qu'il y a donc dans le Christ deux suppôts et deux hypostases ; 4) que le Christ est deux au neutre, mais un au masculin à cause de l'unité ; 5) que celui qui assume est l'assumé ; 6) que pour le suppôt du Fils de Dieu, cet homme n'est pas supposé, bien que celui-ci soit Fils de Dieu ; 7) que Dieu s'est fait homme et que l'homme a été fait Dieu ; 8) que tous les adjectifs qui signifient quelque chose d'éternel ne peuvent être dits absolument du fils de la Vierge, de même que ceux qui signifient quelque chose de temporel ne peuvent être dits proprement du Fils de Dieu.

La deuxième opinion

Du fait qu'elle dit que la nature humaine qui est assumée ne signifie pas quelque chose de subsistant, mais plutôt qu'en elle subsiste la personne divine par union, elle affirme 1) que ce n'est pas l'homme qui est assumé, car

30. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 1 ; *Quodlibet* IX, q. 2, a. 1 ; *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 38 ; *Compendium theologiae*, cap. 210, 211 ; ST, IIIa, q. 2, a. 3 ; *QD De unione*..., a. 2.

31. Sur ce point, cf. Ph.-M. MARGELIDON, *Jésus Sauveur – Christologie*, Parole et Silence, Paris, 2014, « Annexe 2 – Sur la christologie médiévale des trois opinions », p. 493-499.

ce mot signifie par mode de subsistant, mais la nature humaine; 2) qu'il n'y a dans le Christ qu'un suppôt ou une hypostase; 3) que le Christ est un seul seulement et non seulement un ("*unum tantum, et non solum unus*") ; 4) que le terme homme, signifiant par mode de subsistant, dit non pas seulement l'âme et le corps, mais aussi Dieu; 5) que la personne du Verbe fut simple avant l'Incarnation, mais composée après; 6) que les adjectifs signifiant les propriétés de chaque nature peuvent être dits proprement de cette personne.

La troisième opinion

Du fait qu'elle nie l'union de l'âme à la chair dans le Christ, elle affirme 1) que le terme homme ne prédique pas du Christ quelque chose de composé d'âme et de corps, mais les parties séparées de la nature humaine; 2) que l'homme est prédiqué du Christ accidentellement, comme ce en quoi il se tient, comme quand on dit que l'homme est vêtu; 3) que les deux substances n'appartiennent pas à la personne du Fils de Dieu, mais se rapportent à elle de façon intrinsèque.

2) Y a-t-il deux hypostases ou suppôts dans le Christ?

La terminologie de l'individuation

Sont en jeu ici le sens des termes et leur équivalence nominale ou réelle avec celui de personne. Dans le *Compendium* comme dans la *Somme*, qui se veulent des résumés, Thomas n'en envisage que deux, hypostase ou suppôt. Dans les *Sentences*, le *Quodlibet* et le *De unione*, il est plus précis, en mobilisant toute une série de termes, hypostase, suppôt, individu, particulier et singulier, réalité de nature. L'exposé le plus exhaustif est celui des *Sentences* que nous suivrons³².

Elle s'établit d'après une double distinction. Il faut en effet distinguer d'une part les noms de première imposition, qui désignent les choses elles-mêmes, de ceux de seconde imposition, qui désignent l'intention d'individualité, c'est-à-dire la conception que l'intelligence fait à leur sujet³³.

Un être particulier se rapporte d'abord à la nature commune. On lui donne alors en première imposition le nom de réalité de nature, en seconde imposition celui de suppôt, qui désigne le particulier en tant qu'il subsiste dans la nature commune. Deuxièmement, un être particulier peut se rapporter aux

propriétés de la nature commune, c'est-à-dire aux accidents qui en découlent. On donne alors en première imposition le nom d'hypostase à toutes les substances, de personne à celles qui sont rationnelles; en seconde imposition, le nom d'individu en tant qu'il est indivis en soi, de singulier en tant qu'il est divisé des autres.

D'autre part, une seconde distinction entre ces noms peut être faite³⁴, en ce que certains désignent la singularité en n'importe quel genre d'étant, qu'il s'agisse de substance ou d'accident: c'est le cas des termes "particulier", "individuel", et "singulier". Les autres ne s'appliquent qu'au particulier dans le genre de la substance, désignant toujours quelque chose comme subsistant par soi; ils ne peuvent donc s'appliquer qu'à une réalité complète subsistant par soi, ce qui ne convient ni aux parties substantielles, ni aux accidents: "hypostase", "personne", "suppôt", "réalité naturelle".

Application de la terminologie au Christ

Trois raisons sont données dans la *Somme* pour refuser une dualité d'hypostases. D'abord, l'idée de personne n'ajoute rien à celle d'hypostase si ce n'est qu'il s'agit d'une nature rationnelle. Si donc il y a deux hypostases dans le Christ, il y a deux personnes. C'est pourquoi le deuxième concile de Constantinople a condamné ceux qui affirmaient deux subsistances ou deux personnes. Ensuite, si, comme certains le disent³⁵, le terme de personne ajoute à celui d'hypostase la notion de dignité, élément dans lequel se serait faite l'union, celle-ci ne serait qu'une union accidentelle. Enfin, l'opération et les propriétés appartiennent à l'hypostase qui est appelée suppôt en tant qu'elle est sujet de ce qui appartient à cet homme et lui est attribué. S'il y a deux hypostases, la communication des idiomes devient impossible, ce qui a été condamné à Ephèse.

Une telle affirmation est donc contraire à la foi de l'Eglise. Dans les *Sentences*, Thomas disait que la première opinion n'était pas soutenable; il la qualifie ici d'hérétique.

Dans les trois œuvres mentionnées ci-dessus, deux précisions supplémentaires étaient faites, dont la première est évoquée dans la réponse à la deuxième objection de la *Somme*. Est établie la différence entre hypostase et substance particulière. Toute hypostase est une substance particulière, mais la réciproque n'est pas vraie. Hypostase, suppôt, personne, réalité naturelle,

32. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 1.

33. Sur la différence entre imposition et intention, cf. THOMAS D'AQUIN, *Question disputée l'union du Verbe incarné*, introduction, traduction et notes par M.-H. Deloffre, éd. Vrin, Paris, 2000, note 56, p. 172.

34. Cf. *Quodlibet* IX, a. 1, c.; *QD De unione*..., a. 2, c.

35. Alain de Lille, saint Bonaventure ou saint Albert le Grand. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Question disputée l'union du Verbe incarné*, op. cit., note 50, p. 170.

désignent des êtres achevés et complets subsistant par soi. Mais il y a des substances particulières, comme n'importe quelle partie du corps, qui ne subsistent pas par soi mais entrent en composition avec une substance plus complète. C'est le cas de la nature humaine du Christ, qui est bien une substance particulière, individuelle, singulière, mais qui ne subsiste que dans la personne du Verbe et est unie à cet être complet qu'est le Christ. C'est lui qui peut être dit hypostase, suppôt, réalité naturelle, non la nature humaine, autrement, l'union ne serait que relative et accidentelle. On peut donc dire que le Christ est une seule hypostase ou réalité de nature, un seul suppôt, un individu, un singulier, un particulier, car ces trois derniers termes s'appliquent indifféremment aux substances particulières incomplètes ou à celles qui subsistent par elles-mêmes, ou encore que l'union s'est faite dans les réalités mentionnées. Le *De unione* précise toutefois que « *la nature humaine ne subsiste pas par soi séparément, mais existe dans un autre, c'est-à-dire l'hypostase du Verbe de Dieu, non certes comme un accident dans un sujet, ni à proprement parler comme une partie dans un tout, mais par une assumption ineffable*³⁶ ».

La deuxième remarque est que l'on peut dire aussi qu'il y a dans le Christ plusieurs choses individuelles, singulières ou particulières, mais pas que le Christ est plusieurs choses individuelles, singulières ou particulières. La *Somme contre les Gentils*, sans apporter d'arguments nouveaux, conclut que poser deux suppôts dans le Christ, c'est affirmer qu'il n'a qu'une unité relative, ce qui est désagréger Jésus, car une réalité est en tant qu'elle est une³⁷.

*d. La personne du Christ est-elle composée ?*³⁸

Le problème posé vient de la personne du Verbe. Peut-on dire qu'elle est composée, alors qu'elle est en soi absolument simple et ne peut entrer réellement en composition avec quoi que ce soit pour former une sorte de mixte ? Pourtant, des documents patristiques, comme Jean Damascène cité dans le *sed contra*, et conciliaires, comme Constantinople II, utilisent l'expression.

Dans les *Sentences*, saint Thomas explique que deux éléments entrent dans la notion de tout. Premièrement, l'être de tout le composé appartient à

36. *QD De unione*..., a. 2, c. : « *Humana natura in Christo non per se separatim subsistit sed existit in alio, id est in hypostasi verbi Dei (non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem)*. »

37. Cf. *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 38 : « *Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non secundum quid. Quod est solvere Iesum : quia unumquodque intantum est inquantum unum est ; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.* »

38. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 3 ; *ST*, IIIa, q. 2, a. 4.

toutes les parties, celles-ci n'ayant pas d'être propre, mais n'existant que par l'être du tout. Deuxièmement, les parties composantes causent l'être du tout. Sous ce rapport, la personne du Christ ne peut être composée, car ce n'est évidemment pas l'union de la nature humaine et de la nature divine qui cause l'être du Verbe. Mais on peut dire de la personne du Verbe qu'elle est composée en raison du premier élément qui définit le tout, car l'être de la personne divine « *appartient à chacune des natures* », selon l'expression des *Sentences*, ou selon celle de la *Somme* qui conclut : « *Bien qu'il y ait un seul subsistant, autre et autre cependant est la raison de substance, et ainsi la personne est dite composée en tant qu'un seul être subsiste en deux [natures]*³⁹. »

II. Quel est le rapport de nature humaine au Verbe dans cette union et de quel type d'union s'agit-il ?

*a. Dans le Christ, y a-t-il union de l'âme et du corps ?*⁴⁰

Le principal problème que pose cette question vient du fait qu'en nous, c'est de l'union de l'âme et du corps que résulte la personne humaine. Mais poser une personne humaine dans le Christ est hérétique. Il semble donc qu'il faille éviter d'affirmer que dans le Christ l'âme et le corps sont unis⁴¹, ou, comme le formulent les *Sentences*, que le Christ a assumé la forme du tout, résultat de la composition des parties. Le Christ aurait donc bien assumé une âme humaine et un corps humain, mais comme deux parties séparées, et non en tant que formant un tout. C'est la position de la troisième opinion.

La réponse et l'argumentation de saint Thomas sont constamment identiques : affirmer cela est hérétique car ce qui définit la nature de l'espèce humaine, c'est l'union de l'âme et du corps. Or si l'on supprime un principe essentiel, on change d'espèce. On nie par conséquent la réalité de l'humanité du Christ. Celui-ci ne serait pas vraiment homme, et son corps ne serait pas réellement vivant, car c'est l'âme qui informe le corps pour le rendre vivant.

La réponse à la première objection précise que si l'union de l'âme et du corps chez les hommes constitue la personne, c'est que c'est cette union qui

39. *Ibid.*, c. : « *Persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.* »

40. Cf. *In III Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, qu^a 3 ; dist. 6, q. 3, a. 1 ; *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 37 et 41 ; *Compendium theologiae*, cap. 209 ; *ST*, IIIa, q. 2, a. 5 ; *QD De unione*..., a. 1.

41. Cf. *ST*, IIIa, q. 2, a. 5, ad 1.

les fait exister par eux-mêmes. Dans le Christ en revanche, ces parties « *sont unies pour être adjointes à un être plus élevé qui subsiste dans la nature qui en est composée. Pour cette raison, de l'union de l'âme et du corps dans le Christ, n'est pas constituée une nouvelle hypostase ou personne, mais le composé advient à la personne ou hypostase préexistante*⁴² ». ».

Comme déjà dans les *Sentences*, la réponse à la troisième objection ajoute que, si le Verbe est cause efficiente de la vie, il ne peut en aucun cas en être le principe formel. D'où la nécessité de poser dans le Christ une âme informant le corps et pas seulement juxtaposée à lui.

***b. La nature humaine fut-elle unie au Verbe de Dieu accidentellement ?*⁴³**

Quelles que soient les œuvres, les objections viennent de deux sources, la première, scripturaire, constamment citée, étant le verset de *l'Épître aux Philippiens*, « *habitu inventus est ut homo*⁴⁴ ». Les autres objections proviennent d'une réflexion philosophique sur la nature de l'accident et celle de l'instrument. Pour la première, la *Somme* en mentionne deux : d'une part, tout ce qui advient à quelqu'un après son être achevé, lui est accidentel. Or il est évident que le Verbe de Dieu a un être parfait de toute éternité, indépendant de la nature humaine qui lui advient dans le temps⁴⁵. D'autre part, ce qui n'appartient pas à la nature d'une chose lui est accidentel, et il est évident que la nature humaine n'appartient pas à la nature du Fils de Dieu, puisque l'union ne se fait pas dans la nature.

Quant à l'instrument, il semble par définition n'avoir qu'une union accidentelle avec celui qui l'utilise. Si la nature humaine est instrument de la divinité, comme le dit Damascène, c'est que l'union n'est qu'accidentelle.

Dans les *Sentences*, la réponse de Thomas part d'une analyse philosophique des différents modes d'union accidentelle, pour les éliminer successivement du Christ en montrant leur incompatibilité avec les données de la foi. Une substance en tant que telle ne peut être accident d'une autre, mais c'est l'union de deux substances qui peut être accidentelle, comme un vêtement

42. *Ibid.* : « *Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adiuncta alteri principaliori quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum coniunctum personae seu hypostasi praeexistenti.* »

43. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 3, a. 2 ; *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 34, 37, 41, 49 ; *Compendium theologiae*, cap. 203, 209, 210 ; *ST*, IIIa, q. 2, a. 6 ; *QD De unione...*, a. 1.

44. *Phil.* II, 7.

45. Cf. *ST*, IIIa, q. 2, a. 6, ad 2.

pour l'homme. Cela peut arriver de deux façons : ou bien par contact corporel, ce qui ne peut évidemment pas être le cas de Dieu ; ou bien à la manière dont le mobile est uni au moteur, comme l'union accidentelle de la colombe à l'Esprit Saint dans le baptême du Christ. Mais dans ce cas, il ne peut y avoir aucune communication des idiomes d'une substance à l'autre. Concevoir ainsi l'union des deux natures dans le Christ est donc hérétique ; l'union ne peut être accidentelle.

Dans les autres œuvres, de *l'Abrégé* à la question disputée, l'argumentation part de l'examen des hérésies pour montrer que celles-ci affirment effectivement une union accidentelle, tandis que la foi catholique pose une union substantielle. La *Somme* suit ce schéma dans une vaste synthèse dont la première partie, celle qui examine les erreurs des partisans d'une union accidentelle, comporte trois étapes qui s'enchaînent de façon quasi circulaire : il expose en effet 1) les deux hérésies sur l'union des deux natures dans le Christ ; 2) puis les deux opinions médiévales qui, « *tout en pensant les éviter y sont retombées par ignorance* », 3) dont il montre enfin en quoi elles se ramènent effectivement à l'hérésie nestorienne. Il conclut par la réponse de la foi catholique, et renvoie à la réponse aux objections l'examen philosophique touchant à la nature de l'accident et de l'instrument.

