

Université de Fribourg

Faculté de théologie

Esse et operari est personae a natura.

**L'unité d'être dans le Christ à la lumière de son unité d'opérer
selon Thomas d'Aquin**

Travail de Master en théologie dogmatique

Sous la direction du Prof. Gilles Emery o.p.

Par Simon Liot de Nortbécourt

Semestre de printemps 2021



Cet ouvrage est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

<https://doi.org/10.51363/unifr.tma.2022.001>

Introduction générale

Le mystère de l'union des deux natures divine et humaine dans la Personne du Verbe de Dieu incarné a exigé une profonde réflexion théologique dès les premiers siècles chrétiens. En explicitant la juste expression de la foi face à diverses hérésies christologiques par plusieurs conciles, les Pères ont été amenés à définir aussi bien l'identité et l'unicité de personne dans le Christ que la pleine intégrité de sa nature humaine intimement liée à sa nature divine. C'est pourquoi les questions spéculatives qui se sont posées plus tardivement se situent toujours entre les deux lignes de l'unité du sujet et de la dualité des natures : à l'Incarnation, l'unique personne du Fils de Dieu subsiste à partir de deux et en deux natures, sans confusion ni division. Ainsi,

[d]e même qu'au sujet de la Sainte Trinité, ce n'est pas par confusion des trois hypostases que nous disons l'unique essence, ni par suppression de l'unique essence trois hypostases, de même au sujet de l'Un de la Sainte Trinité, ce n'est pas par confusion de ses deux natures que nous disons l'unique hypostase, ni par division de l'unique hypostase deux natures¹.

Pendant le Moyen-Âge, les questions christologiques ont continué à faire l'objet d'approfondissements spéculatifs portés par la foi dans le Verbe fait chair, l'Emmanuel. En particulier, la question de l'être du Christ a retenu l'attention des théologiens scolastiques. En effet, étant acquis de foi que Jésus-Christ est la Personne préexistante du Fils de Dieu, à qui est unie dans le temps une nature humaine concrète, que peut-on en conclure concernant l'existence, ou plus techniquement l'acte d'être (*esse*), de cette nature humaine ? Par exemple, quand le Christ prononce d'une parole humaine « Je suis » dans l'Évangile, quelle est la qualification de cet être : divin, humain, humano-divin ? Si les contradicteurs de Jésus furent persuadés qu'il ne pouvait être qu'humain², la foi chrétienne nous fait tenir que l'être de la Personne du Christ est éternel et divin. Faut-il en conclure que la nature humaine créée du Christ ne possède pas d'être créé correspondant et qu'elle existe uniquement de l'existence du Verbe ? Par suite, quelle est la portée spéculative de l'affirmation patristique selon laquelle le Verbe, en

¹ MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscule 13*, n° 8. Cité dans J.-M. GARRIGUES, *Le dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur*. À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin, "Théologies", Cerf, Paris, 2011, p. 104 ; traduction modifiée d'après : MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, introduction par Jean-Claude Larchet, traduction et notes par Emmanuel Ponsoy, "Sagesses chrétiennes", Cerf, Paris, 1998, p. 192-193.

² Cf. Jn 8, 57-59 : « Les Juifs lui dirent alors : "Toi qui n'as pas encore cinquante ans, tu as vu Abraham !" Jésus leur répondit : "Amen, amen, je vous le dis : avant qu'Abraham devînt, moi, JE SUIS." Alors ils ramassèrent des pierres pour les lui jeter. Mais Jésus, en se cachant, sortit du Temple. » Citation modifiée tirée de *La Bible*. Traduction officielle liturgique, Mame, Paris, 2013, p. 1794.

prenant chair, a commencé à exister dans le temps³, surtout lorsqu'on affirme la distinction réelle de l'être (*esse*) et de l'essence dans tout étant créé ? Une première approche nous fait bien saisir que, sans faire l'objet d'une détermination dogmatique, cette question de l'être du Christ peut rapidement cristalliser les deux grandes tendances hérétiques : si l'être est exclusivement de la personne, affirmer deux "être" dans le Christ, chacun étant donné formellement de par ses deux natures, n'est-ce pas affirmer deux personnes dans le Christ (hérésie « nestorienne ») ? Inversement, exclure tout être créé de la nature du Christ, n'est-ce pas dénier son caractère créé, l'*esse* étant l'objet formel de l'acte créateur, au risque d'absorber l'humain dans le divin (hérésie « monophysite », voire absurdité du panthéisme) ?

Thomas d'Aquin, qui sera notre maître pour cette étude en raison de la qualité de son enseignement et de sa méthode théologiques, mais aussi en raison de la réception de sa pensée sur cette question précise —réception tant féconde que controversée, ce dès le XIII^e siècle⁴ et jusqu'à nos jours—, a examiné plusieurs fois cette question tout au long de son activité de théologien. Dans quatre des cinq lieux concernés⁵, l'Aquinate répond qu'il n'y a qu'un seul être (*unum esse*) dans le Christ. Pour autant, dans la question disputée *De unione Verbi incarnati*, le Docteur angélique pose un être secondaire de la nature humaine, différent de l'être éternel de la nature divine⁶. Une telle affirmation semble entrer en opposition avec les autres déterminations de l'Aquinate, notamment celle de la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*, dont les premières questions ont probablement été rédigées entre 1271 et 1272⁷. Aujourd'hui, la critique a suffisamment montré que la question disputée est bien authentique et qu'elle a été rédigée à la fin de l'activité de Thomas d'Aquin, sans doute au printemps de l'année 1272⁸. Devant ce constat, les commentateurs de Thomas d'Aquin qui se sont spécialement penchés sur

³ Cf. LÉON LE GRAND, *Sermons*, t. I, introduction J. Leclercq, traduction et notes R. Dolle, SC 22^{bis}, Cerf, Paris, 2008², p. 89-79 : « lui qui demeure avant le temps, il a commencé à être dans le temps (ante tempora manens, esse cœpit ex tempore) ».

⁴ Cf. M.-H. DELOFFRE, « L'unité d'être dans le Christ selon les premiers disciples de saint Thomas : le XIII^e siècle » *RT* 105 (2005) 227-271.

⁵ *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2 ; *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2 ; *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212 ; *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2.

⁶ Cf. *De unione*, a. 4.

⁷ Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, Cerf, Paris, 2015, p. 195 : « Probablement commencée à Paris à la fin de l'hiver 1271-1272, la rédaction de la *Tertia Pars* fut poursuivie à Naples jusqu'au 6 décembre 1273, date à laquelle Thomas cessa d'écrire. »

⁸ Cf. *ibid.*, p. 263-267, notamment p. 265 : « Certains (Cajetan) assurant que le *De unione* serait une œuvre de jeunesse et que Thomas se serait rétracté, d'autres (Billot) allant jusqu'à le déclarer inauthentique. Les travaux de la Léonine ne laissent plus aucun doute sur l'authenticité, puisque le texte de cette Question est déjà transmis dans les ouvrages annoncés par les libraires dans les listes de taxation et les plus anciens catalogues » ; p. 267 : « Dans son édition de la reportation des *Sentences* de Gilles de Rome, Concetta Luna a pu établir que ce dernier auteur connaissait la Question *De unione* a. 3 de Thomas et marquait son accord avec lui par une citation presque littérale. Elle y voit une confirmation de la date de 1272-73 qu'elle propose pour la lecture des *Sentences* de Gilles de Rome. Cela nous ramène donc à la fin du deuxième enseignement parisien de Thomas déjà proposé par Glorieux et Weisheipl, suivant en cela l'attestation des anciens catalogues. »

ce sujet ont formulé plusieurs théories que l'on peut regrouper en trois catégories. La première catégorie consiste à rejeter l'enseignement du *De unione Verbi incarnati*⁹, car il semble se rapprocher de la thèse scotiste du *duplex esse* et conduire ainsi à diviser le Christ¹⁰. La seconde prétend harmoniser les différents enseignements du Maître d'Aquin en valorisant un authentique *esse* secondaire créé de la nature humaine du Christ intégré à l'être personnel éternel du suppôt divin sans ruiner l'unité d'être du Christ¹¹. La troisième essaie de surmonter l'apparente contradiction entre l'article 4 du *De unione* et l'enseignement classique de Thomas d'Aquin, en affirmant que l'être secondaire dont parle l'article 4 de la question disputée n'est pas réellement distinct de l'être éternel du Fils de Dieu : il s'agit de l'être éternel en tant qu'il est en rapport avec la nature humaine assumée dans le Christ (distinction de pure raison)¹².

Sans pouvoir exposer toutes ces théories, il nous faut dire un mot sur la thèse de « l'extase de l'être¹³ », non seulement parce qu'elle a profondément marqué la réflexion théologique, mais aussi, comme nous le signalerons un peu plus bas, parce qu'elle suggère l'objet formel de notre travail. Les tenants de la thèse de l'extase de l'être ont bien vu que, sans précisions supplémentaires, leur thèse, selon laquelle la nature humaine existe en vertu du seul être divin, risquait d'aboutir à une forme de panthéisme. En aucun cas en effet le divin ne peut être cause formelle intrinsèque d'une réalité créée¹⁴. Ainsi, dans le Christ, la divinité ne compose pas avec l'humanité sainte de Jésus ; Thomas d'Aquin est très clair sur ce point¹⁵. Pour progresser dans

⁹ Voir par exemple Jason L. A. WEST, « Aquinas on the metaphysics of *esse* in Christ », *The Thomist* 66 (2002) 231-250, p. 237 : « Accordingly, I think we must conclude that the two-*esse* doctrine of the *De unione* is a theological and philosophical aberration. »

¹⁰ Pour la thèse de Duns Scot, voir *infra*, note 138 p. 95. Notons aussi la remarque significative de H. M. Diepen sur l'opposition entre les deux thèses : « La caractéristique de l'époque dont nous venons ainsi de résumer à grands traits les positions théologiques sur l'être du Christ, se trouve dans la démarcation tranchée de ces théories. L'option entre l'extase de l'être selon Cajetan et Billot, ou le *duplex esse* selon Scot, était considérée par tous comme un dilemme auquel il ne paraissait pas possible de se dérober » (H. M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*. Les lignes maîtresses d'une christologie, "TET", Desclée de Brouwer, Bruges, 1960, p. 58).

¹¹ C'est la théorie dite « d'intégration de l'être ». Parmi ses représentants, mentionnons notamment H. M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*.

¹² Cf. Ch. HÉRIS, « Renseignements techniques », dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. Le Verbe incarné, t. III : 3^a, *Questions 16-26*, trad., notes explicatives et renseignements techniques Ch.-V. Hérès, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 1954³, p. 333 : « Dès lors l'*esse secundarium suppositi aeterni* n'est pas autre chose que l'*esse divinum* lui-même en relation avec la nature humaine, et devenant de ce fait, sans pour autant changer réellement, un *esse humanum*. »

¹³ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*. Commentarius in III^{am} Partem *Summæ theologicæ* sancti Thomæ de Aquino, Marietti, Torino, 1946, p. 344 : « Ainsi dans l'ordre de la connaissance l'essence divine clairement vue termine l'acte de vision béatifique. Ainsi encore dans l'ordre de l'être, la personne du Verbe termine l'humanité du Christ, il faut en dire autant de l'*existence* du Verbe, comme le point culminant d'une pyramide termine les lignes qui s'élèvent vers lui. En ce sens on a pu dire que dans la sainte humanité du Christ il n'y a pas seulement l'extase de la connaissance et de l'amour, mais celle de l'être. »

¹⁴ Cf. *ScG*, lib. I, cap. 26 ; *Sum. theol.*, I^a, q. 8, a. 1, resp.

¹⁵ Cf. *De veritate*, q. 20, a. 1, resp.

l'intelligence de la thèse de la suppléance (ou élimination) de l'être créé de la nature humaine par l'*esse* divin du Verbe, certains ont proposé une analogie avec la vision de Dieu par essence :

De même, dit-on, que l'intelligence du bienheureux est immédiatement unie à l'essence divine qui l'actualise, qui est sa forme dans l'ordre de l'être intelligible, ainsi la nature humaine de Jésus est unie immédiatement à l'Etre divin qui l'actualise dans l'ordre entitatif¹⁶.

L'intérêt de cette analogie consiste en ce qu'elle se propose de mieux manifester comment le Verbe peut actualiser l'humanité de Jésus sans composer réellement avec elle : le Verbe n'informe pas la nature humaine qu'il s'unit personnellement, mais en l'attirant à soi, il la fait exister comme sienne¹⁷. Cependant, ainsi que l'ont fait remarquer M.-V. Leroy et J.-H. Nicolas avec des arguments convaincants, cette analogie est défailante¹⁸ et elle ne semble pas s'imposer à la lecture des textes de Thomas d'Aquin¹⁹.

Si donc elle entraîne des difficultés, la thèse de l'extase de l'être a néanmoins le mérite d'attirer notre attention sur le rapport entre l'être et l'opération, mais pour les considérer dans le mystère même du Christ et non plus comme analogie de la vision de Dieu par essence transposée à l'être du Sauveur. Un tel rapprochement n'est pas vain, et cela pour plusieurs raisons. Premièrement, l'Écriture elle-même témoigne du lien exprimé par Jésus entre son opérer et son être, par exemple dans l'évangile selon saint Jean : « Ils lui dirent alors : “Quel signe vas-tu faire pour

¹⁶ M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase d'après saint Thomas d'Aquin », *RT* 74 (1974) 205-243, p. 233.