La première hérésie, celle d'Eutychès, confond les natures en posant une seule nature dans le Christ après l'union, les deux natures, distinctes avant leur union, s'étant fondues en une seule⁴⁶. La deuxième est celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste⁴⁷, posant deux personnes dans le Christ unies à cinq niveaux : par inhabitation ; par unité de sentiment, la volonté humaine étant toujours conforme à la volonté de Dieu ; selon l'opération, l'homme étant instrument du Verbe ; selon une dignité d'honneur, celle-ci appartenant à l'homme en vertu de son union au Fils de Dieu ; selon enfin la communication des noms. Ces cinq modes d'union font de celle-ci une union accidentelle.

Par la suite, la première opinion pose une personne dans le Christ et deux hypostases, un homme ayant été assumé par le Verbe de Dieu ; la troisième opinion maintient l'unité de personne mais affirme explicitement qu'il y a une union accidentelle au Verbe de l'âme et du corps séparés.

Les deux opinions se ramènent en fait à du nestorianisme : la première, parce qu'affirmer deux hypostases, c'est affirmer deux personnes, la seule différence étant une question de dignité et d'honneur ; donc si l'unité vient

46. Cf. *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 35 ; *Compendium theologiae*, cap. 206.

47. Cf. *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 34 ; *Compendium theologiae*, cap. 203.

de là, il s'agit bien d'une union accidentelle comme chez Nestorius; la deuxième pose explicitement une union accidentelle, et l'erreur est même pire, dans la mesure où elle n'admet même pas la réalité de l'humanité du Christ. La foi catholique, rejetant les deux, affirme une union substantielle ou hypostatique.

La réponse à la première objection est une leçon de finesse pour l'interprétation d'un texte: l'expression paulinienne est à entendre métaphoriquement et, comme dans toute comparaison, il y a un élément semblable et un élément différent. Il ne faut donc pas prendre l'expression au pied de la lettre. En l'occurrence, la comparaison ne porte pas sur l'aspect accidentel de l'union du vêtement au corps, mais sur deux points: le fait que le Verbe se manifeste par la nature humaine comme l'homme par le vêtement; celui-ci s'adapte à la forme du corps, sans que ce dernier soit modifié, de même que la nature humaine est élevée par l'union hypostatique au Verbe qui n'est pas changé.

La deuxième et la troisième solutions précisent la nature d'une union accidentelle. Ce qui advient après l'être achevé lui est accidentel, sauf s'il est « attiré dans la communion de cet être complet ». Saint Thomas prend l'exemple de la réunion du corps à l'âme à la résurrection: le corps ne sera pas uni accidentellement à l'âme préexistante mais participera à son être même. De même, « le Verbe de Dieu a de toute éternité un être complet selon l'hypostase ou la personne; dans le temps lui advient la nature humaine assumée à son être unique non sous le rapport de la nature, comme le corps est assumé dans l'être de l'âme, mais sous le rapport de l'hypostase ou de la personne⁴⁸ ». L'union n'est donc pas accidentelle. Au troisième objectant, Thomas concède que l'être se divise en substance et accident. Mais la substance, elle, désigne soit la substance, soit le suppôt. L'union, sans être dans la nature, peut donc ne pas être accidentelle si elle se fait dans la personne.

Dire enfin que l'instrument extérieur n'est pas uni dans l'être à l'hypostase de celui qui l'utilise ne signifie pas que ce qui est ainsi uni ne puisse servir d'instrument.

48. ST, IIIa, q. 2, a. 6, ad 2: « Ad secundum dicendum quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi. Sicut in resurrectione corpus advenit animae praeexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam, ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter filio Dei. »

c. L'union de la nature divine et de la nature humaine est-elle quelque chose de créé?⁴⁹

Le problème posé par cette question est celui de la possibilité d'une relation réelle entre les deux natures dans le Christ, et de la nature de cette relation. La même question peut se poser sous l'aspect de la temporalité. Si on affirme que l'union n'est pas créée, elle est nécessairement éternelle, ce qui contredit les données scripturaires⁵⁰. Mais si elle a un commencement dans le temps, elle est créée. Cela n'introduit-il pas de la temporalité en Dieu?

L'union étant une forme de relation, la réponse à cette question demande de réfléchir au statut ontologique de la relation et à ses différents types. Thomas rappelle seulement ici les acquis d'une question abordée dans la Prima pars à propos des noms divins: « Les noms qui comportent une relation aux créatures sont-ils dits de Dieu temporellement?⁵¹ » Il explique qu'il peut y avoir trois types de relations. Le premier est la simple relation de raison quand les deux extrêmes unis ne le sont que par l'intelligence (rapport du même au même ou de l'espèce au genre qui n'ont pas d'existence réelle). Le second type est la relation réelle des deux côtés, quand la relation convient réellement aux deux: c'est le cas des relations fondées sur la quantité ou sur une action et une passion (le double et la moitié; relation entre un père et un fils fondée sur la génération); dans ce cas, le mouvement qui cause la relation affecte chacun des termes. Le troisième type est la relation réelle d'un côté, de raison de l'autre, quand les deux extrêmes ne relèvent pas du même ordre. Saint Thomas prend fréquemment l'exemple de la science qui pose une relation réelle de celui qui connaît à l'objet connu, mais n'affecte en rien celui-ci; pour ce dernier la relation n'est donc que de raison. Les *Sentences* précisent que c'est le cas à chaque fois qu'une chose dépend d'une autre sans que cette dépendance soit réciproque. L'article de la *Somme* en concluait que, Dieu étant en dehors de tout l'ordre des créatures qui dépendent de lui sans que la réciproque soit vraie, les relations entre Dieu et les créatures sont réelles du côté de celles-ci, mais de raison seulement du côté de Dieu qui ne peut être affecté par aucun changement. Les noms attribués à Dieu dans le temps n'indiquent donc pas un changement du côté de Dieu, mais du côté de la créature dans laquelle se trouve le changement.

L'union qui résulte de l'Incarnation est une relation entre la nature divine et la nature humaine dans l'unité de la personne du Verbe, mais cette relation

49. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 1; ST, IIIa, q. 2, a. 7.

50. Cf. *Gal IV*, 4: « Mais, lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la loi. »

51. Cf. ST, Ia, q. 13, a. 7.

n'est réelle que pour la nature humaine, elle est de raison du côté de Dieu qui reste absolument immuable. L'union en tant que réelle est donc bien quelque chose de créé.

Les solutions 2 et 3 apportent deux précisions importantes. D'une part, la nature d'une relation est déterminée par son terme (on parle ainsi d'union hypostatique), mais son être dépend du sujet en lequel elle se trouve. Puisque l'union n'est réellement que dans la nature humaine, elle est elle-même créée. D'autre part, l'homme est appelé Dieu à cause de l'union qui se termine à la personne divine, mais l'union elle-même n'est pas Dieu; elle est quelque chose de créé car le terme désigne plus l'être ("essē") de la relation que sa nature ("ratio").

*d. L'union est-elle identique à l'assomption?*⁵²

Il ne s'agit pas là simplement d'une question de vocabulaire, mais, à travers la détermination de la terminologie, est précisée la manière dont la nature humaine est unie au Verbe. Les objections identifient union et assomption car le terme, c'est-à-dire le Verbe, est identique; or relations et mouvements sont spécifiés par leur terme. De plus, il n'y a pas dans l'Incarnation de différence entre le sujet unissant et assumant et celui qui est uni et assumé, l'union et l'assomption résultant de l'action et de la passion de l'unissant et de l'uni, de l'assumant et de l'assumé.

Thomas refuse pourtant de les identifier, établissant cinq différences dans les *Sentences*, n'en retenant que les trois principales dans la *Somme*. La première différence est commune aux deux œuvres: l'assomption désigne l'action ou la passion qui fonde la relation qu'est l'union. La seconde est propre aux *Sentences*: l'assomption se rapporte au terme à partir duquel est séparé ou reçu ce qui doit être uni; l'union est dite par rapport au terme ou à l'effet de l'union qui est d'être un. La troisième est commune aux deux: on peut dire de l'unissant qu'il est uni car uni connote l'idée que quelque chose d'un est déjà fait, tandis que l'assumant le désigne en train d'accomplir l'action; l'assumant ne peut donc être dit assumé. La quatrième est à nouveau propre aux *Sentences*: l'assomption, d'après l'étymologie, détermine la finalité de la conjonction (cf. "*ad SE sumptio*"); ce n'est pas le cas du mot union; on peut donc dire que le Père unit la nature humaine à la nature divine, mais pas qu'il l'assume. La solution 2 de la *Somme* se rapproche de cet argument en disant que le principe d'union et le principe d'assomption ne sont pas identiques, puisque

52. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 1, q^{la} 3; *ST*, IIIa, q. 2, a. 8.

toutes les personnes divines sont principe d'union, mais le Fils seul est principe d'assomption. Enfin, la dernière différence, mentionnée à chaque fois, réside dans le fait que l'union en tant que telle se rapporte également aux deux extrêmes (on peut dire de la nature humaine qu'elle est unie à la nature divine et réciproquement), tandis que l'assomption requiert un point de départ différent du point d'arrivée, le premier, fixe, attirant à soi, le second qui est attiré (on dit que la nature divine assume, mais pas qu'elle est assumée; c'est l'inverse pour la nature humaine).

*e. L'union des deux natures est-elle la forme maximale d'union?*⁵³

Dans les *Sentences*, la question était posée de façon inverse: « *Est-elle la plus petite des unions?* » En fait la perspective y était plus trinitaire, Thomas comparant davantage l'Incarnation à l'union des personnes divines, alors que dans la *Somme*, l'union de l'Incarnation est comparée aux unions naturelles.

La plus grande de toutes les unions est l'union trinitaire dans laquelle les trois personnes s'identifient avec l'unique essence dans laquelle elles sont unies. Puis vient l'union de l'Incarnation qui l'emporte sur toutes les autres unions car l'unité de la personne divine, dans laquelle les deux natures sont unies, est la plus grande qui soit. La solution 1 en donne la raison: « *L'unité de la personne divine est une unité subsistante par elle-même, non reçue dans un être par participation; elle est aussi complète par elle-même, ayant en elle tout ce qui appartient à la notion d'unité*⁵⁴. » L'union hypostatique l'emporte par conséquent même sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme. En revanche, si l'on se place du point de vue des éléments unis, Thomas concède à l'un des objectants que ce n'est pas l'union maximale car les natures sont à une distance infinie l'une de l'autre.

III. En quoi consiste la grâce d'union?

*a. L'union de l'Incarnation se fait-elle par le moyen de la grâce?*⁵⁵

Dans les *Sentences*, Thomas pose la question de façon plus globale en se demandant si la grâce d'union est créée. Dans les deux œuvres, il commence

53. Cf. *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 1, q^{la} 2; *ST*, IIIa, q. 2, a. 9.

54. *ST*, IIIa, q. 2, a. 9, ad 1: « *Nam unitas divinae personae est unitas per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem, est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis.* »

55. Cf. *In III Sent.*, dist. 13, q. 3, a. 1; *QD De veritate*, q. 29, a. 2; *ST*, IIIa, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6.

par rappeler que grâce a une double signification, désignant ou la volonté de Dieu donnant gratuitement quelque chose, ou le don gratuit de Dieu.

Au premier sens, la grâce d'union est une grâce qui n'est pas le fruit de mérites antérieurs de la nature humaine du Fils de Dieu. Les *Sentences* précisent que, prise en ce sens, elle est créée, puisque c'est la volonté divine elle-même.

Au second sens, il s'agit d'une surélévation de la nature humaine qui affecte l'être personnel, puisque la nature humaine est assumée par la personne du Fils de Dieu, à la différence des autres dont la nature est surélevée, non dans la ligne de l'être, mais dans celle de l'opération. Or pour parfaire une opération, il faut un habitus qui surélève la faculté la produisant, mais l'union entre une nature et son supposé est immédiate, et n'a donc pas besoin d'intermédiaire. L'union ne peut s'être faite pas le moyen d'une grâce habituelle. L'affirmer serait supposer que la nature humaine existe pour recevoir ce don, ce qui rendrait l'union accidentelle.

On peut dire cependant qu'elle est une grâce au sens de don gratuit; elle est alors quelque chose de créé comme l'union elle-même. La grâce d'union désigne ainsi l'union elle-même, ou quelque qualité disposant à l'union, non au sens d'intermédiaire entre le Verbe et la nature humaine, ni à celui de préparation de la matière à la forme, car cela supposerait une préexistence de la nature humaine à l'union, mais au sens où la nature humaine du Fils de Dieu est dans un état de perfection la rendant la plus digne possible à être l'humanité du Verbe.

L'article 6 de la question 6 explique pourquoi la nature humaine ne peut avoir été assumée au moyen d'une grâce, ce qui permet de définir plus précisément la grâce d'union: « *La grâce d'union, c'est l'être personnel même qui est donné gratuitement par Dieu à la nature humaine de la personne du Verbe qui est le terme de l'assomption*⁵⁶. » Elle n'est donc pas un intermédiaire mais l'être même du Verbe qui s'unit la nature humaine. Quant à la grâce habituelle qui surélève l'âme humaine du Christ, elle n'est pas non plus un intermédiaire, mais une conséquence de l'union. Au premier sens de volonté divine donnant gratuitement, l'union se fait bien par grâce, mais celle-ci n'est pas un moyen, elle est cause efficiente de l'union.

56. ST, IIIa, q. 6, a. 6, c.: « *Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona verbi, quod quidem est terminus assumptionis.* »

b. Est-ce que l'union de l'Incarnation a été consécutive de quelque mérite?⁵⁷

Les deux points théologiques qui sont en jeu dans cette question sont la nature du mérite, et le rapport entre la nature et la grâce, que Thomas a développés dans la Prima Secundae en étudiant la grâce⁵⁸. Le mérite est un acte de justice selon lequel on donne à quelqu'un le prix de son œuvre. Dans tout mérite, il y a donc proportion entre l'action de celui qui mérite et ce qui lui est dû en justice. D'autre part, l'article précédent a rappelé que la nature humaine est incapable par ses propres forces de s'élever à la vie divine. Elle ne peut donc par elle-même mériter cette participation à la vie de Dieu qu'est la grâce sanctifiante, encore moins la grâce de l'union hypostatique.

La réponse de saint Thomas est double. D'une part, le Christ ne peut avoir mérité l'union hypostatique, car cela supposerait qu'il ait eu une activité humaine méritoire antérieure à l'union, et donc qu'il y ait eu une personne humaine; c'est l'erreur de Photin.

D'autre part, aucun autre homme ne peut avoir mérité la grâce d'incarnation pour trois raisons. Premièrement, les œuvres méritoires de l'homme sont ordonnées à la béatitude, c'est-à-dire à une opération unissant l'esprit du bienheureux à Dieu, alors que l'union hypostatique se réalise dans l'être personnel du Verbe. Deuxièmement, ce qui est principe de mérite ne peut être lui-même mérité. Or l'Incarnation est le principe de la grâce, elle-même principe du mérite. Troisièmement, un homme ne peut mériter au sens strict que pour lui-même. Or l'Incarnation vient réparer le péché originel qui est un péché de nature affectant toute la nature humaine. Elle ne peut donc être méritée par un homme ordinaire. Comme Thomas l'avait expliqué dans la Prima Secundae en étudiant le péché originel, ce qui fait que le péché personnel d'Adam a affecté la nature humaine tout entière, c'est qu'Adam n'était pas un homme ordinaire, mais qu'il était principe de toute la nature humaine: « *Tous les hommes qui naissent d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme en tant qu'ils communient dans la nature qu'ils ont reçue du premier père, tout comme dans les réalités civiles, tous ceux qui appartiennent à une seule communauté sont considérés comme un seul corps, et toute la communauté comme un seul homme. Porphyre dit même que "par la participation à l'espèce, plusieurs hommes sont un seul homme". Ainsi donc, les multiples hommes dérivés d'Adam sont comme les nombreux membres d'un seul corps. Or l'acte d'un membre corporel, par exemple la main, n'est pas*

57. Cf. *In III Sent.*, dist. 4, q. 3, a. 1; ST, IIIa, q. 2, a. 11.

58. Cf. ST, Ia-IIa, q. 109 et q. 114.

volontaire en vertu de la volonté de la main elle-même, mais de celle de la volonté de l'âme qui meut les membres en premier. C'est pourquoi, l'homicide que la main commet [...] lui est imputé en tant qu'elle est quelque chose de l'homme, parce qu'elle est mue par le premier principe moteur de l'homme. Ainsi donc, le désordre qui est dans cet homme engendré par Adam n'est pas volontaire par sa volonté, mais par la volonté du premier père qui meut par le mouvement de l'engendrement tous ceux qui dérivent de lui par l'origine, de même que la volonté de l'âme meut tous les membres à leurs actes. C'est pourquoi le péché qui dérive du premier père est dit originel, de même que le péché qui dérive de l'âme aux membres du corps est dit actuel⁵⁹. »

En revanche, on peut dire que les justes de l'Ancien Testament, par leurs désirs et leurs prières, ont mérité l'Incarnation, ou son accélération, disent les *Sentences*, d'un mérite de convenance.

c. La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme ?⁶⁰

Cela paraît contradictoire à un triple titre. D'abord, l'union s'étant faite dans la personne et non dans la nature, on devrait parler de grâce personnelle. De plus, par définition, est naturel ce qui procède d'un principe intrinsèque, tandis que la grâce est un don gratuit venant de Dieu. Enfin, la grâce d'union ne peut découler ni des principes de la nature divine, sans quoi les trois personnes l'auraient, ni de ceux de la nature humaine, sinon elle conviendrait à tous les hommes.

Tout le problème tient à ce qu'on entend par naturel. Aussi, Thomas commence-t-il par distinguer avec Aristote deux sens du terme. On appelle naturel ou bien ce qui procède des principes essentiels d'un être, ou bien ce qu'un être possède dès sa naissance. Au premier sens, la grâce du Christ, qu'il s'agisse de la grâce d'union ou de la grâce habituelle, ne peut être naturelle à

59. *ST*, Ia-IIae, q. 81, a. 1, c. : « *Omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitalis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteris derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale.* »

60. Cf. *In III Sent.*, dist. 4, q. 3, a. 2, q^{la} 1 ; *ST*, IIIa, q. 2, a. 12.

la nature humaine, car elle ne dérive pas des principes de celle-ci. En revanche, on peut dire qu'elle lui est naturelle en tant qu'elle est causée dans sa nature humaine par sa nature divine. Au second sens, les deux sont naturelles au Christ, car il les possède dès le premier instant de sa conception⁶¹.

IV. Unité et dualité dans le Christ

a. Le Christ est-il un ou deux ?⁶²

Les *Sentences*, la *Somme*, et le *De unione* présentent une doctrine substantiellement identique, mais l'argumentation se fait de plus en plus précise, en particulier sur le plan des distinctions conceptuelles.

Dans les trois œuvres, les objections se fondent toutes sur la dualité des natures pour dire que le Christ est un au neutre. A chaque fois, Thomas commence par rappeler que le genre neutre est informe et indéterminé ; il peut donc être prédiqué ou d'un être imparfait ou d'une réalité parfaite et subsistante, tandis que le masculin, étant formé et déterminé, ne se prédique que d'une forme subsistante. On peut donc dire d'une personne qu'elle est un et quelque chose, d'une nature seulement qu'elle est quelque chose. Le Christ est donc un au masculin en raison de l'unité de personne, de suppôt ou d'hypostase.

Au neutre cependant, peut-il être dit deux à cause de la dualité des natures ? La *Somme* introduit la distinction qui n'était pas dans les *Sentences* entre la nature considérée en elle-même dans l'abstrait (l'humanité) qui ne peut être attribuée au sujet qu'en Dieu, où personne et nature sont identiques ; et la nature considérée dans l'individu réellement existant, qui lui est attribuée au concret par un nom désignant une hypostase (homme). On peut donc dire que le Christ est sa nature divine, mais pas l'humanité. On dit en revanche que le Christ est homme et qu'il est Dieu. Il y a certes dualité de natures dans le Christ. Mais comme les deux ne peuvent être prédiquées du Christ de façon abstraite, mais seulement en tant qu'hypostasiées, unité et pluralité ne se disent qu'en raison du suppôt. Comme il n'y en a qu'un dans le Christ, on dit qu'il est un au masculin et au neutre.

Le *De unione*, quant à lui, fait une revue beaucoup plus générale sur les différentes manières de parler d'unité ou de dualité, ce qui va permettre d'amener une précision supplémentaire.

61. Sur ce point, cf. J.-M. GARRIGUES, « La "grâce naturelle" du Christ chez saint Thomas », *RT*, T. 101, n° 1-2 (janvier-juin 2001), p. 117-130.

62. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 1 ; *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 38 ; *ST*, IIIa, q. 17, a. 1 ; *QD De unione*..., a. 3.

D'abord, selon le principe d'Aristote sans cesse repris par Thomas, l'un étant convertible avec l'étant, on peut dire d'une chose qu'elle est une ou multiple selon la forme accidentelle ou selon la forme substantielle. Une chose est multiple selon les formes accidentelles si elle est le sujet de différentes formes accidentelles successivement (Socrate est assis puis debout), ou simultanément (Socrate est blanc et musicien). Mais la forme accidentelle ne donnant pas l'être absolument mais seulement relativement, cette multiplicité n'est pas une multiplicité absolue, mais une multiplicité sous un certain rapport (Socrate en tant que blanc et musicien est dit multiple sous un certain rapport). Selon la forme substantielle en revanche, une chose est une ou multiple dans l'absolu, de même qu'elle est un étant absolument. Mais la substance peut désigner le suppôt ou la nature. Par conséquent trois cas de figure se présentent : chez les créatures, la substance est toujours une. Le Christ est un sous le rapport du suppôt, deux sous celui des natures ; les personnes trinitaires multiples sous le rapport des personnes, une sous le rapport de la nature. Le Christ est donc un quant au suppôt, deux quant à la nature.

Cette conclusion contredit-elle celle de la *Somme*? Non, car le *De unione* explique pour terminer que ces deux attributions ne sont pas à égalité : l'une est valable absolument, l'autre ne l'est que d'un certain point de vue. Cette distinction, simplement suggérée dans la *Tertia* à la réponse à la septième objection, est longuement développée dans la question disputée.

Une chose est dite telle absolument et proprement quand elle l'est selon elle-même, c'est-à-dire selon qu'elle est selon le tout et non selon la partie. Donc si quelque chose convient à une autre seulement selon la partie, alors qu'elle pourrait convenir selon le tout et la partie, on dit que cela lui convient d'un certain point de vue et non absolument (par exemple, dire qu'un Ethio-pien est blanc parce qu'il a les dents blanches : la blancheur lui convient relativement et non absolument). Or le suppôt est signifié par mode de tout, la nature par mode de partie formelle. Saint Thomas conclut : « *Puisque l'un et le multiple peuvent être rapportés et au suppôt et à la nature, il est manifeste que si quelque suppôt a plusieurs natures substantielles, il sera un absolument, et multiple relativement. [...] Puisque le Christ est un suppôt ayant deux natures, il s'ensuit qu'il est un absolument et deux relativement*⁶³. »

63. *QD De unione*..., a. 3, c. : « *Et ideo, cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter et multa secundum quid. [...] Quia igitur Christus est unum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit unum simpliciter, et duo secundum quid.* »

La réponse du *De unione* est donc un approfondissement de celle de la *Somme* dans la même ligne qu'elle.

b. *Y a-t-il dans le Christ un seul être ?*⁶⁴

Contrairement à l'habitude, c'est dans la question disputée que les objections sont les moins nombreuses, puisqu'il n'y en a que trois ; le *Quodlibet* IX et la *Somme* en ont quatre, les *Sentences*, six : dès le début donc, Thomas a posé les principales objections. Celles-ci se groupent autour de trois points. Premièrement, le rapport entre être, forme subsistante et nature : l'être est amené par la forme substantielle et suit donc la nature ; comme dans le Christ il y a deux natures, il devrait y avoir deux êtres⁶⁵. Deuxièmement, le rapport entre essence et personne en Dieu : d'une part, selon la simplicité divine, les personnes ne diffèrent pas de l'essence qui est son propre être. S'il n'y a qu'un "esse" dans le Christ, à savoir l'"esse" divin, cela semble impliquer que l'union s'est faite dans l'essence⁶⁶ ; que l'"esse" du Christ est celui du Père ; donc que l'humanité est unie au Père⁶⁷ ; que l'être humain du Christ, enfin, serait éternel⁶⁸. Troisièmement, selon Aristote, vivre est l'être des vivants. Mais dans le Christ il y a deux vies, la vie humaine créée et la vie divine incréée. Il doit donc y avoir deux êtres⁶⁹.

Au début de la réponse du *De unione*, saint Thomas dit expressément que la question précédente et celle-ci sont liées, en vertu du principe constamment affirmé qu'une chose est une de la manière qu'elle est : « *Il faut dire que d'une certaine manière, la solution de cette question et de la précédente est la même ; car c'est en vertu du même principe qu'on dit qu'une chose est une et qu'elle est un étant*⁷⁰. » L'étude des quatre moments où Thomas a traité le problème montre ainsi, comme dans la question précédente, à la fois une continuité depuis les *Sentences* pour affirmer un seul être absolu dans le Christ, l'être éternel de la personne divine, et un affinement progressif de la réponse.

64. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2 ; *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2 ; *ST*, IIIa, q. 17, a. 2 ; *QD De unione*..., a. 4.

65. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2, ad 1 ; *ST*, IIIa, q. 17, a. 2, ad 1, ad 4 ; *QD De unione*..., a. 4, ad 2.

66. Cf. *In III Sent.*, ibid., ad 3.

67. Cf. *In III Sent.*, ibid., ad 2.

68. Cf. *ST*, IIIa, ibid., ad 2.

69. Cf. *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, ad 1 ; *QD De unione*..., ibid., ad 3.

70. *QD De unione*..., ibid., c. : « *Dicendum quod huius quaestionis est quodammodo eadem ratio et praemissae ; quia ex eodem dicitur aliquid esse unum, et ens.* »

1) *Les Sentences*

Thomas commence par distinguer les différents sens du mot être (*“esse”*). Il peut signifier la vérité de la proposition; il a alors un rôle de copule, unissant un prédicat à un sujet; c’est un être de raison seulement. Mais ce n’est pas de cela qu’il s’agit. L’être réel est celui qui se rapporte à la nature d’une réalité en tant qu’il est divisé selon les dix genres. Il est « *l’acte de l’étant résultant des principes de la chose*⁷¹ ». Parfois enfin, être peut désigner l’essence selon laquelle une chose est.

En tant qu’acte de l’étant, il ne peut y avoir dans le Christ qu’un seul être: « *En effet, l’étant subsistant est ce qui a l’être en tant qu’il est celui qui est, bien qu’il soit propre à la nature ou à la forme d’être ce par quoi il est*⁷². » Au sens propre par conséquent, ni la nature d’une chose, ni ses parties, ni ses accidents, ne sont dits êtres. Le Christ, même s’il a deux natures, a donc un seul être en vertu de l’unique personne. S’il y avait deux êtres substantiels absolus, le Christ ne serait pas un mais deux car l’un est fondé sur l’étant. « *C’est pourquoi, s’il y a plusieurs selon lesquels quelque chose est dit étant absolument, il est impossible qu’il soit un. Mais il n’est pas inconvenant que l’être d’un seul subsistant se rapporte à plusieurs choses, comme l’être de Pierre est un, ayant cependant rapport aux différents principes le constituant; et de même, à sa façon, l’unique être du Christ a deux rapports, l’un à la nature humaine, l’autre à la nature divine*⁷³. »

La réponse à la première objection précise le lien entre forme substantielle et être. Certes, c’est la forme qui fait l’être mais de telle sorte que cet être est celui du subsistant, et non de la forme toute seule ou de la matière. Quand donc le composé de matière et de forme est subsistant par lui-même, c’est bien de la forme que le composé acquiert l’être substantiel. Mais quand il n’est pas subsistant par lui-même, ce n’est pas par la forme qu’il acquiert l’être; mais « *par le subsistant auquel il est adjoint, il acquiert un rapport selon l’être à ce à quoi il est ajouté*⁷⁴ ».

71. In III Sent., ibid., c.: « *Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei.* »

72. Ibid.: « *Ens enim subsistens, est quod habet esse tamquam ejus quod est, quamvis sit naturae vel formae tamquam ejus quo est.* »

73. Ibid.: « *Unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconveniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura, sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constitutiva ipsum: et similiter suo modo unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam.* »

74. Ibid., ad 1: « *Forma facit esse; non ita quod illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis. Quando ergo compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se; quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito; sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus secundum esse ad hoc quod ei additur.* »

Quant à la deuxième objection portant sur les personnes trinitaires, Thomas rappelle que personne et essence ne diffèrent pas réellement en Dieu, mais diffèrent par la raison. On peut donc considérer l’être en tant qu’il est l’être de l’essence divine, et alors l’humanité n’est pas unie dans l’être divin, ni donc aux autres personnes trinitaires; ou en tant qu’il est l’être de la personne et alors l’humanité est bien unie à l’être divin dans la personne du Verbe qui, seule, est le terme de l’assomption.

2) *Le Quodlibet*

Il fait la même distinction que les *Sentences* entre l’être comme verbe copule et l’être réel. Mais l’explication de ce qu’est l’être réel est plus précise: « *Etre signifie l’acte de l’étant en tant qu’il est étant, c’est-à-dire ce par quoi quelque chose est appelé étant en acte dans la nature des choses. Et ainsi, l’être n’est attribué qu’aux choses qui sont contenues dans les dix genres; c’est donc par un tel être que l’étant est divisé en dix genres*⁷⁵. » Il y a donc toujours la référence à la division de l’étant en dix catégories, mais l’insistance est mise sur l’étant qui est tel par l’être, plus que sur la nature et sur le fait que l’être suit les principes de la chose.