¹⁷ Cf. J.-P. TORRELL, « Renseignements techniques », dans : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. Le Verbe incarné, t. III : 3^a, *Questions 16-26*, trad., notes explicatives et renseignements techniques J.-P. Torrell, “Revue des jeunes”, Cerf, Paris, 2002, p. 398 : « Cette image du rapt, du ravissement, est à prendre au sérieux, pour ne pas faire endosser aux tenants de cette position une absurdité qu'ils ne disent pas. Cette suppléance de l'*esse* créé du Christ n'est pas conçue par eux à la manière d'une information. L'*esse* divin demeure intangible et ne saurait entrer en composition avec une réalité créée ; il la fait simplement exister en vertu de la relation qui la tend vers lui. »

¹⁸ Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 233 : « Or une telle analogie n'est pas acceptable. La comparaison elle-même est fautive : à l'*esse* en effet, correspond dans l'ordre de la connaissance non pas la forme ou la *species*, mais l'*operari*, l'acte même d'intellection : *Sicut esse sequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem*. Pour formuler correctement l'analogie qu'on nous propose, il faudrait dire que dans la vision béatifique l'Essence divine, en tant qu'elle est intellection subsistante, supplée l'acte même de vision du bienheureux et en tient lieu. Or cela est impossible et personne ne le prétend. » Notons aussi p. 235 : « Aussi saint Thomas, chaque fois qu'il déclare que la nature humaine du Christ est unie à la Personne du Verbe, non dans la ligne de l'opération, comme les bienheureux qui voient Dieu par grâce, mais dans la ligne de l'être... »

¹⁹ Cf. J.-H. NICOLAS, « L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas », *RT* 65 (1965) 229-260, p. 248-249 : « Il demeure donc indéniable que, dans ce fameux texte du *Contra Gentiles* [ScG, lib. III, cap. 51, n° 2287] où saint Thomas explique la vision béatifique par l'union immédiate à l'intellect du bienheureux de l'Intelligible divin, il a formellement exclu la possibilité d'une information semblable selon l'*esse naturelle*. (...) [S]'il est paradoxal et profondément mystérieux qu'un intellect créé devienne l'intelligible infini, qu'un acte d'intellection, limité en lui-même, débouche sur l'infini en acte, il n'est pas absurde qu'il reste créature néanmoins, puisque cette infinité qu'il acquiert est selon un autre *esse* que celui par quoi il est lui-même et distinct de Dieu. Il est impossible par contre d'introduire une telle infinité dans l'*esse* naturel lui-même. »

que nous voyions et te croyions ? Qu’opéreras-tu ?”²⁰ » Deuxièmement, la notion d’opération, distincte de celle d’action, a été progressivement affinée par l’Aquinat. En particulier, la métaphysique thomiste de l’opération conclut que l’opérer comme acte parfait de l’étant découle de son *esse*, non de son essence, et réciproquement, que l’opération de l’étant renseigne sur son être. Troisièmement, l’enseignement de Thomas d’Aquin concernant l’opération du Christ a notablement évolué pour aboutir à poser une unité d’opérer dans le Christ.

Ainsi, en ayant distingué l’opération de l’action pour la replacer dans son ordre propre, celui de l’acte, Thomas d’Aquin nous invite à contempler le mystère du Christ un, dans son être *et* dans son opérer. Or cet angle d’étude a été généralement sous-estimé par les commentateurs de l’Aquinat²¹. C’est pourquoi l’intérêt de notre travail consiste à reprendre la question de l’unité d’être dans le Christ selon Thomas d’Aquin à la lumière de son unité d’opérer. Dans le premier chapitre, nous commencerons par présenter le rapport entre l’être et l’opérer dans tout étant créé d’après Thomas d’Aquin. Nous en tirerons les conséquences concernant l’unité numérique de l’étant qui opère. En outre, nous rappellerons les notions métaphysiques importantes pour notre sujet, à savoir celles de substance, suppôt, nature, hypostase, personne et subsistance, afin d’établir correctement le cadre et les termes de la question de l’unité d’être et d’opérer de la Personne divine du Verbe incarné subsistant en deux natures complètes.

Dans le deuxième chapitre, nous exposerons l’enseignement mûr de Thomas d’Aquin concernant l’unité d’être dans le Christ. Ce chapitre sera constitué de deux parties, la première traitant l’enseignement de la *Somme de théologie*, la seconde celui de la question disputée *De unione Verbi incarnati*. En analysant les objections et les réponses qu’apporte le Docteur angélique, nous soulignerons comment l’Aquinat déploie sa réflexion dans une perspective centrée sur l’unité personnelle et non plus seulement substantielle. Si ce chapitre ne traite pas pour eux-mêmes les enseignements de Thomas d’Aquin sur l’unité d’être dans le Christ dans les lieux parallèles antérieurs à la *Somme de théologie* et au *De unione Verbi incarnati*, l’exposé y fera néanmoins plusieurs fois référence pour souligner l’évolution de la pensée de Thomas d’Aquin sur cette question. Les deux dernières sections du chapitre portant sur l’affirmation d’un autre être du suppôt « Christ » et sur le rapport entre son être principal et son être

²⁰ Jn 6, 30 : « Εἶπον οὖν αὐτῷ, Τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ; (Dixerunt ergo ei : “Quod ergo tu facis signum, ut videamus et credamus tibi? Quid operaris?”). » Citation tirée de NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2014²⁸, p. 313 (notre traduction). Les italiques sont de nous. La *Traduction officielle liturgique (TOL)* est plus faible, car elle traduit selon l’œuvre opérée et non d’abord selon l’opérer (*TOL*, p. 1789 : « Quelle œuvre vas-tu faire ? »).

²¹ Voir par exemple H. M. DIEPEN, *La théologie de l’Emmanuel*, p. 143.

secondaire justifieront notre choix d'aborder la question de l'unité personnelle du Christ selon la finalité, et par conséquent —tout ce qui a d'être étant en vue de son opération— de la considérer à partir de son unité d'opérer.

Dans cette perspective, notre troisième chapitre comprendra deux parties, chacune divisée en deux sections. Dans la première partie, nous étudierons l'évolution de la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Christ. Étant donné qu'à notre connaissance, il n'existe pas d'ouvrages présentant le lien entre l'être et l'opération du Christ, nous changerons de méthode par rapport à notre deuxième chapitre : en effet, avant d'exposer la synthèse mûre du Docteur angélique sur l'opération du Christ dans la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*, nous analyserons d'abord les lieux parallèles antérieurs en relevant les différents principes et notions mis en œuvre ainsi que les changements d'accents et les efforts de précision apportés par Thomas d'Aquin. Même si la considération du rapport entre l'être et l'opération du Christ pour juger de l'unité de l'un ou de l'autre demeure rare dans l'œuvre de l'Aquinate (deuxième section de la première partie), les éléments mis en évidence feront écho à ceux de notre chapitre concernant l'unité d'être. Ainsi, dans notre deuxième partie, nous montrerons tout d'abord en quoi Thomas d'Aquin a contemplé toujours plus profondément l'unité de la Personne du Sauveur selon l'unité d'être personnel complet et l'unité d'opération théandrique ; nous formulerons ensuite notre proposition théologique ayant pour but de mieux manifester l'harmonie entre les différentes déterminations de Thomas d'Aquin.

Pour mener à bien cette étude, nous nous sommes servi des meilleures éditions latines disponibles des œuvres de Thomas d'Aquin, telles qu'elles sont indiquées dans l'*Initiation à saint Thomas d'Aquin* de J.-P. Torrell²², et dont l'indication est détaillée dans notre bibliographie finale. Lorsque les traductions sont nôtres, nous l'indiquons en note ; dans les autres cas, elles sont tirées des traductions publiées figurant dans la bibliographie finale²³.

Enfin, qu'il nous soit permis de remercier M. François-Xavier Putallaz et M. l'abbé Vincent Lathion dont les remarques perspicaces nous ont encouragé à choisir ce sujet de recherche, le frère Gilles Emery qui a supervisé cette étude en l'accompagnant avec rigueur et générosité, ainsi que le frère Emmanuel Perrier et M. Aaron Riches dont les réflexions nous ont beaucoup inspiré.

²² Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 429-485.

²³ Les références des traductions (en général avec commentaires) sont indiquées de manière complète dans les notes lors de leur premier emploi ; ensuite, seul le titre de l'œuvre traduite est indiqué dans les notes.

Chapitre 1 : La doctrine de l'acte d'être et de l'opération selon

Thomas d'Aquin

La doctrine de Thomas d'Aquin concernant l'unité d'être et d'opérer du Christ a progressivement mûri au fil de ses œuvres, notamment grâce à un effort de précision quant à l'*esse* allié à une clarification quant à l'opération, distincte de l'action. Cela a permis à l'Aquinate de développer une véritable métaphysique de l'acte, prenant en compte non seulement l'acte d'être des étants (l'*esse*), mais aussi l'« intensification¹ » de leur être dans l'opération, fondée sur l'appétit pour la Bonté divine. Aussi est-il insuffisant de qualifier le cadre métaphysique de la théologie thomiste de métaphysique de l'*esse* : elle est proprement une métaphysique de l'acte (*esse-operari*)² ; en cela Thomas d'Aquin s'appuie bien sur la philosophie première d'Aristote tout en la prolongeant et en lui donnant des développements exceptionnels à l'aide d'autres traditions philosophiques et théologiques (Boèce, Denys, Albert le Grand). Dans ce chapitre, nous commencerons donc par rendre compte de l'évolution de la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'*esse*. Dans une deuxième étape, nous synthétiserons sa doctrine de l'opération à l'aide de l'étude complète de E. Perrier. Enfin, nous rappellerons l'enseignement thomiste sur la personne, en soulevant la délicate question de la subsistance. Nous aurons alors recueilli les principales notions pour aborder le cœur de notre étude.

¹ Nous empruntons cette expression à E. Perrier. Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin, "Bibliothèque de la Revue thomiste", Parole et Silence, Paris, 2019, p. 207.

² Cf. *ibid.*, p. 198-199 : « La première d'entre elles [de conclusions] est que la métaphysique thomasiennne de l'acte ne se ramène pas à l'acte d'être de l'étant. Parce que la substance n'est pas son opération, connaître la substance en tant qu'elle est ne suffit pas, il faut encore la connaître dans son opération. Il est naturel que la redécouverte de l'acte d'être ait accaparé les efforts des meilleurs spécialistes du XX^e siècle, tant il est original et décisif. Mais l'éblouissement philosophique a aussi eu pour conséquence de laisser dans l'ombre le fait que la métaphysique n'est pas complète sans son volet opératif : être un étant créé, c'est opérer en surcroît d'être. (...) Concentrée sur la création puisqu'apparemment le don de tout l'être suffit à comprendre l'étant créé, la théologie en oublie ce pour quoi Dieu crée, (...) la fin vers laquelle Dieu conduit les créatures par son gouvernement. » Voir aussi l'intuition déjà ancienne de M.-D. Philippe dans M.-D. PHILIPPE, *L'être*. Recherche d'une philosophie première, t. II-1, Téqui, Paris, 1973, p. 387 : « Pour S. Thomas, la distinction de l'acte et de la puissance est une distinction plus profonde que celle de l'*esse* et de l'essence. La métaphysique de l'acte et de la puissance commande donc celle de l'*esse* et de l'essence. Or la métaphysique de l'acte et de la puissance vient d'Aristote. Il semble donc difficile d'opposer une métaphysique de l'*esse* (qui serait celle de S. Thomas) à la métaphysique de l'acte, qui est celle d'Aristote. Mais il est évident qu'en raison du mystère de la création, et étant donné que S. Thomas fait œuvre de théologien, la question de l'*esse* prend dans ses écrits une importance primordiale. En ce sens, il est exact de dire que chez S. Thomas le problème de l'*esse* a une extension très grande, inconnue d'Aristote. »

I. L'être comme acte

Si nous considérons les premières œuvres de Thomas d'Aquin, nous constatons que le Docteur angélique a cherché à préciser les trois notions principales que sont l'étant (*l'ens*), être ou l'être (*esse*) et l'essence (*essentia*)³. Dans cette première section, nous commencerons donc par étudier les liens que Thomas d'Aquin établit entre ces trois notions. Dans la deuxième section, nous préciserons les rapports de l'*esse* comme acte avec la forme, l'un et le bien.