Or, l’être réel peut être attribué à quelqu’un doublement. Il ne s’attribue absolument qu’à la seule substance subsistant par elle-même: « *Quant aux réalités qui ne subsistent pas par elles-mêmes, mais dans un autre et par un autre, qu’elles soient accidents, formes substantielles ou parties quelconques, elles n’ont pas l’être de sorte qu’elles soient vraiment, mais l’être leur est attribué d’une autre manière, de sorte que par lui quelque chose est*⁷⁶. » L’être n’est donc attribué proprement qu’à la réalité subsistant par elle-même, à laquelle un double être est attribué. Il y a d’abord « *l’être résultant de ce à partir de quoi son unité est constituée, qui est proprement l’être substantiel du supposé*⁷⁷ ». Puisque dans le Christ il n’y a qu’un supposé des deux natures, il y a une réalité subsistante seulement, à l’intégrité de laquelle concourt aussi l’humanité. Et il y a l’être surajouté à ce qui constitue le supposé, ou être accidentel. Thomas ajoute une précision qui n’était pas dans les *Sentences*: si l’humanité du Christ était séparée de la divinité,

75. Quodlibet IX, ibid., c.: « *Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur.* »

76. Ibid.: « *Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, idest ut quo aliquid est.* »

77. Ibid.: « *Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale.* »

elle aurait un être propre car ce n'est que parce qu'elle subsiste dans le Verbe et non par elle-même qu'elle n'en a pas.

3) *La Somme de théologie*

De façon plus synthétique, elle présente une argumentation qui se rapproche davantage de celle des *Sentences*. La distinction entre l'être copule et l'être réel n'est plus mentionnée, mais saint Thomas part de ce qui a été acquis, à savoir qu'il y a dans le Christ deux natures et une hypostase. Est donc deux ce qui se rapporte à la nature, et un ce qui relève de la personne. Or l'être relève à la fois de l'hypostase comme ce qui a l'être, et de la nature comme ce par quoi quelque chose a l'être. D'autre part, si une nature n'appartient pas en propre à l'être personnel d'une hypostase subsistante, l'être de cette nature n'est pas appelé l'être de cette personne absolument mais relativement. L'être peut être multiplié de ce point de vue dans une personne, tandis que l'être qui appartient en tant que tel à l'hypostase ne peut être multiplié, car une réalité ne peut avoir qu'un être: « *Puisque la nature humaine est unie au Fils de Dieu hypostatiquement ou personnellement et non accidentellement, il s'ensuit que selon la nature humaine, il ne lui advient pas un réel être personnel, mais seulement un nouveau rapport de son être personnel préexistant à la nature humaine*⁷⁸ », puisqu'il subsiste désormais en deux natures.

4) *Le De unione*

Comme à chaque fois, Thomas attribue l'être propre au supposé subsistant, et dit qu'il faut distinguer les formes accidentelles, en vertu desquelles quelque chose est un étant sous un certain rapport, et celles « *par lesquelles une réalité subsistante a l'être absolument, car elles constituent l'être substantiel et donc la réalité subsistante*⁷⁹ ». Le problème dans le cas du Christ est que l'humanité n'est pas une forme accidentelle, mais que l'on ne peut dire non plus de façon absolue qu'elle constitue l'être de la personne divine qui existe de toute éternité, et n'est pas modifiée par l'Incarnation.

Dans ses œuvres précédentes, Thomas d'Aquin se contentait d'affirmer l'unique *esse* absolu de la personne divine, et de dire que cet "*esse*" se rapportait

78. *ST*, IIIa, ibid., c.: « *Sic igitur, cum humana natura coniungatur filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam.* »

79. *QD De unione*..., ibid., c.: « *Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis.* »

diversement aux deux natures, la divine et l'humaine, mais pas à la manière dont un "*esse*" substantiel se rapporte aux formes accidentelles; il est vis-à-vis des deux natures comme l'"*esse*" de Pierre vis-à-vis des divers principes le constituant (*Sentences*), ou comme vis-à-vis de principes à partir desquels son unité est constituée, l'humanité concourant aussi à son intégrité (*Quodlibet* IX); ou encore, sa personne subsiste aussi sous le rapport de la nature humaine (*Somme de théologie*), ce qu'on ne dit pas des accidents. Bref, avec des formules différentes, l'idée constamment reprise était qu'il y a bien un unique "*esse*" absolu, celui du supposé, quoiqu'il y ait deux formes substantielles, et que le rapport de l'unique "*esse*" à la nature humaine ne peut se réduire au rapport qu'il a vis-à-vis des formes accidentelles, car celles-ci qualifient mais ne substantifient pas l'"*esse*" du sujet. Nulle part n'était exprimé en quoi consiste la différence du rapport entre la nature humaine à l'"*esse*" de la personne divine, et celui entre les formes accidentelles et l'"*esse*" d'un supposé quel qu'il soit, c'est-à-dire qu'il n'y avait pas d'autres catégories que celles d'"*esse*" substantiel ou d'"*esse*" accidentel. Or aucune des deux ne pouvait être attribuée telle quelle à la nature humaine du Christ.

C'est l'originalité du *De unione* de combler cette lacune, non pas en contradiction avec les réponses précédentes, mais en les approfondissant par l'introduction d'une troisième catégorie, un "*esse*" substantiel secondaire: « *Et c'est pourquoi, de même que le Christ est un absolument à cause de l'unité du supposé, et deux relativement à cause des deux natures, ainsi, il a un seul être absolu à cause de l'unique être du supposé éternel. Mais il y a aussi un autre être de ce supposé, non en tant qu'il est éternel, mais en tant qu'il s'est fait homme dans le temps. Cet être, bien qu'il ne soit pas un être accidentel, car homme n'est pas prédiqué accidentellement du Fils de Dieu, n'est cependant pas l'être principal de son supposé, mais un être secondaire*⁸⁰. »

Une remarque doit être faite. C'est bien la personne divine qui a un être secondaire selon la nature humaine, car, disait le début de la réponse, « *le supposé éternel est substantifié par la nature humaine en tant qu'il est cet homme*⁸¹ ». Mais il n'y a pas d'être humain dans le Christ, expression du premier objectant qui renverrait alors à une personne humaine, puisque l'être se dit en propre du supposé. C'est pourquoi la réponse à la première objection corrige en parlant

80. *QD De unione*..., ibid., c.: « *Et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum. Quod esse, etsi non sit esse accidentale – quia homo non praedicatur accidentaliter de filio Dei, ut supra habitum est – non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium.* »

81. *Ibid.*: « *Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, in quantum est hic homo.* »

d'être de la nature humaine, et non pas d'être humain : « *L'être de la nature humaine n'est pas l'être de la nature divine. Il ne faut dire cependant absolument que le Christ soit deux selon l'être, car le suppôt éternel ne se rapporte pas à égalité aux deux*⁸². » La réponse à la deuxième objection de la *Somme* n'est donc pas contradictoire avec celle-ci, car elle parlait de l'être de l'homme, c'est-à-dire de cet homme au concret, et non de la nature humaine. Accorder un "esse" propre à cet homme, fût-il secondaire, serait impliquer une personne humaine distincte du suppôt éternel, puisque l'être se dit en propre du suppôt. Il ne peut donc y avoir d'"esse" de l'homme. Et c'est pourquoi Thomas répondait : « *L'être éternel du Fils de Dieu, qui est la nature divine, devient l'être de l'homme en tant que la nature humaine est assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne*⁸³. » Il s'agit ici de l'être substantiel. Le *De unione*, lui, parle de l'"esse" de la nature humaine concrète et individuelle, assumée dans le temps par le Fils de Dieu. Il s'agit bien d'un "esse" secondaire, car l'"esse" principal est l'unique "esse" du Verbe, mais qui ne peut être réduit à un "esse" accidentel car la nature humaine individuée n'est pas un accident pour le Verbe, mais une substance concrète, qu'il assume dans l'unité de sa personne, et dont il est l'achèvement ultime dans l'ordre de l'être.

On peut ainsi répondre au troisième type d'objections qui avait été soulevé : il y a un seul être absolument, mais on peut parler de deux vies, car la vie rajoute à l'être l'idée de spécification par un principe spécial d'être, c'est-à-dire par la nature. Il y a donc un seul être principal, mais deux vies selon les deux natures⁸⁴.

c. Les conséquences de la dualité des natures dans le Christ

1) *Y a-t-il dans le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine ?*⁸⁵

Des *Sentences* à la *Somme*, les objections restent fondamentalement du même ordre, même l'argumentation fait appel à des aspects variables. Elles se

82. *Ibid.* : « *Esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse; quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum.* »

83. *ST*, IIIa, *ibid.*, ad 2 : « *Ad secundum dicendum quod illud esse aeternum filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a filio Dei in unitate personae.* »

84. Sur ce point, cf. E. GILSON, « L'esse du Verbe Incarné selon saint Thomas d'Aquin », *AHDLMA* XXXV (1968), p. 27-37, dans *Autour de saint Thomas*, avant-propos de J.-F. Courtine, Vrin, Paris, 1983, p. 89-95.

85. Cf. *In III Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, q^{la} 1 ; dist. 17, q. 1, a. 1, q^{la} 1 ; *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 36 ; *Compendium theologiae*, cap. 212 ; *ST*, IIIa, q. 18, a. 1.

ramènent à trois principalement. Premièrement, la volonté semble relever de la personne et donc être unique, car seules les natures et ce qui en découle sont multipliés dans le Christ⁸⁶. Deuxièmement, il y a une telle unité entre la volonté humaine et la volonté divine qu'elles semblent n'en faire qu'une⁸⁷. Troisièmement, le rapport de la nature humaine à la nature divine fait de celle-ci un instrument mû par celle-ci. Or le propre de l'instrument est d'être mû par un autre et non de se mouvoir lui-même, ce qui est le propre de la volonté⁸⁸.

La réponse est constante d'une œuvre à l'autre, l'Eglise ayant condamné le monothélisme. L'argumentation est plus développée dans les *Sentences* et dans la *Somme contre les Gentils* que dans la *Somme de théologie*, comme on peut s'y attendre, mais on a dans cette dernière un dossier bien fourni sur les hérésies qu'on ne trouve pas dans les *Sentences*. Le principe fondamental qui sert de colonne vertébrale à l'argumentation est que ce qui dans le Christ relève de la nature doit être doublé, et que ce qui relève de la personne ne peut être que simple. Or la volonté fait partie de l'intégrité de la nature, qu'elle soit humaine ou divine. Il y a donc deux volontés dans le Christ, humaine et divine, ainsi que deux libres arbitres, comme il y a deux sciences, l'une créée et l'autre incréée.

Qu'il soit inhérent à la nature humaine d'avoir une volonté, le Thomas des *Sentences* en donne cinq raisons qu'il emprunte à Jean Damascène : toute nature a son mouvement propre, le mouvement libre pour la nature rationnelle ; on n'a pas besoin d'apprendre à vouloir, comme pour les choses naturelles qui sont innées ; la nature de l'homme ne le dirige pas mais est dirigée, ce qui suppose la présence d'un mouvement interne libre ; l'homme est par nature image de Dieu, selon la triade augustinienne, mémoire, intelligence et volonté ; enfin, on la trouve en tous ceux qui ont la nature humaine. La *Somme contre les Gentils* renforce l'argumentation en raisonnant par l'absurde et en montrant les conséquences contradictoires d'une négation de la double volonté dans le Christ. S'il n'y a en celui-ci qu'une volonté, alors c'est le Verbe qui joue ce rôle pour la nature humaine. Celle-ci n'a pas de libre arbitre et est déterminée et est agie comme les animaux ; bref, le Christ n'est pas vraiment homme, et il n'a ni mérite ni vertu.

Si la *Somme de théologie*, quant à elle, est plus succincte pour l'argumentation, elle développe davantage les diverses hérésies nées sur ce point, qui

86. Cf. *In III Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, ad 1 ; *ST*, IIIa, q. 18, a. 1, ad 3.

87. Cf. *In III Sent.*, *ibid.*, ad 3 ; *ST*, IIIa, *ibid.*, ad 1 et ad 2.

88. Cf. *In III Sent.*, *ibid.*, ad 2 ; *ST*, IIIa, *ibid.*, ad 2.

n'affirmaient qu'une volonté dans le Christ: c'est le cas d'Apollinaire pour lequel le Christ n'avait pas d'âme intellectuelle, le Verbe la remplaçant, d'Eutychès, qui soutenait l'idée d'une nature humaine mixte, de Nestorius pour qui l'union est morale et non hypostatique, de Macaire d'Antioche, Cyrus d'Alexandrie et Sergius de Constantinople, pour lesquels la nature humaine du Christ, n'étant mue que par la divinité, ne possédait pas de volonté humaine.

La *Somme contre les Gentils* donne la raison de cette erreur: elle est due à l'incapacité de distinguer entre une unité ontologique, pure et simple, et une unité d'ordre. Dire que la nature humaine du Christ est toujours soumise à la volonté divine ne signifie pas que les deux se confondent. Par là se trouve résolu le deuxième type d'objections: la nature humaine dans le Christ, et aussi chez les saints quoique à un degré moindre, est parfaitement soumise à la volonté divine, mais elle a un mouvement propre; c'est elle qui se meut à se soumettre.

La réponse à l'objection tirée du rôle d'instrument de la volonté humaine du Christ se fait en expliquant la nature analogique de celui-ci. Tout instrument est certes mû par la cause principale, mais pas de la même manière, car la nature de la motion dépend de celle de l'instrument. Les instruments inanimés sont mus de façon déterminée, les instruments sensibles le sont par l'intermédiaire de l'appétit sensitif, les instruments rationnels sont mus par le moyen de leur propre volonté. Thomas s'en est expliqué dans la Prima pars, en montrant comment la causalité de l'agent universel qu'est Dieu ne rentre pas en concurrence avec l'agir des créatures qui sont réellement causes secondes, quoique mues sous l'influence de la cause première.

À l'objection qui lie la volonté à la personne, Thomas répond que ce lien ne se fait qu'à travers la nature: « *Bien que vouloir soit le propre de la personne, cela se fait cependant par le biais de la puissance naturelle qui est principe de cet acte. Et c'est pourquoi, parce qu'il y a deux natures dans le Christ, il y a deux volontés, mais il y a un seul voulant à cause de l'unité de la personne*⁸⁹. » Parce qu'il y a deux natures, il y a donc bien une volonté humaine distincte de la volonté divine, même si l'unité de la personne détermine un mode particulier en rendant la volonté humaine toujours soumise à la volonté divine.

89. *In III Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, q^{la} 1, ad 1: « *Ad primum ergo dicendum, quod quamvis velle sit personae, tamen hoc est per potentiam naturalem, quae est principium illius actus: et ideo, quia in Christo sunt duae naturae, sunt duae voluntates; tamen est unus volens propter unitatem personae.* »

2) N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine?⁹⁰

Comme le dit le début de la réponse dans la *Somme de théologie*, cette question est liée à la précédente: ceux qui affirment une seule volonté ne posent aussi qu'une seule opération, et c'est pourquoi saint Thomas traite les deux ensemble dans le *Compendium theologiae* ou la *Somme contre les Gentils*. On retrouve donc des objections procédant de la même racine que dans l'article précédent. Celles-ci, identiques dans les *Sentences* et la Tertia, sont reprises dans le *De unione* qui en ajoute d'autres allant dans la même direction. Quand il y a deux causes subordonnées, comme l'agent principal et son instrument, ou concourant au même effet, cela ne fait qu'une opération⁹¹. Selon la formule d'Aristote, « *les actions sont des suppôts singuliers* »; comme il n'y a qu'un suppôt dans le Christ, il n'y a qu'une seule opération⁹². Etre, unité et agir sont liés; puisqu'il n'y a qu'un être absolu dans le Christ, il n'y a qu'une opération⁹³. C'est pour cela que Denys parle d'opération théandrique, c'est-à-dire divino-humaine⁹⁴.