1. *Ens, esse et essentia*

Dans son opusculum *Sur les principes de la nature*, Thomas d'Aquin commence par distinguer aussi bien l'*esse* que l'*ens* selon la grande division métaphysique qu'est le couple « substance / accident ». L'*ens* signifie la réalité concrète : il se dit au sens premier (*per prius*) de la substance et selon un sens dérivé (*per posterius*) de l'accident. L'*esse* signifie lui un mode d'être de l'étant par le truchement de sa forme : la forme donne d'être (*forma dat esse*) à la réalité ; si la forme est substantielle, l'être de la réalité est dit substantiel (*esse substantiale rei*) et alors la réalité est purement et simplement (*simpliciter*). Mais si la forme est accidentelle, l'être de la réalité est dit accidentel (*esse accidentale*), ou encore sous un certain rapport (*secundum quid*), car la réalité n'est pas purement et simplement, mais elle est telle. Thomas d'Aquin met donc en lumière le lien intrinsèque entre la forme et l'*esse*, sachant que « l'*esse* tend à exprimer l'acte au delà de la détermination de la forme⁴. ». En particulier, ce lien se manifeste clairement au niveau physique : dans tout composé hylémorphique, la matière, en tant que matière, n'a qu'un être incomplet (*esse incompletum*) ; elle n'a l'être complet (*esse completum*) que par la forme qui en est éduite⁵. Enfin, Thomas d'Aquin oppose l'*esse*, lié à la forme, au devenir (*fieri*) lié à l'opération⁶ : l'*esse* apparaît comme le terme du mouvement.

Dans le *De ente et essentia*, Thomas d'Aquin commence par affirmer la priorité de l'*ens* et de l'essence par rapport à notre intellect⁷. L'*ens* est ensuite distingué selon deux niveaux : l'*ens*

³ Pour la section portant sur l'être comme acte, notre étude de référence est la suivante : M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, t. III : *Le problème de l'ens et de l'esse*. Avicenne et Saint Thomas, Téqui, Paris, 1975.

⁴ M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être*, p. 36.

⁵ *De principiis naturae*, cap. 1 : « Et secundum hoc differt materia a subiecto, quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod aduenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine ; sed materia habet esse ex eo quod ei aduenit, quia de se habet esse incompletum. »

⁶ *Ibid.*, cap. 3 : « Ex dictis igitur patet tria esse nature principia scilicet materia, forma et priuatio. Sed hec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum (...). Forma etiam non extraheret se de potentia in actum : et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis ; forma enim non est nisi in facto esse : quod autem operatur est in fieri, id est dum res fit.

⁷ *De ente et essentia*, Pr. : « ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur ». Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 2, resp. : « Primo autem in conceptione intellectus cadit ens ».

per se divisé par les 10 genres de l'être (l'*ens* comme ce qui est *in re*) distinct de l'*ens* correspondant à la vérité de la proposition (dans ce dernier sens, privation et négation peuvent être dites *entia*) ; enfin l'*ens per se in re* se dit absolument et *per prius* de la substance, tandis qu'il se dit secondairement et *secundum quid* des accidents⁸. Une fois ces différents sens de l'étant bien distingués, l'Aquinate peut préciser que l'essence se prend de l'étant selon qu'il est divisé par les dix genres de l'être : en effet, privation et négation n'ont pas d'essence. Et puisque la substance est *ens absolute* et *per prius*⁹, l'essence se trouve réalisée proprement et véritablement dans les substances. L'étape suivante consiste alors à expliciter le rapport entre l'essence et l'étant, grâce à l'*esse*. L'essence est ce par quoi et en quoi l'étant a d'être¹⁰. L'essence (ou la nature prise comme essence spécifique) est donc découverte comme principe d'être de l'étant, l'*esse* étant distinct de l'essence ou quiddité de l'étant. Dans un approfondissement de sa réflexion, Thomas d'Aquin finit par distinguer trois cas : en Dieu, l'Être premier, il n'y a aucune composition (ou distinction réelle) d'essence et d'*esse* ; Dieu est *Esse tantum*. Dans les étants autres que lui, deux cas se présentent : tout d'abord, les réalités corporelles dont l'essence, elle-même composée de forme et de matière, compose avec l'*esse* ; enfin, le cas des réalités immatérielles, les formes pures, pour lesquelles il y a bien composition de forme et d'*esse* (autrement l'ange serait Dieu !). L'Aquinate apporte alors deux dernières précisions capitales. Premièrement, en tout étant composé d'essence et d'*esse*, l'*esse* est causé, c'est-à-dire qu'il est *ab alio* : il est reçu de l'*Esse tantum*¹¹. Cela n'invalide pas le fait que la forme donne d'être, car la forme est cause formelle d'être ; mais elle n'en est pas cause efficiente¹², car sinon la réalité serait cause d'elle-même¹³. Deuxièmement, l'*esse* causé est reçu dans tout étant créé par mode d'acte¹⁴. Le *De ente et essentia* apporte donc une nouvelle

⁸ Cf. *De ente et essentia*., cap. 1.

⁹ Thomas d'Aquin définit alors la substance comme l'« ens in se completum subsistens in suo esse » (*ibid.*, cap. 6).

¹⁰ *Ibid.*, cap. 1 : « Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. »

¹¹ *Ibid.*, cap. 4 : « Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res que non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima que Deus est. »

¹² Cf. *ScG*, lib. II, cap. 68, n° 1450 : « Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur *ens*. »

¹³ *De ente et essentia*, cap. 4 : « Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res se ipsam in esse produceret quod est impossibile. »

¹⁴ *Ibid.* : « ergo oportet quod ipsa quidditas uel forma que est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit ; et illud esse receptum est per modum actus. » Les italiques sont de nous.

signification de l'*esse* : en tout étant créé, l'*esse* est reçu par mode d'acte ; il est par un autre, limité, fini¹⁵.

Si nous récapitulons ce bref parcours à partir du *De principiis naturae* et du *De ente et essentia*, nous pouvons relever qu'en plus de sa richesse métaphysique, l'*esse* est ce qu'il y a de plus déterminé, de plus actuel dans l'étant. En tout étant autre que l'*Esse tantum*, l'*esse* est limité ; reçu par mode d'acte, il compose réellement avec l'essence qui le reçoit.

2. L'acte d'être

Dans cette section, nous présentons tout d'abord comment Thomas d'Aquin définit l'*esse* comme l'acte d'être de l'étant, effet propre de la causalité créatrice de Dieu. Nous soulignerons ensuite les rapports entre l'être, la forme, l'un (*unum*) et le bien (*bonum*) afin de dégager les aspects de perfection et d'appétit de ce qui a d'être.

1. *Actus essendi*

Dans le *Commentaire sur les Sentences*, nous retrouvons les principales distinctions mises en évidence précédemment, avec quelques compléments. Tout d'abord, Thomas d'Aquin réaffirme que l'*esse* se dit par mode d'acte et que l'étant est pris à partir de l'acte d'être : *ens imponitur ab ipso actu essendi*¹⁶. L'*esse* se distingue nettement de l'étant¹⁷ en ce sens que *esse*, comme *vivere*, se dit par mode d'acte. Ainsi, *esse* n'est pas divisible par l'acte et la puissance, contrairement à l'étant. Plus précisément, l'*esse* est l'acte de l'essence, c'est-à-dire ce par quoi quelque chose est¹⁸.

En Dieu, Acte pur, l'*esse* est parfait, car il n'est pas susceptible de détermination : Dieu est son *esse* ; *esse* est au plus haut point le nom propre de Dieu. L'*esse* créé des créatures est donc participation à l'être de Dieu, Cause première de l'*esse*¹⁹.

¹⁵ Cf. *ibid.*, cap. 5 : « Secundo modo inuenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamuis essentia sit sine materia. Vnde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura uel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. » Les italiques sont de nous.

¹⁶ In *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, resp. (en ce qui concerne les citations du *Commentaires sur les Sentences*, nous allégeons la typographie de l'éditeur). L'expression est attribuée par Thomas d'Aquin à Avicenne. Elle sera reprise dans le *De veritate* et le *Commentaire sur la Métaphysique*. Cf. *infra*, note 14 p. 33.

¹⁷ Si, d'après M.-D. Philippe, Thomas d'Aquin utilise parfois *esse* et *ens* l'un pour l'autre, il ne peut néanmoins y avoir d'identification. L'étant, absolument parlant, signifie la substance, ce qu'on ne peut bien sûr pas affirmer de l'*esse* ! Cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être*, p. 58-59.

¹⁸ In *I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2 : « esse, quod est actus essentiae in qua est » ; *ibid.*, d. 19, q. 2, a. 2, resp. « esse est actus existentis in quantum ens est ».

¹⁹ Pour la compréhension de la création comme don de tout l'être (*esse*) aux créatures dans le *Commentaire sur les Sentences*, cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 411s.

Dans la *Somme de théologie*, l'exposé de Thomas d'Aquin commence par l'étude de Dieu comme un, Cause première de tous les étants (et même de tout l'étant), *Ipsium Esse subsistens*²⁰. L'*esse* est donc d'abord rapporté à Dieu : « le problème de l'*esse* est immédiatement considéré dans sa relation à Dieu, *Ipsium Esse subsistens*²¹ », en qui ne se trouve aucune composition d'*esse* et d'essence. Ce regard de sagesse confirme bien que l'*esse* est un acte²² et qu'il ne peut être l'effet ou l'accident propre d'une essence²³. Ainsi, bien que Thomas d'Aquin l'utilise parfois pour Dieu, « avoir l'*esse* » se dit proprement des créatures. Au sens strict, Dieu n'a pas l'*esse* (il n'est donc pas un étant, ce qui a d'être²⁴, même s'il peut être dit *maxime ens*), mais il *est son esse* ! Au contraire, a l'*esse* tout ce qui participe de l'*Ipsium Esse subsistens*. L'étude approfondie de la création permet ensuite de préciser que l'*esse* est l'effet propre de l'agir créateur de Dieu : « Produire l'*esse* de façon absolue, non en tant qu'il est tel ou tel, appartient à la raison de création²⁵. » L'*esse* est la perfection fondamentale que le Dieu souverainement parfait nous communique²⁶ ; l'*esse* est la réalité la plus parfaite de toutes. L'*esse* est donc l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections²⁷ ; il est à l'essence dans un rapport analogue d'acte à puissance ou de forme à matière :

L'*esse* même est le plus parfait de tout ; en effet, il est comparé à toutes choses comme acte. Car rien n'a d'actualité, sinon en tant qu'il est. C'est pourquoi l'*esse* est l'actualité de toutes choses, et même des formes elles-mêmes. Pour cette raison, il n'est pas comparé aux autres comme le recevant au reçu, mais plutôt comme le reçu au recevant. En effet, quand je dis l'être (*esse*) de l'homme, ou du cheval, ou de n'importe quoi

²⁰ Par exemple, *Sum. theol.*, I^a, q. 11, a. 4, resp. : « [Deus e]st enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. »

²¹ M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être*, p. 61.

²² L'expression « actus essendi » est utilisée 19 fois dans l'œuvre de l'Aquinat, en particulier en *Sum. theol.*, I^a, q. 3, a. 4, ad 2 (« *esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis* ») et en *In Metaph.*, lib. 4, lect. 2, n° 553 (« hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi »). Cf. <<https://www.corpusthomicum.org/it/index.age>>, consultation le 23/03/2021.

²³ Pour une présentation de la thèse d'Avicenne de l'être (*esse*) comme accident de l'essence, cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être*, p. 7-29.

²⁴ *Sum. theol.*, I^a, q. 3, a. 4, resp. : « Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. » Les italiques sont de nous.

²⁵ *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 5, resp. : « Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. »

²⁶ *Comp. theol.*, Pars I, cap. 68 : « Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus presupponunt et super ipsum fundantur. »

²⁷ *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9 : « Unde patet <quod> hoc quod dico esse est <intelligitur> (ELP) actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. » Cf. aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 4, a. 1, ad 3 : « Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. »

d'autre, l'*esse* même est considéré comme formel et reçu, et non pas comme ce à quoi il convient d'être²⁸.

Ainsi, en tout étant autre que Dieu, l'*esse* est participé, reçu et limité selon la capacité du recevant²⁹.

2. *Esse-forme et esse-unum*

Le traité sur l'âme humaine de la *Somme de théologie* récapitule le lien intrinsèque entre la forme et l'*esse*, tout en mettant en lumière la différence entre la causalité de la forme substantielle et celle de la forme accidentelle :

La forme substantielle et la forme accidentelle ont quelque chose en commun et quelque chose de différent. Elles ont en commun d'être l'une et l'autre acte et de faire que quelque chose d'autre soit en acte d'une certaine façon. Mais elles diffèrent sur deux points. D'abord, la forme substantielle fait être purement et simplement (*simpliciter*), alors que son sujet est seulement un étant en puissance (*ens in potentia tantum*). Or la forme accidentelle ne fait pas être purement et simplement, mais elle fait être tel ou tant, ou se tenant de quelque autre manière, car son sujet est en effet [déjà] un étant en acte (*ens in actu*). Il en découle que l'actualité se trouve prioritairement (*per prius*) dans la forme substantielle avant de se trouver dans le sujet de cette dernière ; or, comme, dans chaque genre, ce qui est premier joue le rôle de cause, la forme substantielle cause l'être en acte (*esse in actu*) dans son sujet. À l'inverse, l'actualité se trouve prioritairement dans le sujet de la forme accidentelle avant de se trouver dans cette dernière ; c'est pourquoi l'actualité de la forme accidentelle est causée par l'actualité même de [son] sujet³⁰.

²⁸ *Sum. theol.*, I^a, q. 4, a. 1, ad 3 : « ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico *esse* hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse » (notre traduction).