La réponse dépend d'une double considération: le rapport respectif entre l'opération et le suppôt d'une part, l'opération et la nature de l'autre; et l'analyse des opérations dans lesquelles interviennent des agents subordonnés. Le *De unione* développe le premier point que la Tertia n'aborde que dans les réponses aux objections. Il faut distinguer l'unité (ou pluralité) numérique qui dépend du sujet agissant, et l'unité (ou pluralité) spécifique qui dépend du principe par lequel l'agent agit. Car l'action est bien le fruit de la personne mais qui n'agit qu'en fonction de sa nature. De même donc que l'"*essé*" est substantifié par celle-ci, l'agir l'est aussi: « *L'action procède de l'agent selon la raison de la puissance par laquelle il agit*⁹⁵. » La *Somme* disait la même chose: « *Opérer est le propre de l'hypostase subsistante, mais selon la forme ou la nature de laquelle l'opération reçoit son espèce; et c'est pourquoi, par la diversité des formes ou natures il y a des espèces diverses d'opérations, mais de l'unité de l'hypostase il y a unité selon le nombre, quant à l'opération de l'espèce*⁹⁶. »

90. Cf. *In III Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 1; *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 36; *ST*, IIIa, q. 19, a. 1; *QD De unione...*, a. 5.

91. Cf. *In III Sent.*, ibid., ad 2; *ST*, IIIa, ibid., ad 3.

92. Cf. *In III Sent.*, ibid., ad 2; *ST*, IIIa, ibid., ad 3; *QD De unione...*, ibid., ad 5, ad 6, ad 7, ad 8, ad 9 et ad 13.

93. Cf. *In III Sent.*, ibid., ad 3; *ST*, IIIa, ibid., ad 4; *QD De unione...*, ibid., ad 14.

94. Cf. *In III Sent.*, ibid., ad 1; *ST*, IIIa, ibid., ad 1; *QD De unione...*, ibid., ad 1.

95. *QD De unione...*, ibid., c.: « *Procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit.* »

96. Cf. *ST*, IIIa, ibid., ad 3.

Deuxièmement, quand un agent est mû par un autre, il y a une double action, son action propre qui lui vient de sa forme (couper pour la hache), et l'action qu'il reçoit de l'agent qui le meut (faire un siège pour la hache mue par l'artiste). La première diffère de l'action de l'agent principal, la seconde lui est identique. Quand donc moteur et mobile ont des formes d'action diverses, leurs opérations sont diverses, quoiqu'ils agissent en communion l'un avec l'autre, le moteur utilisant l'opération du mobile, celui-ci participant à celle du moteur.

Par conséquent, dans le Christ, la nature humaine et la nature divine ayant chacune une forme propre par laquelle elles agissent, il y a bien deux opérations quoique la nature divine se serve de l'opération de la nature humaine comme l'agent principal utilise celle de l'instrument. Le nier serait soutenir une confusion des natures, comme Eutychès, ou refuser une consistance propre à la nature humaine, car si elle n'a pas réellement d'agir propre, elle n'est pas une nature humaine parfaite; cela revient à nier la réalité de l'Incarnation et la valeur de la rédemption, car dans ce cas le Christ ne peut mériter pour nous. Le *De unione* fait remarquer qu'il ne suffit pas qu'un agent soit mû par un autre pour qu'il n'y ait qu'une action, car l'unité et la spécification d'une opération d'un sujet viennent d'un principe premier appartenant à la même nature, et non du fait qu'elle provient d'un principe premier d'une autre nature. « *Autrement, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait qu'une action de toutes les réalités, puisqu'il n'y a qu'un premier principe mouvant toutes choses, Dieu*⁹⁷. »

Conclusion

La réflexion théologique que Thomas d'Aquin mène sur le mode d'union du Verbe incarné ne prétend pas résoudre le mystère, dont il dit qu'il est plus admirable que la création elle-même. Mais elle tente de le scruter autant qu'il est possible à l'intelligence humaine et permet ainsi un approfondissement de la réflexion philosophique sur la distinction et les rapports de la personne et de la nature, ainsi que ce qui relève de chacune d'elles, être, volonté, opération. Réflexion que l'on voit s'affiner au fur et à mesure des œuvres, jamais par rupture mais par précision conceptuelle de plus en plus pointue, accompagnée d'une connaissance de plus en plus détaillée des textes conciliaires

97. *QD De unione...*, ibid., c.: « *Non autem aliquae actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturae; alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet Deus.* »

et patristiques, sans jamais pourtant épuiser la profondeur du mystère: « *Si l'on contemple avec attention et piété le mystère de l'Incarnation, on y découvre un tel abîme de sagesse que la connaissance humaine en est submergée. L'Apôtre l'a bien dit: "La folie de Dieu est plus sage que les hommes"*⁹⁸. » *C'est pourquoi à celui qui considère les choses avec piété les raisons de ce mystère apparaissent de plus en plus admirables*⁹⁹. »

MARIE DE L'ASSOMPTION, OP

98. I Cor I, 25.

99. *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 54: « *Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat: secundum illud apostoli: quod stultum est Dei, sapientius est hominibus. Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.* »

Ce que la pornographie nous cache

La question de la pornographie, à mes yeux, se réduit tout entière à celle de la dissimulation.

D. H. Lawrence

1. De la pornographie, il faut dire que nous savons et que nous ne savons pas ce qu'elle est. Nous savons, parce que nous avons tous au moins une vague idée des images dont elle fait l'étalage, et que nous arrivons à nous en procurer facilement. Nous ne savons pas, parce que nous n'en saisissons pas l'essence.

On peut dire beaucoup de choses exactes sur la pornographie, et passer à côté de ce qu'elle est essentiellement. Cet aveuglement savant procède le plus souvent de deux postures opposées : la posture curieuse et la posture morale.

2. Le curieux ira visionner des films, et j'aurais pu, au nom de la vérité scientifique, vous préparer une présentation *Power Point* dont j'aurais fait glisser les *slides* munis d'un échantillon de photos et de petites vidéos représentatives. Mais alors que se passerait-il ? Cela provoquerait parmi nous une certaine excitation, que ce soit du côté de la lubricité, de l'indignation ou du dégoût. Or une telle excitation n'est pas tout à fait propice à la pensée. Je dirais même que plus on visionne ce genre de films, moins on est apte à les penser et à en accueillir l'essence.

Je dis bien « accueillir » l'essence et non pas la saisir. Prétendre saisir ou pénétrer entièrement l'essence de la pornographie serait tomber dans quelque chose qui correspondrait à une espèce de pornographie ou de voyeurisme scientifique. Le scientifique, si rationnel en apparence, peut être animé par la pulsion de tout pénétrer, de tout dévoiler, d'épuiser le visible dans une compréhension totale. On pourrait même se risquer à dire qu'une science sans sagesse, pour laquelle tout n'est que du donné paramétrable, est une pornographie spéculative.

Ce que nous constatons ici nous fait déjà approcher l'essence de la pornographie. Il semblerait que cette essence déborde de très loin les vidéos hards et puisse se retrouver jusque dans les laboratoires, à travers une « pulsion scopique » tout à fait analogue, qui se retrouve ici et là (l'expression « pulsion

scopique » vient de Freud, mais je l'emploie dans un sens qui n'est pas celui de la psychanalyse).

3. J'ai dit qu'il n'y a pas que l'attitude curieuse qui nous fait manquer l'essentiel. Il y a aussi la posture morale, celle qui condamne aussi bien que celle qui défend la pornographie. Dans les deux cas, on se tient du côté de la valeur et non de l'être. On prétend dire ce que ça vaut, avant d'avoir essayé de dire ce que c'est. Cette attitude est normale, car la question du bien à atteindre nous saisit avant celle de l'essence à recueillir; et un père de famille n'a pas à attendre l'avis du philosophe, encore moins de l'expert, pour protéger son enfant contre les images pornographiques.

Mais voilà le problème: la condamnation de la pornographie est trop évidente. Si bien que, d'un côté, cette évidence nous empêche d'aborder la chose avec plus d'attention, et, de l'autre, cette condamnation, en se faisant massive, comminatoire, glisse elle-même vers l'obscène. Elle voudrait provoquer chez le jeune homme le rejet de l'image *hard* avec la même efficacité que l'image *hard* est capable de provoquer sa fascination. Au fond, nous voudrions que le commandement moral ait la même force hypnotique que la pornographie.

Là encore, par cette observation, nous approchons son essence, et nous nous apercevons déjà que nous ne sommes peut-être pas aussi purs que nous nous l'imaginons, qu'il peut y avoir un moralisme obscène, un manque de chasteté spirituelle, qui est en quelque sorte une pornographie de l'âme. Et nous commençons à comprendre que la pornographie, dont on croit qu'elle nous montre trop de choses, nous en cache bien davantage, et que ce qui la constitue essentiellement se cache là où on ne l'attendait pas.

4. Après ces quelques préalables méthodologiques, débutons notre approche à travers le mot qui sert à désigner la chose. « Pornographia », en grec, signifie littéralement « écrit concernant les prostituées ». Si l'on en reste à cette signification, on peut affirmer que la Bible est un ensemble de textes pornographiques. Les prophètes ne cessent de parler du peuple de Dieu comme d'un peuple qui s'est prostitué aux idoles. Le chapitre 16 d'Ézéchiël est assez caractéristique à cet égard: *Eh bien, prostituée, écoute la parole du Seigneur* (Ez 16, 35). Les Écritures racontent l'histoire de nos âmes prostituées et de leur rachat par la miséricorde divine. Elles sont en un sens très rigoureux une pornographie.

Tandis que ce que nous désignons ordinairement par ce mot ne l'est pas. C'est de l'image et non du texte. Et ce n'est même pas de l'image cinématographique:

il n'y a pas d'histoire, pas de vrai rencontre entre des personnages, pas d'avant et d'après. Ce sont des scènes sans scène, et l'absence totale d'intrigue en devient elle-même intrigante: d'où vient que, sans aucun suspense, elle puisse exercer une telle fascination?

5. S'il n'y a pas de *graphie* – d'écriture – dans la pornographie, y a-t-il néanmoins des prostituées? Oui et non. Le mot *pornè* – en grec – vient du verbe *pernemi*, qui veut dire « vendre ». Or il y a certainement quelque chose comme une vente, un monnayage, un trafic dans le « porno », mais il ne s'agit pas directement des corps.

Ce déplacement est très important: le porno ne fournit pas des corps mais des images. Ces images renvoient certes à des corps, mais jamais sur le mode du tangible, toujours sur le mode du visuel. Elles renvoient certes à des chairs, mais sur un *mode désincarné*, et le plus souvent, désormais, sur un mode digitalisé (le digital contenant lui-même ce paradoxe: son nom évoque le « doigt » – *digitus* – là où il n'y a précisément plus de doigt capable de toucher vraiment – car le *3Dtouch*, l'écran dit tactile, réduit le toucher à une simple commande qui pourrait aussi bien être optique et qui n'est donc qu'un prolongement de l'œil). La pornographie est donc une prostitution sans présence réelle de la prostituée. Ou, pour l'exprimer à travers une figure biblique, c'est une Rahab sans maison, incapable de donner l'hospitalité aux Israélites.

Donc, hormis ce qui a trait à la « vente », le mot « pornographie » cache la réalité que nous prétendons désigner par là. Et sans doute vaut-il mieux en employer un autre, cet autre mot n'étant pas un mot, mais une lettre, et cette lettre n'étant pas une lettre, mais une rature, une croix. Mieux vaut en effet employer le terme X, comme on le fait couramment, sans se rendre compte qu'on avoue par là notre impuissance à nommer la chose.

6. Qu'est-ce donc que le X? Au premier abord, on pourrait dire que c'est une surface visuelle où les gens se montrent nus, dans des poses suggestives. Le X se fonderait sur une mise à nu des corps, captivante pour les yeux.

Soit. Mais quel rapport entre une vidéo X et la *Vénus* de Botticelli, par exemple? Il y a bien des nus dans la grande peinture, et même dans la Basilique Saint-Pierre, et plus encore, peut-être, dans la Salle Clémentine du Palais apostolique. Dans cette salle où se donnent les audiences pontificales, sur le haut de son mur principal, on peut voir un angelot sous la forme d'un petit enfant tout nu, ou encore une allégorie de la Bonté (*Benignitas*) sous la forme d'une belle femme à la poitrine découverte et pressant fermement ses deux seins pour en faire jaillir du lait qui abreuve en contrebas les gueules de

trois ou quatre bêtes monstrueuses. Et cela juste au-dessus de la tête du Pape en train de parler ! Quel rapport, cependant, entre cette *Benignitas* allaitant des monstres assoiffés et une scène de *porno trash* ?

7. D'ailleurs, est-ce que le X met à nu ? Ses nudités ne sont-elles pas complètement équivoques, au point d'être avant tout des dissimulations ? On peut en effet noter au moins trois dissimulations opérées par ces exhibitions totales :

1° *La dissimulation des corps eux-mêmes*. Ce n'est pas la nudité des corps qui vient ici frapper le plus, mais l'action de certains organes montrés en gros plans, les visages eux-mêmes étant réduits à des faces déformées sous l'effet de ces actions. On pourrait dire que ce qui envahit l'écran ce sont des corps absents, des personnages sans personnalité, et que le vertige vient justement de cet épuisement des corps dans une visibilité qui les fait disparaître.

2° *La dissimulation de l'esseulement*. Les images d'accouplements violents dissimulent une autre violence, celle de l'extrême solitude du spectateur. Comme toujours, l'écran fait écran. Quand on visionne un film d'action, on oublie qu'on est assis dans son fauteuil. Quand on visionne une vidéo X, on oublie que l'on est seul, et que même s'il y a quelqu'un avec soi, ce *quelqu'un* est éclipsé par le *quelque chose* qui se produit sur l'écran, il est même subordonné à ces images qui doivent devenir le modèle de sa réalité. — Mais la désillusion vient vite. Une fois le film d'action fini, on s'aperçoit que pendant que le héros luttait sur le toit d'un train à grande vitesse, on n'a fait que manger des glaces ou du pop-corn. Quant à la vidéo X, elle n'est pas un film, et je ne peux pas dire « une fois qu'elle est finie ». Une vidéo X ne commence ni ne finit jamais : ce qui l'arrête, toujours, c'est l'épuisement du spectateur, lorsqu'il découvre son esseulement brutal. Il s'aperçoit que son désir était plutôt du dégoût, surtout quand c'est un homme, car la matière expulsée par lui le réveille brusquement à la réalité tangible : il passe soudain d'une désincarnation fascinante à une incarnation ratée.

3° *La dissimulation de la personne*. L'exhibition opérée par le X est une manière de cacher la nudité véritable, celle où c'est la personne qui est mise à nu. Il est assez évident qu'une femme peut cacher son visage derrière sa poitrine ou ses fesses. Son décolleté lui épargne d'exposer sa personne et de manifester les abîmes de son cœur : quel est le sens ou le non-sens de son existence ? Pourquoi est-ce qu'elle est née et qu'elle va mourir ? Est-elle dans la gratuité de la grâce ou dans la gratuité de l'absurde ? Est-elle digne du Ciel ou de l'enfer ? Voilà des interrogations, et plus que des interrogations : des prières, des supplications, qui vous mettent vraiment à nu. Or l'exhibition du

X repousse entièrement ces prières : elle les recouvre, les étouffe, les écrase sous des nudités d'apparat et même d'appareil.