²⁹ *Ibid.*, q. 75, a. 5, ad 4 : « Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. »

³⁰ *Ibid.*, q. 77, a. 6, resp. : « Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens; subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto; et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali; unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti » (traduction légèrement modifiée).

À la lecture de ce texte, notons une fois de plus que si l'étant est divisible par l'acte et la puissance, il n'en est pas de même pour l'*esse*. Comme nous l'avons vu plus haut, l'*esse* est acte. De plus, grâce à la distinction entre le sujet (le « ce en quoi ») et le principe (le « ce par quoi »), Thomas d'Aquin précise ensuite l'ordre d'attribution de l'*esse* à la forme : l'*esse* se dit *per prius* de la forme substantielle qui fait être le sujet purement et simplement, tandis que la forme accidentelle faisant être tel, l'*esse* lui est rapporté postérieurement, par l'intermédiaire du sujet déjà constitué qui lui donne d'être en acte. Enfin, grâce à la convertibilité des transcendants *ens* et *unum*, démontrée dans la question disputée sur la vérité³¹, Thomas d'Aquin exclut sans hésitation tout dualisme substantiel dans la personne humaine. Puisque l'unité suit l'être, et puisque l'être est donné par la forme, toute forme substantielle qui donne d'être purement et simplement donne d'être un purement et simplement :

Chaque chose possède l'unité à la manière dont elle possède l'être (*esse*), et par conséquent le jugement sur la multiplication d'une chose est le même que le jugement sur son être³².

Une chose n'est purement et simplement une que par la forme unique par laquelle elle a l'être : c'est en effet par le même principe qu'une chose est un étant et qu'elle est une. C'est pourquoi ce qui est dénommé en fonction de différentes formes n'est pas purement et simplement un, par exemple quand on parle d'un homme blanc³³.

L'âme intellectuelle, forme substantielle du corps, est une et donne d'être, et d'être un, purement et simplement. La thèse de la pluralité des formes en l'homme est ainsi démontée³⁴. Dans une dernière étape, Thomas d'Aquin ajoute que l'unité pure et simple du subsistant ne contredit pas la pluralité de ses opérations : l'âme est certes acte, mais elle n'est pas acte pur. Seul Dieu est Acte pur, en qui *esse*, essence et opération ne se distinguent que selon la raison. L'âme est donc dite acte premier, en puissance à l'acte second qu'est l'opération³⁵, par l'intermédiaire de ses puissances :

³¹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, resp. Voir aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 11, a. 1, resp.

³² *Sum. theol.*, I^a, q. 76, a. 2, ad 2 : « Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius » (notre traduction).

³³ *Ibid.*, a. 3, resp. : « Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus ».

³⁴ Cf. *ScG*, lib. II, cap. 58, n° 1346 : « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: *unum* enim consequitur ad *ens*. Cum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. »

³⁵ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 1 ; q. 76, a. 4, ad 1.

Dans une chose une, il y a un seul être substantiel, mais il peut y avoir plusieurs opérations. C'est pourquoi il y a une seule essence de l'âme, mais plusieurs puissances³⁶.

L'anthropologie thomiste met donc en lumière le rapport complexe entre l'étant créé, sa forme substantielle, son acte d'être, son unité, ses actes seconds (ses opérations) et ses formes accidentelles qui lui donnent d'être tel ou tel.

3. *Esse-bien-fin*

Quiconque regarde le plan du début de la *Somme de théologie* ne peut manquer d'être frappé par le fait que Thomas d'Aquin, dans son traité sur Dieu, consacre une question entière au bien en général, ce qu'il ne fait pas pour l'être³⁷ ! Grâce à sa compréhension de la Bonté divine comme source et fin de la procession des créatures³⁸, et conforté par la convertibilité des transcendants³⁹, l'Aquinat peut exposer la raison formelle du « bien » par rapport à celle de l'étant. En effet, le bien n'est rien d'autre que l'étant en tant que désirable :

Le bien et l'étant sont identiques selon la réalité ; ils diffèrent seulement selon la raison. Ce qui apparaît ainsi. En effet, la raison de bien consiste en ce que quelque chose soit désirable (*appetibile*) ; c'est pourquoi le Philosophe, dans le premier livre de l'*Éthique*, dit que le bien est « ce que tous désirent (*appetunt*) ». Or il est manifeste que tout ce qui est désirable l'est selon qu'il est parfait, car toutes choses désirent leur perfection. En outre, tout ce qui est parfait l'est en tant qu'il est en acte ; c'est pourquoi il est manifeste que quelque chose est bon en tant qu'il est un étant : l'être (*esse*) est en effet l'actualité de toute chose, comme on l'a vu plus haut. D'où il est manifeste que le bien et l'étant sont identiques selon la réalité, mais le bien dit la raison de désirable, ce que ne dit pas l'étant⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, q. 77, a. 2, ad 3 : « Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures. »

³⁷ Cf. M.-D. PHILIPPE, « Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote », dans *Littera sensus sententia*. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P., a cura di A. Lobato O.P., "Studia universitatis S. Thomae in Urbe 33", Massimo-Milano, 1991, p. 501 : « Saint Thomas, en théologien qui contemple la bonté de Dieu en elle-même (...) analyse la *ratio boni* en la comparant à la *ratio entis*. Il y consacre dans la *Somme* une question spéciale, avant d'affirmer la bonté même de Dieu, ce qui est unique dans son traité *De Deo uno*. »

³⁸ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 411s.

³⁹ *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.

⁴⁰ *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 1, resp. : « Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I *Ethic.*, dicit quod bonum est *quod omnia appetunt*. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens » (notre traduction). Voir aussi *ibid.*, q. 5, a. 3, ad 1 : « Ainsi le bien n'ajoute rien à l'étant, sauf la raison d'appétible et de perfection,

La démonstration de Thomas d'Aquin nous montre ainsi que la convertibilité du bien et de l'étant passe par l'*esse* comme acte, source de toute perfection. Remarquons que ce n'est pas l'*esse* qui est convertible avec le bien, mais l'étant ; cependant, « l'*esse* [est] impliqué dans le bien⁴¹ ». Ce lien entre l'*esse* et le bien —le bien ayant raison de fin⁴²— nous donne de comprendre que même si l'*esse* suit la forme, l'*esse* est plus radical, plus formel, plus actuel que la forme ; comme acte, il se dit plus proprement selon la finalité que selon la forme⁴³. De fait, deux aspects sont à distinguer : un aspect de perfection qui exprime la bonté (*bonitas*) de l'étant (axe d'intensification) et un aspect d'appétit pour le bien (axe d'attraction), ultimement et radicalement pour le Souverain Bien. L'*esse* des créatures est donc à la fois le fondement de leur bonté, la cause de leur attrait pour le Bien divin et de l'attrait qu'ils exercent sur d'autres en raison de leur perfection ; il est donc le fondement du *duplex ordo* de l'univers. Un tel enseignement sur l'*esse* et le bien ne peut s'expliquer que par l'approfondissement de la causalité propre du bien, selon la fin, et d'un mûrissement de la doctrine de l'opération. C'est ce qu'il nous faut à présent justifier.

II. L'opération comme acte ultime de l'étant créé

La doctrine de l'opération de Thomas d'Aquin a fait l'objet d'une recherche récente, dont nous nous inspirons pour présenter la distinction nette effectuée progressivement entre l'opération, acte parfait du parfait, et l'action, acte imparfait de l'imparfait, en mettant en lumière l'unité entre l'*esse* et l'*operari* de l'étant créé, sous l'attrait du Bien divin. Les conséquences pour notre sujet étant nombreuses, nous les récapitulerons dans la conclusion de ce chapitre.

1. L'opération comme acte parfait du parfait

Si la notion d'opération a pris un relief exceptionnel dans la pensée de Thomas d'Aquin, cela fut obtenu par un effort de clarification par rapport à la notion voisine d'action. Une fois opérée,

qui convient à l'*esse* même en quelque nature qu'il soit (Sic autem non addit aliquid bonum super ens: sed rationem tantum appetibilis et perfectionis quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit) » (notre traduction). Nous traduisons « bonum » par « bien » et non par « bon » pour garder l'aspect d'appétit (axe d'attraction), même si, quant au mode de signifier, « bon » est plus concret que « bien » (« le bon » comme on dit « le vrai »).

⁴¹ M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être*, p. 87.

⁴² *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 4, ad 1 : « Le bien concerne proprement l'appétit ; en effet, le bien est ce que tous désirent. Et c'est pourquoi il a raison de fin, car l'appétit est comme un certain mouvement vers la chose (Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem) » (notre traduction).

⁴³ Cela est explicite à propos du mal, opposé au bien. Thomas d'Aquin affirme que l'étant peut être mauvais, non pas en tant qu'il est privé d'une certaine forme, mais en tant qu'il est privé d'un certain *esse* (qui suit bien sûr une forme) : « nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse » (*Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 3, ad 2). Voir aussi *ibid.*, a. 5, ad 3 : « Malum autem privat quodam esse ». Pour le lien entre *esse*, forme et bien, cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 1, ad 1.

la distinction entre l'action et l'opération a permis à l'Aquinate de mieux expliciter le rapport entre forme et opération et d'en tirer les conséquences sur l'unité de l'opérant.

1. La distinction entre l'action et l'opération

Si la traduction des termes *actio* et *operatio* peut parfois manquer de rigueur chez les commentateurs de Thomas d'Aquin, il faut reconnaître que l'enseignement du Docteur angélique a profondément évolué, en se démarquant de la pensée de son maître Albert le Grand, grâce à la lecture des œuvres d'Aristote⁴⁴. En effet, le Stagirite distingue du mouvement (acte de ce qui est en puissance en tant que tel) les actes comme sentir ou penser, qu'il qualifie d'*ἐνέργειαι*. L'*ἐνέργεια*, ou l'opération, qu'elle soit transitive ou immanente, se caractérise comme étant instantanée, totale et parfaite ; contrairement au mouvement, elle ne dit pas de soi une actualisation progressive en vue d'un terme à atteindre. L'opération apparaît donc comme un acte parfait, contrairement au mouvement qui est un acte imparfait : mise en présence de son objet, l'opération en tant que telle n'implique aucune progressivité. De ce fait, l'opération se distingue de l'action, car l'action est un mouvement du sujet qui agit sur un patient. Action et passion correspondent certes à un seul et même mouvement, mais selon des notions opposées, car l'action est prédiquée de l'agent qui agit (comme cause), tandis que la passion est prédiquée du patient qui reçoit l'effet imprimé par l'agent.

Si nous affinons l'analyse, nous voyons que l'action comme l'opération sont des actes⁴⁵, mais selon une distinction capitale :

L'action désigne l'acte commun à l'agent et au patient en tant que cet acte est dans l'agent. C'est pourquoi l'action signifie une quiddité possédée par l'agent et prédiquée de l'agent en tant que l'agent est l'origine de cet acte, étant précisé que ce prédicat est attribué à cause du patient⁴⁶.

Ainsi, la raison formelle de l'action, comme genre d'être de l'étant, la place dans l'ordre quidditatif, bien qu'elle compose aussi avec l'ordre de l'acte. L'opération, elle, en raison de sa perfection, n'entre pas dans un genre quidditatif de l'étant. Pourtant, la mutabilité de tout étant créé, due à sa composition de puissance et d'acte, implique une certaine proximité entre l'action et l'opération. Si l'opération, en tant que telle, n'est pas proprement un mouvement, elle reste

⁴⁴ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 115s.

⁴⁵ Pour un récapitulatif de la proximité et de la distance entre l'action et l'opération, on se reportera à E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 208-211.

⁴⁶ E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 140. Cf. *Sum. theol. I^o*, q. 41, a. 1, ad 2.

néanmoins relative à une potentialité dont elle est l'acte⁴⁷. Intelliger est de soi un acte parfait, qui ne requiert que la mise en présence de l'objet à intelliger, mais puisqu'aucun étant créé doué d'intellect n'est son intelliger, l'acte même d'intelliger sera la perfection d'une puissance de l'âme, l'intellect possible⁴⁸, lui-même perfectionné par ses différents habitus ou vertus opératives (*virtutes*). L'opération est alors qualifiée d'acte second, dans la mesure où elle est la perfection seconde d'une substance dont la perfection première est l'acte d'être, l'*esse*. En acte par le truchement de la vertu opérative qui découle de l'essence de l'étant, l'opération est perfection seconde de l'étant par l'intermédiaire de la forme⁴⁹, et elle est accidentelle⁵⁰. Ainsi, l'opération n'est pas seulement l'acte parfait de l'étant, mais si elle est *actus perfectus*, c'est parce qu'elle d'abord acte du parfait, *actus perfecti*, acte du parfait qui a d'être.

2. Opération et forme substantielle

Si l'*esse*, comme nous l'avons vu plus haut, entretient un lien intrinsèque avec la forme, il en est de même pour l'opération. De même que l'*esse simpliciter* est donné par la forme substantielle *sub virtute Dei*, de même l'opération a pour principe la forme substantielle par l'intermédiaire de ses puissances (par sa *virtus*)⁵¹.