8. On définira alors le X en disant qu'il montre l'acte sexuel de manière *explicite*. De fait, il est rare qu'en d'autres circonstances on puisse voir des organes génitaux de manière aussi nette. J'ai entendu dire qu'en moyenne un enfant de douze ans, aujourd'hui, a vu plus de scènes de sexe qu'un homme du Moyen Âge durant toute sa vie. Mais que veut dire « voir » ici ? Car il est certain que la vision dont il est question n'a rien de contemplatif. Et s'agit-il vraiment d'acte sexuel ?

Au fond, la sexualité n'a rien à voir avec le X. Et cela, d'abord, parce que dans l'acte sexuel, il y a à vivre, et non à voir. Dans *La Recherche du Temps perdu*, le narrateur fait cette découverte lorsqu'il embrasse pour la première fois Albertine : quand on embrasse quelqu'un, on ne le voit plus. Reste sans doute dans notre tête les images des préliminaires amoureux, et même surtout d'autres images de ce corps aimé lorsqu'il était habillé et pris dans ses activités quotidiennes, mais d'autant plus présent dans son mystère, de par les tensions de notre désir et les retardements de notre satisfaction. Mais il y a ce fait : dans l'engagement de l'étreinte, il n'y a plus le recul de la vision. Il y va plutôt du toucher, et même du être-touché-par-l'autre. Or la vidéo X est à l'opposé de tout cela. Personne ne vous touche. Vous y êtes dans une hyper-visibilité de spectateur qui interdit tout engagement et même toute contemplation, parce que la contemplation sait toujours reconnaître la source invisible du visible.

D'ailleurs, dans l'acte de chair, on ne passe pas seulement du visible au tangible, mais aussi de la vision à l'écoute, et même à la foi. Dès lors que l'engagement s'accomplit sans préservation, il suppose une profonde confiance en l'autre, d'autant plus que cet autre peut vous faire sauter subitement du statut d'amant à celui de père de famille. L'acte se déploie dans la dimension de l'écoute, non seulement à cause de la parole changée en un souffle offrant sa vulnérabilité, mais aussi parce qu'il donne silencieusement parole, parce qu'il promet de s'ouvrir à la vie et d'en prendre soin.

9. Au reste, le X nous montre-t-il vraiment des organes génitaux ? Un organe génital, par définition, est fait pour la génération. Or, il est assez notoire que les engendremens, la transmission de la vie, n'intéressent pas beaucoup le porno. N'importe quoi peut y entrer dans le sexe de la femme, mais il n'en sort jamais personne. L'obsession de la pénétration y va à l'inverse et à l'encontre de tout accouchement.

Quel est le couronnement de l'acte sexuel, en vérité? Non pas l'orgasme, mais la vie commune, et la filiation, et toutes nos tentatives maladroites pour nous entendre avec notre femme et éduquer nos enfants. J'irai même plus loin, si l'on me permet une audace scandaleuse et qui ferait frémir n'importe quel pornophage: le couronnement de l'acte sexuel, c'est un repas amical avec la belle-famille.

Il faut bien le constater: la belle-mère acariâtre n'est pas un personnage majeur du X. On peut même affirmer que le X est un effort désespéré pour fuir la question de la belle-mère acariâtre, du fils prodigue, de l'épouse incompréhensible, ou encore du drame de l'adultère (parce que dans le X il n'y a pas de drame et l'adultère y est une norme pesante, sans transgression possible).

Le X correspond donc à l'ignorance la plus radicale de la sexualité dans sa vérité et son ampleur. Je dis l'ignorance la plus radicale, car la pire des ignorances n'est pas de ne pas connaître, mais de croire que l'on connaît alors qu'on ne connaît pas. Avec la pornographie, avec le X, on croit voir du sexe, et le voir de la manière la plus crue, alors qu'on voit tout autre chose, qu'on cherche tout autre chose – mais quoi?

Ajoutons que si le X n'a pas le sens de la différence générationnelle, il ne saurait avoir non plus de sens de la différence sexuelle. Ce que le X exhibe ce ne sont pas vraiment des hommes et des femmes ni même des mâles et des femelles. Mais alors qu'est-ce que c'est? Comment penser ce sexe sans sexe, cette chair sans chair, cette génitalité sans génération, ces accouplements qui aggravent l'esseulement?

10. Nous avons dit ce que la pornographie n'est pas. Par là nous commençons, non pas à la pénétrer ni à la scruter, mais, peut-être, à en accueillir l'essence. D'après ce qui précède, celle-ci ne peut se ramener ni à la mise à nu, ni à la sexualité; et, je ne l'ai pas observé encore jusqu'ici, mais je l'ai toujours sous-entendu, elle ne peut pas non plus se ramener à la bestialité. Les chiens ne sont absolument pas sensibles à la pornographie canine (alors qu'un homme pourrait l'être). Dans sa désincarnation, dans sa numérisation, le X semble appartenir moins à la bestialité qu'à une certaine forme d'angélisme. Il s'appuie sur le besoin de voir, sur cette pulsion scopique qui est propre à l'homme, peut-être même, au fond, sur le désir de voir l'invisible, puisque l'étreinte en réalité s'éprouve mais ne se voit pas.

Ce dernier constat vient un peu plus brouiller les pistes. Le X reste un inconnu. Et l'on aura beau dire avec les neurologues que sa consommation atrophie le cerveau ou qu'elle produit des addictions comparables à celle de la drogue ou de l'alcoolisme, on ne fait que rendre plus obscure encore sa

capacité de fascination. Car pourquoi, s'il est si nuisible, tant de personnes sont-elles attirées par le X? Quels sont les ressorts d'un envoûtement aussi massif? Comme vous le savez, et même si je déteste les statistiques, plus de 30 % des téléchargements opérés sur Internet sont des téléchargements liés au X sous toutes ses formes – avec des mineurs, avec des animaux, avec des obèses, des trisomiques ou des culs-de-jatte (car le X intègre tout et prétend n'exclure personne sauf la personne elle-même). À chaque seconde, ce sont plus de 28 000 individus qui se connectent sur des sites pornos. Et le pic hebdomadaire de ces connexions et autres visionnages a lieu bien sûr le dimanche, le jour du Seigneur. C'est la grand-messe du monde.

11. Le X, à n'en pas douter, s'appuie sur des ressorts naturels. Le sexe de la femme fascine l'homme, et cela en dehors de toute considération scientifique, éthique ou esthétique. C'est le sexe comme tel qui le captive et provoque son vertige.

D'où vient cette fascination? Est-ce le reliquat d'un instinct? Probablement. [Et sans doute bien plus encore]

Ce que porte la simple visibilité du sexe, c'est, d'après la Bible, le premier commandement de Dieu: *Soyez féconds, multipliez-vous* (Gn 1, 28). Ce commandement n'est pas prononcé du haut du Ciel. Il est prononcé à même le mâle et la femelle créés à l'image de Dieu.

12. Ainsi le premier commandement de Dieu est la condition de possibilité de la pornographie. Et voilà déjà ce qu'elle nous cache. Dans son pouvoir même, la pornographie nous dissimule sa dépendance à l'égard du premier commandement. Elle nous dissimule que sa déviance prend appui sur notre première obéissance aux lèvres du sexe féminin qui profère la première parole de Dieu adressée à l'Adam. Son imagerie déforme, mais, pour déformer ainsi, il faut qu'elle se forme à partir du mâle et de la femme créés à l'image de la Trinité. Sans ce fondement à la fois naturel et divin – car la nature est l'œuvre de Dieu – le X n'aurait aucun pouvoir.

Il tire son énergie même de la générosité génitale, de cette générosité qui est antérieure à la morale; mais, cette énergie, il la détourne et la retourne contre elle-même, jusqu'à l'écœurement.

Le couronnement de l'acte sexuel, nous l'avons dit, c'est la famille, et l'ouverture de l'avenir par le fils ou la fille: la gloire du lit se réalise autour de la table qui rassemble les générations, où la mère allume les lumières, où le père prononce la bénédiction, où l'on mange, converse, chante ensemble, mais aussi où l'on s'engueule, boude, lutte pour que chacun reste à sa place... Aucune

vidéo pornographique n'ose aller jusqu'à nous montrer une réunion de famille. Nous-mêmes nous n'osons pas montrer nos propres réunions de familles. Parce que nous ne savons plus nous mettre à table. Parce que nous avons peur du drame et de l'ordre de l'ordinaire. Parce que nous sommes nous-mêmes contaminés par ce X qui refuse le couronnement de la sexualité.

À ce couronnement, il substitue la montée vers l'orgasme, une montée qui ne dure guère plus de 6 minutes (c'est le temps moyen passé sur un site pornographique), l'avenir se réduisant à ces 6 minutes hors de l'histoire, et la famille disparaissant au profit d'une pauvre main qui ne sait même plus tenir un outil et va se laver comme celles de Pilate, en plaidant qu'on n'est pas responsable, qu'en exécutant le Fils de l'Homme on n'a fait qu'empêcher un tumulte, une révolte bien plus meurtrière.

13. Mais pourquoi un tel détournement? Pourquoi la force du commandement est-elle employée pour le rejeter? Par perte de la confiance en la vie, sans doute, et donc par recherche du contrôle.

Bien sûr, on peut tomber dans ces choses par faiblesse, du fait d'une effervescence incontrôlable : on connaît alors une humiliation qui peut devenir un chemin d'humilité. De nouveau, ici, je n'adopte pas une perspective morale. Si j'adoptais cette perspective, je ne ferais pas que condamner la pornographie, je devrais ajouter que, comme tout lieu de péché encore un tant soit peu charnel, elle peut aussi être le lieu de la découverte de sa misère profonde, et le commencement du Salut. Au contraire, quelqu'un qui s'envelopperait dans un péché purement spirituel, qui mépriserait du haut de sa chaire les pauvres types drogués au porno, qui aurait les mains propres et se croirait pour cela pur, le puritain qui *charge de pesants fardeaux aux épaules des gens, mais lui-même se refuse à les remuer du doigt* (Mt 23, 4), celui-là est dans une situation bien plus périlleuse, moralement, et pas loin de la damnation. Donc, si j'adoptais une perspective morale, je devrais commencer par prêcher la miséricorde, et le mystère selon lequel *là où le péché a abondé, la grâce a surabondé* (Rm 5, 20). Mais c'est un autre point de vue qui est le mien, et même pas un point de vue, disons un point d'écoute, d'attention, d'accueil à l'essence du phénomène.

Le X démultiplie un sexe sans sexe pour cacher la détresse de ne pas *se multiplier*. Ce sexe sans sexe, je l'ai dit, on peut y tomber par faiblesse. Mais pour que la chute occasionnelle devienne un enfoncement déterminé et constant, pour que ce ne soit plus une faiblesse mais une force, un mode d'insertion dans le dispositif du monde, il faut encore autre chose, un moteur, une mobilisation. Ce moteur se trouve dans ce que j'appellerai la désespérance théologique et l'optimisme technologique.

J'en arrive à ce qui peut paraître le plus étonnant : la pornographie est moins le mal comme tel que le symptôme d'un mal plus profond. Elle est le lieu où le mal se déclare ostensiblement, mais le fond de ce mal se trouve ailleurs, partout disséminé dans notre monde, dans les bureaux, dans les assemblées d'actionnaires, dans les laboratoires de recherche, dans les entreprises innovantes. L'essence de la pornographie actuelle est entièrement portée par ce que le pape François appelle le « paradigme techno-économique ».

14. J'ai d'abord invoqué la désespérance théologique. Cette désespérance n'est pas le simple désespoir. Le désespoir qui se connaît, qui se déclare comme tel, qui crie : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? », ce désespoir est le fond de l'espérance. D'ailleurs l'espérance dont nous parlons n'est pas d'abord un rapport au futur mais un rapport au passé. Elle se fonde sur une promesse. Si l'on crie : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? », c'est que l'on a d'abord entendu la promesse d'une présence ou d'un salut.

Tu m'as instruit dès ma jeunesse, et jusqu'ici je proclame tes merveilles (Ps 70, 17). C'est la mémoire des merveilles qui réveille l'espérance. Je m'aperçois que j'ai reçu l'existence sans l'avoir méritée, qu'il y a des fleurs, des arbres et des oiseaux, que des rencontres inattendues ont été plus décisives que mes anticipations et mes projets, que si le mal me fait si mal, s'il est si scandaleux, c'est que la création en elle-même est bonne et belle. Je ne peux vraiment me plaindre que parce que j'ai d'abord, au moins implicitement, loué la bonté de l'existence. Mais il y a aussi des événements qui manifestent la primauté et la bonté de l'être alors même que les ténèbres sont en train de l'emporter : la naissance de Moïse parmi les enfants voués à la noyade, la nativité de Jésus au milieu de la nuit et du massacre des innocents...

L'espérance théologique, issue de l'Incarnation, nous tourne sans doute vers le Ciel, mais, ce Ciel étant la source de la terre, elle vient en retour illuminer les choses les plus simples, et notamment ce qui est le plus ancien et le plus neuf, le plus banal et le plus surprenant : le fait de la naissance, le fait que la naissance n'est pas vaine, le fait que la naissance est un heureux événement. Mais que ce fait de la naissance ne m'apparaisse plus comme un don à travers le drame, parce que je n'ai plus de mémoire, mais des souvenirs traumatisants, et parce que dès lors je n'entrevois plus d'avenir, mais un futur planifié, alors pourquoi avoir des enfants? Pourquoi le couronnement sexuel serait-il dans une famille, alors que j'ai vécu la famille comme oppressante et que je la prévois comme mortifère?

À partir de là, le sexe se déssexualise. On peut appeler cela « libération sexuelle », non pas parce que le sexe est libéré, mais parce qu'on essaie de se

libérer du sexe, de faire que ce qui est essentiellement ouverture à la vie devienne fuite devant l'angoisse de la mort, de changer ce qui est élan de l'histoire vers l'avenir en un X qui voudrait se situer hors de la chair et du temps, tout en retombant toujours, avec amertume, avec colère, avec dégoût de soi-même, sur une chair vide et un temps mort.

15. Cette désespérance porte un autre nom : c'est l'optimisme technologique, la croyance que la technologie va produire une vie meilleure (ce qui suppose que la vie du Christ ou des apôtres n'était pas bonne, puisqu'elle ne bénéficiait pas de nos merveilles futuristes) et qu'en attendant, cette technologie, du moins, nous fournit d'excellents moyens de divertissement, d'étourdissement, peut-être d'orgasme perpétuel, en tout cas très certainement d'euthanasie agréable.