L'acte second est de soi un prolongement de la forme, parce que la forme est ce qui donne à l'étant d'être un « possédant d'être (*habens esse*) » : « le premier effet de la forme est d'être. Car toute chose possède d'être selon sa forme. Et le second effet est l'opération ». (...) [P]arce que ce qui est en acte en premier est la forme, c'est à la forme que doit être d'abord attribuée l'opération. (...) Seule la forme substantielle constitue un étant subsistant dans son *esse*, de telle sorte qu'elle fait de l'étant un étant qui opère : ce qui est par soi opère par soi. (...) [P]arce que la forme est en acte par l'*esse* en lequel elle subsiste, elle est principe d'opération (=l'opération lui est attribuée comme à son principe) ; parce que l'étant

⁴⁷ Cf. *Sum. theol. I^a*, q. 18, a. 1, resp. ; q. 73, a. 2, resp. ; q. 79, a. 2, resp. C'est la participation de tout étant créé à l'*Esse* divin qui rend compte fondamentalement de la potentialité dans tous les étants et donc de leur devenir, de leurs opérations, par attrait pour le Bien. Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 197 : « la manière dont leur *esse* participé [des créatures] s'accomplit dans l'opération est encore une empreinte de l'*Ipsum esse subsistens*. »

⁴⁸ Cf. *Sum. theol. I^a*, q. 79, a. 2, resp.

⁴⁹ Les textes de Thomas d'Aquin sur ce sujet sont nombreux. Par exemple : *ScG*, lib. III, cap. 25, n° 2057 : « *Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius : est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum.* »

⁵⁰ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 207. Le caractère accidentel de l'opération dans tout étant créé ne doit cependant pas amener à la confondre avec l'action, ou à la considérer comme marginale. L'opération est achèvement de l'étant dans l'ordre de l'acte.

⁵¹ Cf. *Sum. theol. I^a*, q. 77, a. 1, ad 3 : « *actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur.* » Les italiques sont de nous. Notons également le même rapport de l'agir et de l'*esse* au composé que signale Thomas d'Aquin au début de sa réponse.

est intrinsèquement muable du fait qu'il n'est pas acte par essence, il est sujet du mouvement au sens large qu'est l'opération (=l'opération lui est attribuée comme à son sujet)⁵².

Un tel enseignement nous fait comprendre que l'opération, comme l'*esse*, se situe dans l'ordre de la perfection, de l'acte. Cependant, avant de voir comment l'opération prolonge l'acte d'être, en étant l'acte ultime de l'étant⁵³, il nous faut relever le rapport entre l'opération et l'unité, grâce à la distinction entre le sujet et le principe de l'opération qui vient d'être soulignée.

3. Opération et unité

Thomas d'Aquin, à l'aide de sa réflexion anthropologique, maintient que le sujet de l'opération n'est pas la puissance opérative, mais bien l'étant : l'étant opère par sa *virtus* et ses puissances. La conséquence métaphysique de ce principe est que l'unité de l'opération se prend fondamentalement de l'unité de l'étant, et se diversifie ensuite selon la multiplicité des puissances :

En vérité, opérer n'est effectivement pas attribué proprement à la puissance, mais à la chose subsistante qui opère par la puissance, de sorte que, dans l'acte d'intelliger, la puissance même [qu'est] l'intellect n'est pas l'opérant en acte d'intelliger, mais bien plutôt le principe de l'opération⁵⁴.

Telle est l'unité de l'opérant, telle est l'unité de son opération⁵⁵ ! Ainsi, considérer l'unité numérique de l'opération de l'homme ne peut se réduire à énumérer les diverses puissances de son âme⁵⁶ : puisque l'homme est un *simpliciter* par sa forme substantielle qui lui donne d'être par soi comme homme, l'opération humaine, rapportée à son sujet (ce *hoc aliquid*) est numériquement une. L'importance christologique de cet enseignement sera traitée dans notre troisième chapitre, mais l'on comprend déjà qu'il ne suffit pas de justifier la pluralité des

⁵² E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 190-193.

⁵³ Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 3, a. 2, resp. : « Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis ».

⁵⁴ *Quodlibet* IX, q. 4, a. 2, resp. : « Operari siquidem non proprie attribuitur potenciae, sed rei subsistenti que per potentiam operatur; ut ipsa potencia intellectus non sit operans in intelligendo, sed magis operationis principium » (notre traduction). Voir aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 2, ad 2.

⁵⁵ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 194 : « La distinction entre le sujet et le principe de l'opération permet de rendre compte d'un côté de l'unité numérique de l'opération puisqu'elle résulte de l'unité de l'opérant, tout en reconnaissant la multiplicité des opérations en raison de la fin et des manières d'atteindre la fin. L'unité numérique du subsistant (il est un *hoc aliquid*) se prolonge dans un unique ordre de l'acte et de l'opération, quand bien même de nombreuses opérations spécifiquement différentes appartiennent à cet ordre. Plus encore, ce qu'il y a d'unité numérique dans chaque opération qui s'exerce (sa continuité par exemple) provient du sujet qui opère. »

⁵⁶ Pour la distinction des puissances de l'âme humaine en cinq genres, cf. F.-X. PUTALLAZ, « notes philosophiques », dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'âme humaine, I^a, Questions 75-83*, trad., notes explicatives et notes philosophiques F.-X. Putallaz, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 2018, p. 667-675.

opérations du Christ par la seule analogie avec la pluralité des opérations humaines (voir, sentir etc.), car cela ne rend pas compte de l'unité numérique du sujet opérant.

2. *Esse-operari* : le chemin de perfection

Étant donné que l'opération appartient à l'ordre de l'acte, il nous faut maintenant préciser sa relation à l'acte fondamental qu'est l'*esse*, puis montrer comment elle permet à l'étant créé d'atteindre sa fin, dans l'ordre de la nature restaurée et élevée par la grâce.

1. Tout opérant opère selon son mode d'être

Les questions de la *Somme de théologie* sur l'âme humaine citées précédemment ont esquissé le lien intrinsèque entre l'*esse* et l'opération. Thomas d'Aquin le répète souvent : ce qui a d'être par soi opère par soi⁵⁷. En conséquence, le fait que l'âme humaine opère par soi (puisque le corps ne prend pas part à son opération propre d'intellection) permet à l'Aquinate de démontrer que l'âme est non seulement forme substantielle mais encore forme subsistante⁵⁸ : l'âme humaine a l'*esse* par soi ; elle est donc subsistante, et comme forme incorporelle subsistante, elle est incorruptible⁵⁹. Cela ne s'applique pas seulement à l'âme humaine : de manière générale, en effet, l'opération d'un étant nous renseigne sur la manière dont il possède l'être⁶⁰ ! L'analyse de la constitution de l'étant doit donc se prendre selon l'ordre *esse-operari*, c'est-à-dire selon l'ordre de l'acte, de la perfection⁶¹, et pas seulement de la forme⁶². La forme donne d'être en acte, d'être parfait formellement, mais la forme, en tant qu'elle possède des puissances ordonnées aux actes seconds, donne au subsistant d'être « plus » en acte, d'être rendu plus parfait grâce à ses opérations. Or, puisque tout opérant opère en vue d'une fin⁶³, il faut donc conclure que l'opération, acte parfait du parfait, est à la fois l'acte ultime du sujet existant⁶⁴,

⁵⁷ Pour des références, cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 192, note 163. À l'inverse, « puisque les âmes des bêtes n'opèrent pas par soi, elles ne sont pas subsistantes (cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes) » (*Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 3, resp.).

⁵⁸ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 2, resp.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, a. 6.

⁶⁰ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 196 : « Si l'opération suit l'être, alors à l'inverse ce qui est vrai de l'opération nous renseigne sur l'être. » Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 50, a. 5, resp. : « quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. »

⁶¹ Notons à ce sujet la triple distinction de perfection que pose Thomas d'Aquin en *Sum. theol.*, III^a, q. 27, a. 5, ad 2 (perfection dispositive de la matière, perfection formelle, perfection finale). La distinction entre perfection formelle et perfection finale, cette dernière étant atteinte par l'opération, trouve un exemple d'application éclairant dans le cas du mariage (cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 29, a. 2, resp.).

⁶² Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 181 : « toute l'actualité d'un étant ne se réduit pas à son achèvement formel ».

⁶³ *ScG*, lib. III, cap. 67, n° 2420 : « Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum: oportet enim quod vel operatio ipsa sit finis; vel operatum, quod est operationis effectus. »

⁶⁴ *Sum. theol.* I^a, q. 105, a. 5, resp. : « Quinimodo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. » Les italiques sont de nous. Cf. aussi *ibid.*, q. 48, a. 6,

l'acte second de la puissance opérative et « ce dans quoi le sujet trouve une fin qui est pour lui sa perfection⁶⁵. » E. Perrier conclut avec Thomas d'Aquin que

[c]e qui a d'être (*habens esse*) est parfait par tout ce qui en lui est acte, c'est-à-dire selon ses trois manières de participer l'*esse* : le sujet existant, les formes en tant que principe de mutabilité (et donc puissances), et l'opération⁶⁶.

2. Le chemin de la béatitude : unité et pluralité d'opérations

Pour être bien compris, ce « chemin de perfection⁶⁷ », qui traduit le lien intrinsèque entre l'acte d'être et l'opération⁶⁸, requiert de mieux rendre compte du mode propre de la cause finale. Si l'opérant opère en vue d'une fin, c'est que ce qu'il atteint comme fin se présente à lui comme un bien. Car le bien est ce que tous désirent ! En d'autres termes, c'est parce qu'un bien extrinsèque à l'opérant l'attire —fondamentalement et ultimement le Souverain Bien— que l'opérant opère et se perfectionne dans son opération⁶⁹. Selon les expressions de E. Perrier, l'axe d'intensification de l'étant créé ne peut s'expliquer sans l'axe d'attraction. Toute opération de l'étant révèle l'amour pour Dieu ; toute opération de l'étant est chemin de perfection, participation active et non statique, si l'on peut dire, à la Bonté de Dieu⁷⁰. Cette participation s'effectue selon deux modes : ou bien par pure similitude à la Bonté divine (cas de toutes les réalités corporelles, l'homme excepté), ou bien par participation à la vie même de Dieu (cas de l'homme et des anges). C'est finalement la vocation spéciale au *bonheur* de l'homme, parmi toutes les créatures terrestres, qui permet d'expliquer la multiplicité de ses puissances opératives :

Il faut donc tenir que les choses inférieures à l'homme parviennent à quelques biens particuliers, et c'est pourquoi elles n'ont d'opérations et de pouvoirs que peu nombreux et strictement déterminés. Mais l'homme peut parvenir au bien universel et parfait, car il peut obtenir la béatitude ; il occupe cependant, par nature, le dernier rang parmi ceux

resp. : « Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio (...); bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione ».

⁶⁵ E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 198.

⁶⁶ *Ibid.* Cf. *Sum. theol. I^a*, q. 6, a. 3, resp.

⁶⁷ Nous empruntons cette expression à E. Perrier. Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 213s.

⁶⁸ Cf. *Sum. theol. I^a*, q. 75, a. 3, resp. : « similiter enim unumquodque habet esse et operationem. »

⁶⁹ Pour le mode de causalité propre au bien-fin, cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 300s.

⁷⁰ À la racine, Dieu étant la Cause de tout l'être, les choses sont déjà ordonnées à Dieu par leur *esse* : « In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est. » (*ScG*, lib. III, cap. 65, n° 2398)

à qui convient la béatitude ; aussi l'âme humaine a-t-elle besoin d'opérations et de pouvoirs nombreux et divers⁷¹.

La diversité des puissances opératives de l'homme est donc à la fois fondée sur et ordonnée à un acte unique : fondée sur l'*esse* ; ordonnée à la contemplation et à la fruition de Dieu dans la béatitude⁷².

3. L'opération selon l'ordre de la nature et de la grâce

Dans la dernière citation, Thomas d'Aquin a indiqué que la béatitude parfaite comme opération une, continue et sempiternelle, nous est bien promise par Dieu d'après la Révélation évangélique. Cela signifie que, y compris dans l'opération, l'ordre de la grâce ne supprime pas l'ordre de la nature, mais le guérit et l'élève :

La perfection première est cause de la seconde. Mais deux choses sont requises pour atteindre la béatitude, la nature et la grâce. Donc la perfection elle-même de la béatitude viendra à la fin du monde (...). Or cette consommation est précontentue de manière causale, d'une part, quant à la nature, dans la première institution des choses, et d'autre part, quant à la grâce, dans l'incarnation du Christ (...) ⁷³.

Considérée sous l'aspect de la cause finale, et par conséquent de la béatitude, l'opération de la créature rationnelle n'exprime pas seulement sa perfection dans l'ordre de la nature, mais aussi dans l'ordre de la grâce. « Ainsi, la consommation de la fin des temps présuppose-t-elle la

⁷¹ *Sum. theol. I^a*, q. 77, a. 2, resp. : « Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana » (traduction légèrement modifiée).

⁷² Cf. *Sum. theol., I^a-II^{ae}*, q. 3, a. 2, ad 4 : « In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo: sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus, in I *Ethic.*, ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: *Beatos autem dicimus ut homines*. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus *sicut angeli in caelo*, sicut dicitur Matth. XXII. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio: quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungetur. Sed in praesenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis, et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse. »

⁷³ *Sum. theol., I^a*, q. 73, a. 1, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, perfectio prima est causa secundae. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi (...). Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione, quantum ad gratiam vero, in incarnatione Christi (...) » (trad. E. Perrier, *L'attrait divin*, p. 405).

possession de deux principes opératifs, celui de la nature et celui de la grâce⁷⁴ », possession au plus haut point réalisée dans la Personne du Fils incarné⁷⁵.

III. La personne selon Thomas d'Aquin

La compréhension qu'a Thomas d'Aquin de la personne a reçu un approfondissement métaphysique, aussi bien grâce à la théologie (trinitaire et christologique) qu'à l'anthropologie philosophique. Cette section présente donc l'enseignement de l'Aquinate sur la raison commune de personne, puis soulèvera les questions posées à propos de la subsistance. En effet, le mystère même de l'Incarnation et ses conséquences sur l'unité d'être du Christ ont conduit certains commentateurs de Thomas d'Aquin, comme Cajetan, à définir la subsistance comme le terme ultime de la substance⁷⁶.

1. Définition de la personne

La définition de la personne a fait l'objet d'une étude minutieuse de la part de l'Aquinate que nous exposons brièvement avant de présenter les spécificités posées par le mystère du Christ, Personne divine subsistant en deux natures.

1. Éléments généraux

Aussi bien dans sa doctrine trinitaire que dans sa christologie, Thomas d'Aquin reprend de Boèce la définition de la personne : la personne est « une substance individuelle de nature rationnelle⁷⁷ ». Chaque terme est explicité par l'Aquinate pour justifier qu'il dispose bien d'une notion analogue attribuable aussi bien à l'homme qu'à l'ange, à Dieu (comme un) et aux Trois de la Trinité⁷⁸. Nous en rappelons ici les grandes lignes.

La personne est une substance au sens où la substance signifie l'essence à qui il convient d'être par soi⁷⁹. Thomas d'Aquin précise que, dans cette définition, « *substance* est pris dans un sens commun, dans la mesure où elle est divisée par [les catégories de substances] première et seconde, et c'est par ce qu'ajoute l'individualité qu'elle est amenée à désigner la substance

⁷⁴ E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 405.

⁷⁵ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 10, resp.

⁷⁶ Pour une réflexion métaphysique sur la subsistance, on pourra se reporter à M.-D. PHILIPPE, *L'être*, t. I, p. 413-431. Pour un exposé de cette question en lien avec les problèmes christologiques, on consultera Ph.-M. MARGELIDON, *Les christologies de l'Assumptus Homo et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle*. Les enjeux d'un débat christologique, "Bibliothèque de la Revue thomiste", Parole et Silence, Paris, 2011, p. 387-434.

⁷⁷ *Sum. theol.*, I^a, q. 34, a. 3, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum quod in nomine personae includitur etiam natura oblique: nam persona est rationalis naturae individua substantia. »

⁷⁸ Cf. *ibid.*, q. 29.

⁷⁹ *Ibid.*, q. 3, a. 5, ad 1 : « substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse (...). Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse: quod tamen esse non est ipsa eius essentia. »

première⁸⁰ ». Elle est par conséquent incommunicable⁸¹. Pour autant, « personne » ne peut se réduire à l'individuel dans le genre substance, et cela pour deux raisons. La première est évidente : seul un individu substantiel de nature rationnelle est candidat à la personnalité⁸² ; le ver de terre n'est pas une personne. La nature se distingue de la personne en tant que la nature est l'essence spécifique (la nature est un principe, un *quo*)⁸³ tandis que la personne est la réalisation d'une certaine nature, rationnelle, dans un individu existant ; elle « signifie une certaine nature avec un certain mode d'existence⁸⁴. » La notion de personne ajoute donc à la notion de nature l'individualité et l'*esse*. Au plan psychologique et moral, la possession d'une telle nature se traduira en particulier par la maîtrise des actes grâce à la raison et au libre arbitre⁸⁵ et rendra compte de la dignité de la personne⁸⁶. La deuxième raison réside dans l'exclusion des parties substantielles de la notion de personne. Certes, la main peut être dite un *hoc aliquid* de nature rationnelle ; cela est d'autant plus vrai pour l'âme humaine qui existe par soi (et par conséquent opère par soi). Peut-on pour autant conclure que la main ou l'âme humaine sont des personnes ? Non, car la notion de personne inclut la complétude de la nature dans l'espèce. L'âme humaine n'étant pas le tout de l'homme, elle n'est pas une substance, bien qu'elle subsiste⁸⁷, et n'est donc pas une personne. Cela est *a fortiori* vrai pour la main :

⁸⁰ *Ibid.*, q. 29, a. 1, ad 2 : « Sed melius dicendum est quod *substantia* accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima » (notre traduction).

⁸¹ Cf. *ibid.*, a. 3, ad 4 ; q. 30, a. 4, ad 2.

⁸² Thomas d'Aquin définit la personnalité par « l'individuation qui convient à la nature humaine (*individuationem autem conveniens humanae naturae est personalitas*) » (*ScG*, lib. IV, cap. 41, n° 3792). Commentant la réponse à la quatrième objection de l'article 3 de la question 39 de la *Prima Pars*, H.-F. Dondaine explique que « [d]ans la langue du XIII^e siècle, le mot *personnalité* n'a pas le sens purement abstrait de la "condition (générale ou spécifiée) de personne", mais bien le sens individuel de "la forme qui distingue telle personne". » H.-F. DONDAINE, « notes explicatives », dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. La Trinité, t. II : *I^a, Questions 33-43*, trad., notes explicatives et renseignements techniques H.-F. Dondaine, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 1962³, p. 341, note 76.

⁸³ Cf. *Sum. theol.*, *III^a*, q. 2, a. 1, resp. Rappelons que « l'essence est proprement ce qui est signifié par la définition (*essentia propria est id quod significatur per definitionem*) » (*ibid.*, *I^a*, q. 29, a. 2, ad 3).

⁸⁴ *De potentia*, q. 9, a. 3, resp. : « Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. »

⁸⁵ *Sum. theol.*, *I^a*, q. 29, a. 1, resp. : « Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. » La dignité morale de la personne est fondée sur sa dignité métaphysique. Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 210 : « La personne sera donc caractérisée : d'abord par un degré plus parfait d'individualité ontologique, car l'être et l'unité sont convertibles et nous accédons avec elle à l'ordre de l'esprit ; ensuite par son agir personnel, où se traduiront en conscience de soi (personnalité psychologique) et libre disposition de soi (personnalité morale) les propriétés ontologiques de complétude et d'indépendance du subsistant. »

⁸⁶ *De potentia*, q. 9, a. 3, resp. : « Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. »

⁸⁷ Cf. *Sum. theol.*, *I^a*, q. 29, a. 1, ad 5 : « anima est pars humanae speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen. »

Ce n'est pas n'importe quelle substance particulière qui est hypostase ou personne, mais celle qui possède une nature complète dans son espèce. Aussi la main ou le pied ne peuvent-ils pas être appelés hypostase ou personne. Pareillement pour l'âme, puisqu'elle est une partie de l'espèce humaine⁸⁸.

Ce texte nous amène enfin à préciser deux autres termes liés à la définition de la personne. Dans les débats théologiques engageant l'Orient et l'Occident, les Pères ont fini par identifier l'*ὑπόστασις* grecque avec la *persona* latine⁸⁹. Thomas d'Aquin assume cet héritage, sans oublier l'étymologie d'hypostase : la personne est l'hypostase la plus excellente, à savoir celle de nature rationnelle⁹⁰. Quant au suppôt, « il est signifié comme un tout ayant la nature comme sa partie formelle et perfective⁹¹. » « Suppôt » se dit donc d'un individu subsistant dans une nature⁹² ; il se distingue de « substance première » seulement selon l'intention logique⁹³.

2. Spécificités christologiques

Le mystère du Verbe incarné est celui d'une Personne en deux natures complètes. Aussi le Christ est-il une Personne divine, le Fils, assumant une nature humaine concrète⁹⁴ à laquelle il donne son individualité et son *esse* : l'humanité du Christ est dite *enhypostasiée*⁹⁵ dans la Personne du Fils. Puisque la foi nous enseigne que l'union des deux natures s'est faite dans la Personne du Fils, la nature humaine du Christ, bien que parfaite, complète, en tout semblable à la nôtre à l'exception du péché, n'existe pas par elle-même, mais dans un autre plus parfait : le

⁸⁸ *Ibid.*, q. 75, a. 4, ad 2 : « non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae. »

⁸⁹ L'exemple le plus frappant est la définition dogmatique du concile de Chalcédoine. Cf. G. ALBERIGO et al. (éd.), *Les conciles œcuméniques*, t. II-1 : *Les décrets*, De Nicée à Latran IV, Cerf, Paris, 1994, p. 199 : « ... concourant à une seule personne et une seule hypostase (εις ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης ; in unam personam atque subsistentiam concurrente). »

⁹⁰ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 29, a. 2, ad 1 ; *De potentia*, q. 9, a. 1, ad 2.

⁹¹ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 2, resp. : « Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. » Cajetan donne ainsi une définition de « suppôt » en l'explicitant aussi par rapport au mystère du Christ. CAJETAN, *Commentarium in Primam Partem Summae theologiae*, q. 3, a. 3, n. I (Editio Leonina, t. IV, Roma, 1888, p. 40) : « [A]d rationem suppositi requiruntur quinque conditiones: scilicet quod sit substantia, completa, individua, subsistens, incommunicabiliter: substantia, propter accidentia; completa, propter partes; individua, propter speciem; subsistens, propter humanitatem Christi; incommunicabiliter, propter essentiam divinam, quae est communis tribus suppositis. »

⁹² Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 2, resp.

⁹³ Cf. *ibid.*, I^a, q. 29, a. 2, resp. : « Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem: et sic dicitur suppositum. »

⁹⁴ Le Christ n'assume pas la nature humaine en général ! Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 4, a. 4, resp.

⁹⁵ Cf. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, introduction, traduction et notes P. Ledrux, t. II, SC 540, Cerf, Paris, 2011, ch. 53 (III, 9), p. 57-58 : « La chair du Dieu Verbe, en effet, n'a pas commencé d'exister à part, elle n'est pas devenue une seconde hypostase en parallèle à l'hypostase du Dieu Verbe ; bien plutôt elle a existé enhypostasiée sans devenir une hypostase existant de son existence propre. »

Verbe ! Cela n'enlève rien à sa dignité qui, au contraire, s'en trouve rehaussée : il est plus digne en effet d'exister dans un autre plus parfait que par soi⁹⁶. Le Christ n'est donc pas une personne humaine comme je suis une personne humaine, mais une Personne divine existant dans deux natures, divine et humaine⁹⁷. Par conséquent, dans le Christ, sa nature humaine n'a pas de personnalité propre⁹⁸ ; sa personnalité est celle du Verbe de Dieu. L'union selon l'hypostase permet alors de renforcer la définition de la personne de Boèce reprise par Thomas d'Aquin, spécialement en ce qui concerne l'individualité⁹⁹. En outre, que l'individualité n'entre pas dans la notion de nature est bien mis en évidence dans le mystère de l'union hypostatique : l'individualité de la nature humaine du Christ est reçue de et dans la Personne du Fils¹⁰⁰. Ainsi, si la personne est incommunicable, c'est « en tant qu'elle ne peut pas être prédiquée de plusieurs suppôts. Cependant, rien n'empêche que plusieurs [choses] soient prédiquées de la personne. C'est pourquoi il n'est pas contre la notion de personne qu'elle soit communiquée de telle sorte qu'elle subsiste en plusieurs natures¹⁰¹. »

En conclusion,

Ce qui possède une nature, c'est ce qu'on appelle le « suppôt » ou l'« hypostase » de cette nature (...). Et si la nature possédée est une nature intellectuelle, on dit qu'une telle hypostase est une « personne » : c'est ainsi que nous disons que Pierre est une personne parce qu'il possède une nature humaine, qui est une nature intellectuelle. C'est pourquoi, puisque le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Verbe unique de Dieu, possède une nature humaine

⁹⁶ *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 2, ad 2 : « Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. » L'affirmation est constante. Cf. aussi *ibid.*, q. 2, a. 5, ad 1 ; q. 4, a. 2, ad 2.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, q. 16, a. 6, ad 3 : « *homo* supponit personam Filii Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. »

⁹⁸ Cf. *ibid.*, q. 2, a. 2, ad 3 : « Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam » ; *De unione*, a. 1, resp. : « Unde sequitur, quod homo ille habuerit proprie singularitatem, quae est personalitas eius. »

⁹⁹ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 29, a. 1, ad 2 : « Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam, *substantia* in definitione personae ponitur pro *substantia* prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur *individua*. Quia nomine *hypostasis* vel *substantiae primae*, excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars): sed per hoc quod additur *individuum*, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei. » L'individualité est aussi centrale dans la définition de la personne pour son application analogue à la Personne divine. Cf. *ibid.*, a. 4, resp. Pour une réflexion philosophique sur l'individualité de la substance, on pourra se reporter à M.-D. PHILIPPE, *L'être*, t. I, p. 431-460.