Lorsqu'on ne croit plus en la naissance ni au renouveau, on se tourne vers l'innovation. Le sens profond du culte de l'innovation est le nihilisme. Pour le culte de l'innovation, ce qui existe déjà ne vaut rien ; ce qui vaut vraiment, c'est ce qui existera plus tard, et que l'on peut déjà pré-réserver et pré-payer pour un prix défiant toute concurrence. L'objet $n+1$ rend obsolète l'objet n , avant d'être lui-même rendu obsolète par l'objet $n+2$. Voilà pourquoi le culte de l'innovation s'accomplit dans la « culture du déchet ». Le monde entier doit finir par passer à la poubelle. Et le sexe, plus spécialement. Il doit devenir *trash*. La famille est remplacée par la fabrique des enfants améliorés, et le commandement du sexe féminin, devenu inaudible ou archaïque, se dissout dans la télécommande des sites X.

16. Là, nous approchons vraiment l'essence de la pornographie. Et nous commençons à entendre son lien, son rapport d'identification avec l'essence de la technologie contemporaine. Ce n'est pas pour rien qu'avec Internet le X a enfin trouvé son lieu propre, celui où il est le plus à l'aise et où il peut proliférer sans limites.

Je me souviens de ma jeunesse et de la honte par laquelle il fallait passer autrefois pour se procurer un mensuel avec des femmes dénudées. Je ne pouvais éviter le vis-à-vis avec une autre personne, le vendeur, ou même avec d'autres clients. Alors je retardais le moment de l'acquisition, tournais autour du pot, regardais d'abord des articles plus nobles... Finalement je présentais un *Playboy* (je n'osais pas prendre plus obscène), *Playboy* que j'insérais entre une revue scientifique et un magazine littéraire.

Ce passage obligé et honteux par le vis-à-vis avec autrui est aboli par Internet. Il suffit de taper dans la barre du moteur de recherche, et Google

vous fournit du matériel X aussitôt, sans avoir à rougir devant quelqu'un. L'intelligence artificielle ne vous fait pas honte. D'ailleurs l'algorithme est si attaché à ces choses que vous pouvez entrer presque n'importe quel mot sur Google-images, et, au bout d'un certain nombre de pages, vous tombez toujours sur une femme qui prend la pose, si elle n'a pas déjà apparu n'importe où, par *pop-up*, par invasion des colonnes publicitaires latérales, comme si l'image internet par excellence, celle qui accroche, celle qui vous rive à l'écran, était l'image X. Un ami a essayé avec le mot « transsubstantiation » : il est arrivé à une femme dénudée dès la quatrième page.

17. Cette remarque anecdotique recouvre une réalité profonde. C'est que le rapport au monde induit par Internet, et, plus généralement, le rapport au monde induit par le technologisme, se dévoile à travers la pornographie. Ce n'est pas la pornographie qui le dévoile par elle-même : au contraire, elle nous le dissimule. Mais celui qui essaie d'approcher son essence l'accueille enfin dans son dévoilement : sa connexion avec l'univers des *connexions rapides*.

Internet prétend nous mettre toute chose à portée de clic, de manière immédiate, sans patience, mais aussi sans chair. Son mode de fonctionnement est littéralement *pulsionnel* : il suffit d'appuyer sur un bouton pour obtenir un effet. Et un effet rapide. Le temps moyen passé sur un site quelconque est le même que celui passé sur un site X (et même légèrement inférieur de 30 secondes, ce qui signifie que le X pourrait presque être considéré comme un lieu de résistance).

Le chasseur-cueilleur devait passer du temps à pister et guetter sa proie. L'agriculteur devait suivre le rythme de la pousse et des saisons. L'un et l'autre pouvaient envisager le sexe avec tous les affûts de la chasse et les attentes de la moisson. Leur technique leur présentait le monde comme une *réalité imposante*, dont il fallait suivre les cycles naturels et accepter les traditions culturelles. Mais qu'en est-il de la technologie contemporaine pour laquelle tout n'est plus que stock d'énergies, de matériaux et d'informations manipulables et monnayables ? Qu'en est-il de l'internaute et de ses serveurs toujours plus rapides ?

Pour lui, le monde ne se présente pas comme une *réalité imposante*, mais comme une *réalité disponible*. Cette disponibilité totale ne s'opère qu'au prix d'une désincarnation et d'une numérisation totale. Le monde alors semble se soumettre entièrement à l'internaute, mais, en raison même de son absolue soumission virtuelle, ce monde l'hypnotise, le captive, l'éloigne de la réalité imposante du sexe jugée trop lourde, parce qu'elle exige patience et fidélité...

18. Ainsi la pornographie est *la mauvaise conscience du monde techno-libéral*. Elle est la mauvaise conscience d'un monde pour lequel le donné naturel n'est plus qu'un ensemble de *data* dont il faut jouir à sa guise et le plus vite possible. Ce que sont devenus les femmes et les hommes dans les vidéos X est le reflet de ce qu'ils sont désormais dans le travail et les loisirs, dans un monde perçu comme entièrement disponible, en dehors de l'histoire et de la suite des générations, traitant la nature – la nature humaine plus spécialement – comme un moyen de produire du divertissement, de la fuite devant l'angoisse de la mort, dans l'oubli de tout sens de la création et de toute écologie intégrale.

La haute finance, mais aussi la grande distribution, l'industrie agroalimentaire, le *digital business*, le *management* taylorien, tout cela fonctionne sur le même mode que la pornographie. Il est donc tout à fait normal que les hommes regardent souvent du porno au bureau, comme le montrent certaines études. C'est la même économie pulsionnelle qui est en jeu. La pornographie a toutefois cet avantage, par rapport à la haute finance, de déclarer sa violence, et de montrer nettement les corps saisis dans l'engrenage de ce consumérisme où chacun est à la fois consommateur et consommé.

19. Quelle est donc son essence? C'était notre question initiale. Je ne peux pas y répondre entièrement. Je n'ai pu proposer qu'une approche, comme je le disais dès le départ. Puis-je résumer tout ce que j'ai dit en une phrase qui ne serait pas trop complexe ni trop obscure? Je ne le pense pas. Ce genre de résumé trop clair nous ferait retomber dans la logique du disponible.

J'essaierai toutefois ceci : la pornographie, qu'il vaut mieux appeler X, est à la fois l'exutoire et l'exaltation du monde gouverné par le paradigme technoeconomique, un monde qui sous le perfectionnement de ses gadgets cultive la désincarnation, la pulsion et le déchet. La pornographie est un exutoire à l'emprise technoeconomique, parce qu'elle est encore polarisée sur un sexe qui fascine dans la mesure où il porte malgré tout la trace, mais sur un mode hypnotique et étouffé, du premier commandement de Dieu. Et la pornographie est aussi l'exaltation de cette emprise technoeconomique, parce que le corps y est absent, que le sexe y est dépossédé de ses pouvoirs les plus propres, que la chair y est écrasée sur un écran.

Fabrice HADJADI

Bibliographie

Il est possible que l'on commence à tourner la page de deux siècles d'éclipse de la métaphysique. De moins en moins impressionné par la critique heideggerienne de l'onto-théologie, le thomisme continue à se présenter, sans inhibition, comme une philosophie de l'être. Tel est le sens de cette recension d'un livre récent. Il y est notamment question de la place de la négation dans la compréhension de « ce qui est ». Le débat reste ouvert entre ceux qui, tels Jacques Maritain et ici Vittorio Possenti, requièrent une antériorité du principe d'identité sur le principe de non-contradiction, et d'autres qui pensent l'inverse, comme Yves Floucat dans cet ouvrage. Finalement, quel est l'ordre entre les transcendants qui suivent l'étant : l'un précède-t-il l'aliqoid, ou est-ce l'inverse ? Ce débat, fût-il un peu technique, doit se poursuivre.

NOVA ET VETERA

YVES FLOUCAT, *Pour une métaphysique de l'être en son analogie. Heidegger et Thomas d'Aquin*, Artège Lethielleux, Paris, 2016, 224 p.

Le contenu du livre d'Yves Floucat est clairement identifié par son titre et son sous-titre. L'auteur traite pour commencer de la critique heideggerienne radicale de toute l'histoire de la métaphysique, accusée d'avoir traité "du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser l'être même", à quoi s'ajoute le grief adressé à l'onto-théologie, qui pense Dieu au plus comme premier Étant. La constitution onto-théologique de la métaphysique, qui

selon Heidegger affecte la métaphysique occidentale depuis sa lointaine origine grecque, est la source de l'oubli de l'être et du nihilisme. Cette critique, qui a puissamment séduit beaucoup de théologiens et de philosophes (dont un groupe important de catholiques), semble aujourd'hui partiellement en déclin, mais il n'en fut pas ainsi durant nombre de décennies, au cours desquelles on a vu se produire une extraordinaire expansion du heideggerisme, qui a monopolisé le débat.

Divers auteurs ont montré qu'il y a deux traditions majeures de la philosophie occidentale qui ne tombent pas sous le coup de l'objection heideggerienne : le platonisme et le néoplatonisme d'un côté, de l'autre la philosophie de l'être. Se plaçant dans une perspective analogique, Yves Floucat note que toute tentative, de la part des philosophes thomistes, de se laver de l'accusation d'onto-théologie lancée par Heidegger et ses disciples, est tout à fait vaine. La critique heideggerienne vaut plutôt à l'endroit de diverses ontologies modernes caractérisées par une conception univociste de l'être et un fort immanentisme, lequel a marqué en profondeur la pensée moderne pendant environ trois siècles, et n'a pas disparu. Étienne Gilson s'est exprimé à ce sujet avec toute la salutaire clarté dont il convient de faire preuve : « Le thomisme est une philosophie du *Sein* en tant qu'il est une philosophie de l'*esse*. Quand les jeunes gens nous invitent à faire la découverte de Martin Heidegger, ils nous invitent sans le savoir à leur faire redécouvrir la métaphysique trans-ontique de saint Thomas d'Aquin... Il serait intéressant de savoir ce qu'aurait pensé Heidegger s'il

avait connu l'existence d'une métaphysique de l'esse avant de prendre ses décisions initiales. Mais on ne le saura jamais, il est trop tard... Comment le saurions-nous, puisque Heidegger lui-même n'en saura jamais rien ? Je ne pose la question qu'afin de suggérer à ceux qui nous pressent de le suivre qu'il n'y a pas de péril en la demeure. Nous n'avons peut-être que le retard de notre avance : on nous presse de suivre ceux que nous avons devancés. » (*Les tribulations de Sophie*, p. 70-71) Sans dénier l'importance de l'herméneutique, un avertissement s'impose : le noyau primordial de l'ontologie et de la métaphysique n'est pas d'ordre herméneutique, mais théorétique ; le discours déclaratif et l'intuition intellectuelle ne peuvent être résorbés dans une compréhension herméneutique ; et ce n'est pas un hasard si Heidegger les a laissés l'un et l'autre de côté.

Pour développer son propos, l'auteur met spécialement en valeur les analyses du philosophe genevois André de Muralt, du P. Pierre-Ceslas Courtès o.p., et d'Aimé Forest : ces derniers apportent l'idée précieuse selon laquelle le consentement à l'être et la philosophie qui s'ensuit – comme celle de l'Aquinat – nous sauvent de la fascination pour l'abstraction qui a sévi dans la philosophie moderne. Tout cela est d'autant plus vrai que l'universel primat de l'abstraction est à mon avis la source de l'oubli de l'être et des formes du logicisme moderne, dont la *Science de la logique* de Hegel est le point culminant. Celle-ci, posant l'identité de la Logique et de la Métaphysique, donne pour premier commencement au mouvement du savoir l'être vide, abstrait et indéterminé, de la logique : un point de départ qui est exactement le contraire de celui qui consiste à partir de l'*ens* universel chargé de toute l'infinité de ses déterminations, comme l'a fait l'Aquinat.

Conduisant un examen analytique de la critique heideggérienne, Floucat, sans

se plier à la critique de l'onto-théologie (la métaphysique pourrait-elle éviter de parler de l'étant et de Dieu ?), parvient à l'idée recevable de considérer comme plus adapté à la pensée de Thomas et de son école le terme de théo-ontologie. Le pivot de celle-ci est la métaphysique de la participation de l'être créé par l'être créateur, d'où l'indépassable polarité créé/incréé qu'a ignorée le monde grec, laquelle constitue l'apport essentiel de la pensée post-hellénique. Ce qui semble le confirmer, c'est que ceux qui nient expressément la création, ainsi que la distance infranchissable entre le fini et l'infini, le font moyennant un saut vers la culture grecque des origines, retour à une conception univoque de l'être, autrement dit à Parménide. Heidegger pour sa part recherche non pas un retour à Dieu, mais un changement de l'essence de l'homme, propice à la pensée post-métaphysique.

L'ouvrage reconstruit soigneusement la manière propre à Thomas de lier l'étant à l'être (*esse*), se réclamant du caractère concret de l'existence à l'encontre d'une ontologie du possible. Le projet heideggérien fait l'objet d'une analyse critique qui porte aussi sur la forme propre de son discours, dans lequel il est difficile de discerner le registre théorétique d'une forme de poésie, voire de mystique naturelle : le manque d'objectivation conceptuelle et d'intuition abstraite conduit Heidegger à révoquer le discours apophantique-déclaratif, à réviser en vain l'idée de vérité, et à se tourner vers une expérience de l'être de l'ordre d'une mystique naturelle (cf. les recherches dues à L. Gardet, H. Schmitz, et J. Maritain). Floucat en conclut que la *Denkform* heideggérienne est essentiellement antimétaphysique, ainsi que le caractère néo-païen de son rapport à la sagesse chrétienne.

Vient ensuite, dans le sillage de Muralt, un examen des positions de Scot et d'Ockham qui met en lumière les risques

que l'univocisme fait courir à leur ontologie, et la nécessité que l'acte d'intellection ait son terme dans la chose même, et non dans ses représentations : c'est là ce qui constitue l'essence même du réalisme, lequel jette un pont entre l'acte de connaissance et la *res*.

La deuxième section du livre porte sur la négation et la métaphysique du fini, lesquelles sont examinées d'après les positions du P. Courtès. La question du point de départ est importante : il s'agit, en tenant compte du mode de connaissance propre à l'homme, abstraitif, conceptuel et objectivant, de reconnaître son juste poids à la notion d'unité dans la perception de l'être, sans oublier la distinction séparatrice entre l'être et le non-être. La discussion développée par l'auteur sur ces questions délicates est difficile à résumer sans accorder à ce sujet plus de place qu'il n'est possible ici. Je me borne à quelques indications, en commençant par donner la parole à l'auteur : « La raison humaine (qui n'est pas un pur esprit) n'a d'autre moyen de se conformer au *quod est* de l'un qu'en connotant la négation du *quod est* de l'autre, et *vice versa*. » (p. 115) On peut émettre un doute, dès lors que la *Seinsphilosophie* de l'Aquinat se présente comme centrée originellement sur l'auto-affirmation de la *res* dans l'existence. Une philosophie de l'*ens finitum* et *participatum* comme celle de Thomas (A. Forest) pourrait difficilement partir de quelque chose qui ne soit pas l'identité de l'étant avec lui-même, d'autre chose que de l'*aliquid*, soit de l'étant déterminé et concret. L'*aliquid* ne paraît pas être un "quelque chose d'autre" (comme il est affirmé p. 198), mais quelque chose de déterminé dans sa manière déterminée d'être quelque chose. Le même principe d'identité affirme quelque chose de fondamental et de positif, à savoir que chaque étant est ce qu'il est, et que par conséquent il se définit avant tout en rapport à lui-même et non pas d'abord comme opposé aux

autres. Il n'y a aucune raison probante de rejeter la négation hors de la métaphysique, mais l'*apprehensio* de l'étant A n'implique pas dès son principe la négation de B.