¹⁰⁰ Cf. *De unione*, a. 2, ad 9 : « natura humana assumpta a Verbo Dei, inquantum est individua, habet, quod non possit esse in multis; et secundum hoc dicitur incommunicabilis. Sed, ex hoc ipso, quod est natura, habet, quod sit in aliquo supposito. »

¹⁰¹ *Sum. theol.*, III^a, q. 3, a. 1, ad 2 : « persona dicitur incommunicabilis inquantum non potest de pluribus suppositis praedicari. Nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis » (notre traduction).

qu'il a assumée, il s'ensuit qu'il est un suppôt, une hypostase ou une personne de nature humaine. Et puisqu'il possède de toute éternité la nature divine, non par mode de composition mais par mode de simple identité, il est aussi appelé hypostase ou personne de nature divine, dans la mesure cependant où les réalités divines peuvent être nommées par des paroles humaines. Ainsi, ce Verbe unique de Dieu est une hypostase ou une personne de deux natures, c'est-à-dire divine et humaine, et subsistant dans ces deux natures¹⁰².

2. Note sur la subsistence

Puisque la nature humaine du Christ, tout en étant parfaite, n'aboutit pas à une personne humaine mais se termine à la Personne du Verbe, la question s'est posée de savoir ce qui constitue formellement la personne. Une telle interrogation ne pouvait manquer de revisiter avec une attention accrue la notion de subsistence, puisque, dans le Christ, la nature humaine n'existe pas par soi mais dans un Autre. C'est la Personne du Verbe qui subsiste ; son humanité, qui ne se termine pas à une personne humaine, ne subsiste pas¹⁰³.

D'après Thomas d'Aquin, « subsister » signifie exister par soi et non dans un autre¹⁰⁴. La subsistence signifie alors le mode d'être de la substance : la substance, contrairement aux accidents qui inhérent, subsiste¹⁰⁵ ! Du fait que certaines réalités entrent dans le genre substance sans être proprement des substances (les parties substantielles), l'Aquinate va alors mettre en lumière la subsistence par soi, rigoureusement propre aux substances premières, tandis que les parties substantielles in-existent dans le tout¹⁰⁶. La subsistence est alors comprise comme le mode d'être le plus élevé, impliquant perfection, achèvement et autonomie dans l'être¹⁰⁷.

¹⁰² *De rationibus fidei*, cap. 6 : « Id autem quod habet aliquam naturam dicitur esse suppositum vel hypostasis illius naturae (...) ; et si sit intellectualis natura quae habetur, talis hypostasis dicitur esse persona : sicut dicimus Petrum esse personam quia naturam humanam habet, quae est intellectualis natura. Cum igitur Filius Dei, unigenitum scilicet Dei Verbum, per assumptionem habeat humanam naturam ut iam dictum est, sequitur quod sit suppositum, hypostasis vel persona humanae naturae : et cum habeat ab aeterno divinam naturam, non per modum compositionis sed simplicis identitatis, dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum igitur unigenitum Dei Verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens. »

¹⁰³ Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 217 : « si [la nature humaine de Jésus] ne subsiste pas, ce n'est pas que quelque chose d'intrinsèque lui ait été soustrait, c'est que quelque chose d'infiniment supérieur et dignifiant lui a été procuré : l'état d'union à la Personne divine du Verbe en laquelle elle existe. »

¹⁰⁴ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 29, a. 2, resp. : « illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. »

¹⁰⁵ Cf. *ibid.* : « dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. »

¹⁰⁶ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 2, ad 2 : « Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quel modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. » Ajoutons ici que seul opère par soi le subsistant en acte, par sa forme. Cf. *ibid.*, resp. : « Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Nom enim est operari, nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est. » Voir aussi *ibid.*, q. 63, a. 5, resp. : « Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari ».

¹⁰⁷ Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 214 : « Ainsi définie, la subsistance (ou personnalité) désigne une perfection positive très haute, la manière la plus haute et la plus noble de posséder et d'exercer l'être :

Dans l'ordre du créé, c'est le propre de l'étant de subsister dans son être (*esse*)¹⁰⁸. Si donc l'on souhaite préciser le rapport entre l'*esse* et la subsistance, spécialement pour la personne, il faut dire que

la personne inclut l'*esse* comme son acte propre, elle se définit comme exerçant et possédant effectivement cet acte d'être comme son acte à elle. (...) [T]out suppôt créé inclut quelque chose qui est extrinsèque à sa nature, n'est pas de sa *ratio* : l'*ipsum esse per se*, le *subsistere*¹⁰⁹.

Subsister caractérise donc le suppôt qui a d'être proprement et vraiment¹¹⁰. Néanmoins, le subsistant n'est pas constitué tel par son seul acte d'être, mais par sa nature dans laquelle il subsiste ! En Dieu seul où il n'y a pas de distinction réelle entre nature et *esse*, la subsistance est l'*Esse* pur ; Dieu est l'*Ipsum Esse per se subsistens*. En revanche, dans toute personne créée, la distinction réelle entre l'essence et l'*esse* conduit à affirmer qu'aucune n'est son *esse* ni son subsister. Par conséquent, « aucune n'est constituée sujet ou personne *de par* son acte d'être. Si le suppôt créé subsiste, existe en soi et pour soi, c'est en vertu de sa nature ou essence, car dans les créatures l'être est diversifié par l'essence : il n'est tel, acte de subsister, d'in-exister ou d'inhérent, que parce que l'essence dont il est l'acte est telle¹¹¹. » Ainsi, l'*esse*, s'il est un principe de la personne, n'en est pas le constitutif formel.

En contemplant le mystère du Christ, cas unique où une nature substantielle individuelle complète ne subsiste pas, certains commentateurs se sont donc demandé ce qui donne l'incommunicabilité (ou non) à de telles natures. Cajetan a alors posé la subsistance comme un mode terminal de la substance¹¹², comme un troisième terme entre la nature substantielle et l'acte d'être :

mode d'être si l'on veut, au sens de manière dont l'être est réalisé, et qui s'identifie à lui, mode premier de la réalisation de l'être, en référence auquel et en dépendance duquel nous concevons tous les autres ; mais non pas mode de la substance, qui devrait s'ajouter à elle (comment ?) et lui conférer ce qu'elle n'a pas de soi. » Précisons que nous rejetons l'expression « exercer l'être » qui ne se trouve pas dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, et pose des difficultés.

¹⁰⁸ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 4, resp. : « Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus (...). Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. (...) Proprie vero creata sunt subsistentia. »

¹⁰⁹ M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 212.

¹¹⁰ Cf. M.-D. PHILIPPE, *L'être*, t. I, p. 424 : « Dans une lumière de sagesse, on peut préciser, d'une manière dernière, que la subsistance exprime le rapport propre de la substance avec l'*esse*, son état propre qui consiste à posséder l'*esse* (...). La substance existe en subsistant, c'est-à-dire en possédant essentiellement son *esse*. »

¹¹¹ M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 214.

¹¹² Cf. CAJETAN, *Commentarium in Tertiam Partem Summae theologiae*, q. 4, a. 2 (Editio Leonina, t. XI, Roma, 1903, p. 74-81).

[L]a subsistence est un mode substantiel qui complète la nature substantielle. Elle met la nature dans un certain état de complétude, en ce qu'elle est le dernier élément requis pour que la substance soit un tout indépendant, capable de subsister, c'est-à-dire d'exister *separatim*. (...) L'effet de ce mode substantiel est de rendre incommunicable la nature, en la terminant en elle-même et en la disposant immédiatement à être actée par son existence propre¹¹³.

Cette thèse de Cajetan a recueilli des appréciations diverses, mais il n'entre pas dans notre sujet de les exposer. Nous en retiendrons simplement qu'elle dépasse la pensée de Thomas d'Aquin et qu'elle pose une difficulté au métaphysicien¹¹⁴. En effet, la subsistence ne peut être un achèvement de la substance, car la substance est précisément un absolu ! La subsistence est de l'ordre du *comment* de la substance : elle exprime son mode d'être¹¹⁵, l'exister par soi et en soi.

IV. Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons mis en évidence l'évolution toujours plus marquée dans l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'être et l'opération comme actes de l'étant. L'ordre de l'acte permet de découvrir que : *ipsum esse, ipsa operatio*¹¹⁶. Pour en arriver à cette conclusion, il a fallu que l'Aquinat distingue correctement l'opération de l'action, et approfondisse la causalité du bien-fin. Parce que le bien est désirable pour l'appétit, il meut l'opérant à l'atteindre par et dans son opération. Ainsi, l'opération se dévoile comme l'acte ultime de l'étant, comme intensification de son *esse* par attrait pour le bien, fondamentalement pour le Souverain Bien qu'est la Bonté divine. Étant donné qu'aucun étant créé n'opère par essence, l'analyse de l'opération a aussi conduit à la qualifier d'acte second par rapport à sa puissance opérative, « degré de perfection intermédiaire entre l'être et l'opérer¹¹⁷ ». Dès lors, si l'étant créé n'a l'*esse simpliciter* que par sa forme substantielle, il n'opère aussi que par une forme, principe prochain

¹¹³ Ph.-M. MARGELIDON, *Les christologies*, p. 405.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 426 : « On mesure ici combien l'interférence entre une question théologique particulière (l'incarnation du Verbe) et la question métaphysique de la composition essence-être dans l'étant fini est dommageable pour l'une et l'autre. » Voir aussi M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 215.

¹¹⁵ M.-D. PHILIPPE, *L'être*, t. I, p. 430 : « C'est pourquoi on peut dire que la subsistence est un mode substantiel qui explicite une des perfections essentielles de la substance, son autonomie dans l'être, sa perfection de "tout" qui lui permet de jouer son rôle de sujet; mais la subsistence ne se situe pas dans la même ligne d'intelligibilité que la substance-principe propre de ce-qui-est. Elle correspond à l'interrogation du *comment* et précise la manière d'être de la substance, son comportement existentiel. En ce sens, elle n'est pas vraiment ce qui achève et complète intrinsèquement la substance, ce qui la termine dans sa propre ligne; car dans sa propre ligne, la substance, étant principe, ne demande pas à être achevée. » Cf. Ph.-M. MARGELIDON, *Les christologies*, p. 429 : « Subsister, c'est le mode d'être de la substance première et non un mode d'être ajouté ou émanant de la substance pour l'achever ; c'est la manière dont les êtres substantiels concrets existent. »

¹¹⁶ E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 208.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 207.

de l'opération. Le lien entre la forme, l'acte d'être et l'opération est donc complexe¹¹⁸, bien qu'il s'enracine fondamentalement dans la division de l'étant selon l'acte et la puissance : *operari sequitur esse*. Les conséquences de cette structure de l'étant créé quant à son unité sont capitales. En effet, la diversité des opérations d'un étant ne doit pas faire illusion : l'unité numérique de l'opération spécifique se prend d'abord de l'unité du subsistant qui opère, et si ce dernier possède une multiplicité de puissances, c'est en vue du bien à atteindre. C'est ainsi l'exercice de la finalité qui permet de rendre compte de cet ordre *esse-operari*, qui est un ordre de perfection réalisant le retour à Dieu. Au sein des réalités corporelles, le cas de la personne humaine est remarquable, car possédant d'être selon le mode le plus digne, elle opère aussi par des opérations plus excellentes de connaissance et d'amour, à savoir par l'intellection et l'appétition volontaire, ayant Dieu comme objet ultime¹¹⁹.

Le mystère du Christ pousse alors notre intelligence de la foi à une étape supplémentaire, aussi bien en ce qui concerne son être que son opérer. Si l'*esse* n'entre pas dans la raison formelle de la nature, faut-il en conclure que l'*esse* éternel du Verbe de Dieu est celui de sa nature humaine, et que celle-ci, comme forme, n'est pas donatrice d'être ? Si la nature humaine du Christ est complète, et si, par conséquent, *elle a une opération propre*, comment éclairer le donné de foi d'après lequel elle ne subsiste pas par soi, mais existe dans la Personne du Fils¹²⁰ ? Car ce qui opère par soi subsiste par soi¹²¹. Enfin, si l'acte d'être et l'opération sont numériquement pris de l'unité du subsistant, comment Thomas d'Aquin a-t-il manifesté cette unité de l'unique Personne du Verbe incarné subsistant en deux natures, chacune ayant une opération propre ? Redécouvrir le lien profond entre l'être et l'opération nous conduit ainsi à entrer plus avant dans l'intelligence du mystère du Sauveur¹²². Dans le chapitre suivant, nous exposerons donc l'enseignement mûr de Thomas d'Aquin sur l'unité d'être du Christ, puis dans le troisième chapitre nous verrons comment son unité d'opérer permet de mieux penser l'être secondaire de la nature humaine sans détruire l'unité *simpliciter* du Subsistant.

¹¹⁸ *De potentia*, q. 5, a. 1, arg. 18 : « Praeterea, forma est principium cognoscendi, operandi et essendi. »

¹¹⁹ Cf. par exemple, *ScG*, lib. III, cap. 25, n° 2057.

¹²⁰ Cf. *De unione*, a. 5, arg. 6 et ad 6.

¹²¹ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 2, resp. : « Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. »

¹²² Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 199-200 : « [L]'appréhension du mystère du Christ paye un lourd tribut à la perte d'intelligibilité de l'économie divine. D'un côté en effet, la compréhension de ce qu'est le salut et de la manière dont Dieu le donne est directement dépendante de la compréhension non seulement de la fin pour laquelle l'homme est créé (la béatitude) mais aussi de l'ordination de l'homme à atteindre cette fin dans l'opération. De l'autre, les incertitudes concernant le rapport entre l'opération et le salut viennent se concentrer dans la personne du Christ puisqu'en lui se conjoignent l'opération divine et l'opération humaine. »

Chapitre 2 : L'unité d'être dans le Christ selon l'enseignement mûr de Thomas d'Aquin

La *Tertia Pars* de la *Somme de théologie* demeure l'enseignement le plus abouti de la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'unité d'être dans le Christ. Étant donné que cet enseignement semble contredire celui donné dans la question disputée *De unione Verbi incarnati*, pourtant rédigée à la même période ainsi que nous l'avons rappelé dans notre introduction, nous allons les étudier en détail, en explicitant comment ils peuvent s'articuler.

I. L'enseignement de la *Somme de théologie*

Dans cette première section, après avoir situé l'article 2 de la question 17 au sein de la *Tertia Pars*, nous verrons comment Thomas d'Aquin déploie sa réponse sur l'être du Christ dans une perspective selon l'unité de la personne.

1. Situation de l'article

La question 17 de la *Tertia Pars* s'inscrit dans le traité de Thomas d'Aquin sur le mystère du Christ Sauveur, « voie de la vérité par laquelle il nous est désormais possible de parvenir à la résurrection et à la béatitude de l'immortelle vie¹ ». Selon le plan que Thomas d'Aquin expose dans ses différents prologues de la *Tertia Pars*, après avoir traité des convenances de l'Incarnation (première question), les questions 2 à 15 traitent du mode d'union du Verbe incarné, et les questions 16 à 26 des conséquences de cette union. Parmi celles-ci, Thomas d'Aquin distingue les conséquences en ce qui concerne le Christ en lui-même (q. 16-19) puis les conséquences en ce qui concerne le Christ par rapport à son Père (q. 20-24), enfin celles en ce qui concerne le Christ par rapport à nous (q. 25-26). Tandis que la question 16 explique ce que l'on peut attribuer au Christ sous le rapport de l'être et du devenir (*de his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri*), les questions 17 à 19 sont regroupées sous la raison formelle de ce qui convient au Christ selon son unité, d'abord quant à son être puis quant à son vouloir et à son opérer².

Le plan de la *Somme de théologie* nous permet déjà de recueillir de précieux renseignements avant même d'entrer dans notre article. Premièrement, il est manifeste que, pour Thomas

¹ *Sum. theol.*, III^a, Prol. : « viam veritatis (...), per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus » (trad. Ch.-V. Héris).

² *Ibid.*, q. 17, Prol. : « Deinde considerandum est de his quae pertinent ad unitatem in Christo in communi. (...) Considerandum est ergo primo, de unitate Christi quantum ad esse; secundo, quantum ad velle; tertio, quantum ad operari. »

d'Aquin, l'être du Christ est une conséquence du mystère de l'union hypostatique ; il n'en est pas le constitutif formel³. Deuxièmement, en distinguant les questions 16 et 17, Thomas d'Aquin entend bien situer la question de l'unité d'être au niveau de l'être comme acte⁴. En effet, alors que le titre de la question 16 pouvait laisser penser que Thomas d'Aquin allait y aborder le problème de l'être du Christ, un simple regard permet de saisir qu'elle présente douze articles concernant ce qu'il est possible de prédiquer du Christ selon l'être et le devenir. Dans la question 16, l'être dont il est question n'est pas directement l'être de la chose mais l'être-copule :

Il ne s'agit pas ici de l'*esse-actus entis*, de l'esse que le Christ a en lui-même *in re*, mais de l'existence qu'il acquiert dans notre pensée, par nos affirmations *in mente*, il s'agit de l'*esse-copule*, de celui qui se réalise dans la vérité d'une proposition⁵.

Puisque « c'est d'après ce que nous en savons que nous nommons les êtres⁶ », l'intérêt de la question 16 consiste donc à clarifier ce qu'il nous est possible de dire du Christ ou non selon la confession de foi. C'est un point capital pour ne pas tomber dans l'hérésie « car c'est bien la foi dans le mystère du Christ qui est en jeu⁷ », mais ce n'est pas encore aborder l'acte d'être du Sauveur pour lui-même. Cela, c'est l'objet de la question 17 : « Il faut noter qu'on ne s'enquiert pas de la proposition mais de la réalité : on ne se demande pas si la proposition *le Christ a deux esse* est vraie, mais s'il y a dans le Christ deux esse⁸. »

Or, et c'est notre troisième renseignement, il faut noter que cette question est placée sous la raison de l'unité, comme celles du vouloir et de l'opérer. Ainsi, dans la pensée de Thomas d'Aquin, la question de l'être du Christ se prend selon l'unité du suppôt et elle forme un tout organique avec l'unité de vouloir et l'unité d'opérer. C'est pourquoi il ne sera pas possible

³ Ph.-M. MARGELIDON, *Les christologies*, p. 324 : « S'interroger sur l'unité d'être du Christ, c'est aborder un des problèmes relatifs aux conséquences de l'union chez l'Aquinate. » Dans la suite de ce travail, nous relèverons, à plusieurs reprises, comment la question 2 de la *Tertia Pars* sur le mode d'union en elle-même se trouve au fondement de notre sujet.

⁴ Thomas d'Aquin l'explicite dès ses premiers enseignements sur la question. Cf. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, resp. : « Loquendo igitur de esse secundum quod est actus entis » ; *Quodlibet IX*, q. 2, a. 2, resp. : « Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura ».

⁵ A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas*. À la croisée de l'ontologie et de la christologie, « Bibliothèque de théologie, Théologie dogmatique – Série I – Vol. 4 », Desclée, Paris-Tournai, 1964, p. 111.

⁶ *Sum. theol.*, I^a, q. 13, Prol. : « [U]numquodque enim nominatur a nobis secundum quod ipsum cognoscimus. »

⁷ J.-P. TORRELL, *Le Verbe incarné*, t. III, p. 289, note 28.

⁸ CAJETAN, *Commentarium in Tertiam Partem*, q. 17, a. 2, n. I, p. 223 : « Et notandum est quod non quaeritur de propositione, sed de re : non enim quaeritur an illa propositio sit vera, *Christus habet duo esse*, sed, an in Christo sint duo esse » (notre traduction).

d'analyser la question 17 en l'abstrayant complètement des deux autres questions qui la suivent, en particulier la question 19. Ce serait s'éloigner de l'enseignement de l'auteur.

Précisons enfin que la question 17 comporte deux articles. Le premier article demande si le Christ est un ou deux. En formulant ainsi cette interrogation, Thomas d'Aquin signale son intention de réfuter toute forme de nestorianisme : en effet, certains arguaient de la présence dans le Christ d'une personne (le Christ est un au masculin, en raison de son unité d'hypostase) mais de deux suppôts (le Christ est deux au neutre, en raison de ses deux natures), « le genre neutre désign[ant] quelque chose d'informe et d'inachevé, alors que le genre masculin désigne quelque chose de formé et d'achevé⁹. » S'appuyant sur l'identité de suppôt et de personne¹⁰, la réponse de Thomas d'Aquin est claire :

[P]uisque les deux natures ne sont attribuées au Christ que selon leur existence dans le suppôt [c'est l'objet de la question 16], c'est en raison du suppôt qu'il faut attribuer au Christ l'unité ou la dualité (*unum vel duo*). (...) Mais nous, étant donné que nous confessons dans le Christ une seule personne et un seul suppôt, comme il est clair d'après ce qui précède, nous disons en conséquence que le Christ est « un », non seulement au masculin, mais encore au neutre¹¹.

L'article 1 exclut donc toute dualité selon le suppôt, au neutre comme au masculin. L'article 2 pose alors la question de savoir s'il n'y a dans le Christ qu'un seul être.

2. Objections et arguments en sens contraire

L'argument en sens contraire (*sed contra*) ne recourt à aucune autorité mais à la métaphysique de l'étant en tant qu'étant, et particulièrement à la convertibilité des transcendants. Tout ce qui est, en tant qu'il est, est un, c'est-à-dire est indivisible. Selon une distinction de raison raisonnée¹², l'un n'ajoute rien à l'étant si ce n'est son aspect d'indivisibilité : « [L]a négation qui suit tout étant absolument est l'indivision, qu'exprime ce nom "un". En effet, l'un n'est rien

⁹ *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 1, resp. : « nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. » Cf. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 1, resp. : « [N]eutrum genus est informe et indistinctum; masculinum vero est formatum et determinatum. Unde masculinum genus non praedicatur absolute nisi de re perfecta subsistente; neutrum vero genus praedicatur de re perfecta subsistente, et de non perfecta. Unde non potest dici quod humanitas vel albedo Petri est *aliquis*, sed quod est *aliquid*; de Petro autem possumus dicere quod est *aliquis*, et quod est *aliquid*. »

¹⁰ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 2; a. 3.

¹¹ *Ibid.*, q. 17, a. 1, resp. : « Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo unum vel duo. (...) Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, ut ex praedictis patet, sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam est unum neutraliter. »

¹² Cf. H.-D. GARDEIL, *Initiation, à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II : *Psychologie, Métaphysique*, "Initiations", Cerf, Paris, 2010, p. 746-754.

d'autre que l'étant indivisé¹³. » Or, si l'on pose dans le Christ deux *esse*, c'est-à-dire deux actes d'être, puisque « l'étant est pris de l'acte d'être¹⁴ », il y aurait deux étants dans le Christ. En vertu de la convertibilité des transcendants, celui-ci serait donc deux, ce que l'article précédent a exclu. En raisonnant par l'absurde, Thomas d'Aquin affirme nettement son point de vue dans le *sed contra* : le Christ étant un, il y a donc un seul être dans le Christ. L'argument en sens contraire n'étant pas une démonstration, cet être n'est pas —encore— qualifié, mais il est légitimement identifié à l'acte d'être de l'étant si nous nous appuyons sur l'enseignement du *De veritate* qui se trouve en arrière-fond. Les modalités d'actes d'être seront plus précisément distinguées dans la réponse.

Face à l'argument en sens contraire, Thomas d'Aquin a rassemblé quatre objections. Nous reviendrons sur les deuxième et troisième objections à la fin de notre chapitre, après avoir étudié la question disputée *De unione Verbi incarnati*. Quant à la première et à la quatrième objections, sur lesquelles nous nous arrêtons, elles mettent en avant le principe métaphysique : *forma dat esse*. La première objection, citant Jean Damascène, fait valoir le syllogisme suivant : ce qui est consécutif à la nature est redoublé dans le Christ (en raison de la dualité des natures) ; or l'être suit la nature (*esse consequitur naturam*) ; donc il y a deux "être" dans le Christ. La mineure repose sur la correspondance entre la forme et la nature puisque l'une comme l'autre sont principes de détermination de l'étant¹⁵. Comme la forme est principe d'être, l'être vient de la forme (*esse est a forma*) et donc de la nature comme principe formel. De manière voisine, la quatrième objection avance le fait que l'âme humaine du Christ, étant la forme de son corps, lui « donne un certain être¹⁶ ». Pour les vivants, l'âme est la forme substantielle ou « l'acte d'un corps naturel organisé qui a la vie en puissance¹⁷ », lui donnant d'être purement et simplement

¹³ *De veritate*, q. 1, a. 1, resp. : « [N]egatio autem quae est consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum : nihil aliud enim est unum quam ens indivisum » (notre traduction). Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 11, a. 1, resp.

¹⁴ *De veritate*, q. 1, a. 1, resp. : « [E]ns sumitur ab actus essendi. » Thomas d'Aquin reprend ici l'expression d'Avicenne, mais en d'autres occasions, il l'affirme de lui-même. Cf. *In Metaph.*, lib. 4, lect. 2, n° 558 : « Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia. »

¹⁵ Cf. H-D. GARDEIL, *Initiation*, t. II, p. 900 : « Du point de vue du contenu intelligible, la nature correspond à la forme et à l'essence. » Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 29, a. 1, ad 4 : « [O]n appelle "nature" aussi bien la forme que la matière. Mais la forme achève l'être de chaque chose : on appelle donc en général "nature" l'essence de chaque chose, c'est-à-dire cela même qu'exprime la définition. (...) Aussi Boèce dit dans le même livre que "la nature est ce qui informe chaque chose en la dotant de sa différence spécifique". Celle-ci en effet est la différence qui achève la définition et qui se prend de la forme propre de la chose ([C]ommunitur tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. (...) Unde Boetius in eodem libro dicit quod "natura est unumquodque informans specifica differentia" : specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria rei forma). »

¹⁶ *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 1, arg. 4 : « dat aliquod esse ». Les italiques sont de nous.

¹⁷ *Ibid.*, I^a, q. 76, a. 4, ad 1