Le problème n'est pas mince puisqu'il concerne le recours de l'être de raison en métaphysique. C'est que l'unité est une notion transcendante, tandis que la négation est une opération logique qui, appliquée à l'être, engendre l'être de raison "non-être" ou *nihil absolutum*. L'auteur rappelle que, pour Thomas, « l'unité est une propriété de l'être réel lui-même alors que la négation de la division n'est qu'un être de raison » (p. 110). Pour Floucat toutefois, la négation de la division donnerait un accès plus complet à l'étant et une meilleure idée de son être un et indivis. Il n'est naturellement pas question de reprocher au P. Courtès d'être un hégélien déguisé du fait de l'importance qu'il accorde à la négation ; il s'agit de comprendre si la négation a toute l'importance qu'il lui reconnaît. J'aurais personnellement quelques doutes sur ce que Floucat présente comme l'affirmation centrale du P. Courtès : « Ce n'est pas l'identité de l'être (*ens*) qui dans cette métaphysique est premièrement donnée, mais la non-contradiction, car c'est la diversité qui s'impose à notre pensée. » (p. 124) Ce qui suscite les doutes, c'est le rapport au primat général de l'affirmation sur la négation dans la philosophie de l'être : « *Secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum*. » (C.G., L. II, c. 21) Les préoccupations du P. Courtès tournent toutes autour de l'idée que l'identité inclut toujours déjà la négation en elle-même, voire que la négation est présupposée à la formulation de l'identité (p. 126). « Au vrai, le principe d'identité se formule dans un jugement qui, comme tout jugement, divise. » (p. 127) L'être serait l'être parce que l'être n'est pas le non-être : dans le principe d'identité, les opposés se rapporteraient l'un à l'autre selon une relation de raison qui postulerait au

sein dudit principe l'opposition de l'affirmation et de la négation, en sorte que l'identité serait précédée par la non-contradiction (p. 128).

Les questions exposées, abondamment débattues chez les disciples de l'Aquin au ^{xx}^e siècle, mettent en jeu une analyse conceptuelle attentive en vue de définir ces notions : *distinctio*, *diversum*, *negatio*, *oppositio*, *identitas*, *differentia*, *contradictio*. Pour autant qu'elles concernent l'opposition, il faut tenir compte des quatre formes de cette dernière : opposition de relation, de contrariété, de privation/possession, et de contradiction. Il est nécessaire en outre d'observer que l'opposition entre être et non-être peut s'entendre aussi bien comme une opposition absolue de contradiction que comme une opposition relative entre le même et l'autre, moyennant en d'autres termes le concept de l'*hétéron*, et on n'a pas toujours à l'esprit cette diversité. L'*hétéron* en tant qu'"autre existant", *aliud*, est fondé *in re* bien plus que le non-être en tant que *nihil absolutum*, lequel est un pur être de raison sans existence réelle.

Dans la 3^e section, on aborde la question de l'analogie et la nature de la métaphysique thomasiennne en tant que métaphysique du concret. C'est l'occasion d'introduire la distinction des trois formes d'analogie (attribution ou rapport, proportionnalité, métaphore), le rapport entre substance et accident, et le principe notoire selon lequel la substance est le mode d'être primordial et le plus fondamental. Les idées étant ainsi fixées, l'auteur étend l'analogie de proportionnalité du plan catégoriel au plan transcendantal en raison de l'*analogia entis*, spécialement en tant qu'elle concerne l'être fini dans sa participation intrinsèque à l'*esse*, partout présente et partout variée. L'auteur néanmoins juge insuffisant d'opter pour une solution qui, faisant jouer ensemble l'attribution et la proportionnalité, aboutisse pour finir à une

analogie qui ne soit pas une simple équivalence, et encore moins une univocité, mais telle qu'elle ne soit "pas purement équivoque". La solution s'ensuit de la prémisse selon laquelle l'identité se ramène à la négation de l'autre : l'*analogia entis* s'entend dans ce cas comme plus proche de l'équivocité que de l'univocité.

Floucat met bien en relief que l'univocité, recourant à un concept indéterminé de l'étant, rend solidaires le fini et l'infini, et donne la priorité au possible sur le réel. La métaphysique de l'être ne conduit pas à un absolu indéterminé, mais à l'*esse ipsum per se subsistens* ; elle ne porte pas sur les conditions de possibilité de l'étant et de sa compréhension, mais sur la connaissance réelle de l'étant lui-même.

L'ouvrage est nourri en profondeur par la tradition de la philosophie de l'être et du thomisme du ^{xx}^e siècle, et plus spécialement de la tradition française, avec une référence constante aux auteurs français de l'école thomiste-dominicaine. Peut-être ne renvoie-t-il pas suffisamment aux sources autres que françaises chez lesquelles les problèmes évoqués ont une place. Un grand mérite du livre réside dans les fréquentes citations des œuvres de l'Aquin, opportunément assorties d'une traduction française en plus du texte latin.

Il incombe à la métaphysique thomiste, aujourd'hui et demain, de dépasser résolument le principe d'immanence toujours prégnant dans la pensée mondiale, même s'il n'est plus à la pointe de l'intensité dont il fit preuve au ^{xix}^e siècle, et dans une grande partie du ^{xx}^e. L'athéisme théorique explicite n'est plus aussi répandu, et ce qui prévaut, c'est en général un agnosticisme plus ou moins pudique. Peut-être aujourd'hui la grande question n'est-elle pas l'athéisme, mais l'option pour l'anthropocentrisme : la pensée contemporaine et les pratiques qui en résultent s'influencent mutuellement et professent un pur anthropocentrisme, sans doute point aussi insistant

que celui des années 1800 et au-delà, et néanmoins toujours décidé à ne traiter que de l'homme. L'objet presque exclusif de la culture contemporaine est l'homme, un point c'est tout ; il en résulte un dramatique affaiblissement de ce philosophe qui au long des siècles s'est reconnu trois objets principaux : Dieu, l'homme, le monde¹.

VITTORIO POSSENTI

THOMAS D'AQUIN, *Penser le politique*, traductions et présentations par Michel Nodé-Langlois, Dalloz, Paris, 2015, 608 p.

M. Nodé-Langlois place en exergue de ce livre un propos du grand philosophe politique Leo Strauss dans *Nihilisme et politique* : « La philosophie politique n'a de réalité aujourd'hui en Occident que dans le thomisme. » Voilà qui a de quoi surprendre, même si ce propos date de 1962. On ne peut pas dire que la philosophie politique thomiste ait été en ce temps, pas plus qu'aujourd'hui, triomphante. Mais si peu triomphante qu'elle ait été, face aux faiblesses et aux outrances de l'omniprésente pensée politique moderne, elle méritait néanmoins aux yeux de Strauss cette élogieuse qualification. Il reste qu'elle est par trop méconnue, il lui revient de se faire mieux connaître. Tel est l'objectif de cet ouvrage, *Penser le politique*, qui invite le lecteur à aller aux textes-mêmes de saint Thomas, présentés selon un ordre chronologique.

Mais quels textes ? Il n'y a en effet que deux opuscules de saint Thomas qui sont directement consacrés à la chose politique : *À la duchesse de Brabant sur le gouvernement des Juifs*, daté vers 1261, et le très connu *De regno (De la royauté, ou du*

gouvernement des princes, au roi de Chypre), daté de 1266-1267.

On pourrait y ajouter les commentaires d'Aristote. Mais le choix a été fait de laisser de côté, provisoirement précise le traducteur, les commentaires des quatre premiers livres de la *Politique* d'Aristote – à l'exception du Prologue qui, avec les deux premières Leçons des *Commentaires des dix livres de l'Éthique à Nicomaque*, sert d'introduction à l'ouvrage – car saint Thomas n'y présente pas sa pensée propre, mais celle d'un autre, fût-il considéré comme le Philosophe. Il en va de même pour les commentaires de l'Écriture, qu'il s'agisse de l'Ancien ou du Nouveau Testament, où l'on trouve pourtant bien des développements dignes d'intéresser le philosophe politique ; il est annoncé qu'ils devraient ultérieurement venir compléter le présent volume.

Celui-ci est donc essentiellement constitué d'un choix fait parmi les œuvres majeures de saint Thomas, les *Sommes* et les *Questions disputées*.

De ces dernières, seul un article de la *Troisième Quodlibétique* a été retenu, tout comme un article de la question XIII des *Questions disputées sur le mal* : dans les deux cas, il s'agit du prêt à intérêt, que saint Thomas considère comme gravement immoral pour des raisons strictement philosophiques, dans le sillage d'Aristote, mais dont il considère que l'éradication ferait plus de mal que sa tolérance. La question n'est pas dépourvue d'actualité, le traducteur y consacre quelques commentaires. Faut-il insister sur ce thème et en faire le levier d'une contestation radicale de toute une partie de la finance moderne, ou faut-il en relativiser l'importance et la pertinence en avançant la dimension fondamentalement dynamique des économies modernes ?

De la *Somme contre les gentils* ont été retenus 18 chapitres de la Troisième Partie. Parmi les divers thèmes traités, on retiendra la place de la foi dans la société,

1. Traduit de l'italien par Michel Nodé-Langlois.

l'institution du mariage, la justice humaine en regard de la justice divine.

Le gros morceau du livre est cependant tiré de la deuxième partie de la *Somme de théologie*, consacrée à la morale. En effet, de la première partie de la *Somme* seuls trois articles sont cités, deux sur l'état d'innocence et un sur le gouvernement divin.

De la *Prima secundae* ont été retenus l'intégralité du traité des lois – à l'exception des trois questions relatives aux préceptes cérémoniels dans l'Ancien Testament – ainsi que deux articles consacrés respectivement à l'importance de la vertu de justice et à la division des péchés.

Quant à la *Secunda secundae*, en sont reprises 26 questions, toutes intégralement, à l'exception de la question 47 sur la prudence, dont ne sont cités que deux articles.

L'ouvrage se termine par un spicilège d'une petite vingtaine de pages, choix d'extraits plus brefs, hors contexte, tirés des mêmes ouvrages de saint Thomas et présentés par thèmes : le cadre métaphysique de la justice humaine, la nature sociale de l'être humain, l'ordre social et ses conditions morales, l'exercice de la justice, bien commun et souverain bien, religion et politique, le repos hebdomadaire.

Tous ces textes font l'objet d'une traduction nouvelle, dont on peut escompter une plus grande exactitude ou des options plus pertinentes parce qu'elles auront, le cas échéant, été soupesées par rapport à des traductions antérieures.

Mais l'un des intérêts majeurs de cet ouvrage consiste dans les présentations faites par le traducteur de ces textes, œuvre par œuvre, partie de la *Somme* par partie de la *Somme*. Cet ensemble d'une septantaine de pages n'a pas la prétention d'une présentation exhaustive de la pensée politique de saint Thomas. Il reste qu'il constitue une excellente introduction, avec un constant souci de comparaison avec tel ou tel courant important de la pensée politique ou morale moderne. Avec aussi un

souci de référence à des problèmes contemporains, ce qui permet tantôt de mesurer la grande actualité et pertinence de la réflexion thomassienne, tantôt de prendre conscience de l'opportunité d'une réflexion renouvelée à partir des principes fondamentaux de l'auteur médiéval.

Ainsi, dans cet ouvrage adressé « aux républicains », l'auteur donne de la réponse de saint Thomas à la question du régime politique le meilleur une présentation équilibrée. Saint Thomas est vu comme un républicain, un démocrate au sens actuel du mot, mais pour lui une république n'est pas incompatible avec un pouvoir monarchique non despotique assurant l'unité du corps social (p. 141), étant sauf le caractère électif, et non héréditaire, de la monarchie.

La politique de saint Thomas ne peut s'abstraire d'une certaine dimension théologico-politique. Il est vrai qu'une « théologie » rationnelle comme celle d'Aristote avait déjà souligné la nécessaire dépendance de toutes choses à l'égard de la divinité. Il y a ainsi une essentielle subordination de tout pouvoir politique au principe transcendant de l'être – encore faut-il que soit reconnue à la métaphysique la capacité de penser l'être et d'en dire la dimension transcendante. La Révélation biblique n'est pas d'un autre avis, elle ne fait que confirmer, en l'amplifiant et en l'étayant, la pertinence de ce diagnostic. En conséquence Thomas voit l'athéisme comme un obstacle au bien public. Voilà qui a de quoi faire bondir un certain laïcisme contemporain, mal à l'aise non seulement avec la foi, vue comme un obstacle à toutes les fantaisies issues du libertarisme débridé, mais avec toute pensée rationnelle métaphysiquement fondée et ordonnée, ce dont une saine philosophie politique ne peut faire l'économie.

Cette nécessité apparaît avec netteté à propos de la loi naturelle, qui requiert un fondement qui ne peut être que métaphysique. L'auteur revient à deux reprises sur

cette question, il le fait chaque fois en évoquant la thématique actuelle des droits de l'homme. Ce rapprochement entre les droits de l'homme proclamés depuis le XVIII^e siècle et loi naturelle ou droit naturel ne manque pas d'opportunité dans le contexte actuel. Sur cette question la *philosophia perennis* peut apporter un précieux concours à une pensée contemporaine souvent empruntée quand il s'agit de trouver un ancrage solide aux possiblement volatils « droits humains », comme il est devenu courant de dire.

Nous nous permettrons cependant sur cette question une légère réserve à la position développée par l'auteur. À notre avis il assimile un peu rapidement la pensée de saint Thomas à celle des droits de l'homme, qu'il présente comme « un triomphe de la conception thomassienne » (p. 135). L'auteur ne peut ignorer que saint Thomas ne parle pas de tels droits, sa conception du droit n'était pas celle inhérente à la logique des droits de l'homme, ainsi définis par l'auteur : « Tout ce que les personnes se doivent essentiellement les unes aux autres en fonction d'une commune nature. » (p. 345) Les modernes droits de l'homme sont issus d'un contexte philosophique très différent du réalisme thomassien, le nominalisme individualiste.

Cela ne veut pas dire qu'ils ne sont pas intégrables dans une pensée inspirée de saint Thomas, et même davantage : cela n'exclut pas qu'ils puissent trouver dans le système métaphysique de saint Thomas leur fondement le plus satisfaisant. C'est aussi dans une métaphysique réaliste que se rencontrent les anticorps les plus efficaces contre les dérives qu'ils ont charriées depuis leur origine individualiste et qui continuent de menacer leur juste équilibre. Sur cela nous rejoignons assurément la pensée de Nodé-Langlois.

Bien d'autres thèmes encore sont abordés à l'occasion des diverses présentations faites par l'auteur, parmi lesquels nous mentionnerons les liens entre religion et politique : liberté de religion, blasphème, lien entre temporel et spirituel ; les questions du rapport entre morale et droit, de l'égalité, du bien commun, de la guerre juste. De quoi puiser des lumières pour éclairer les problèmes qui agitent constamment l'actualité.

On attend avec le plus grand intérêt la suite annoncée qui devrait être consacrée aux Commentaires d'Aristote et de l'Écriture.

ALAIN TORNAY



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer



Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél. Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF 65.00
Europe	€ 48.00
Autres pays	€ 50.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)
€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

***À adresser à: Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE***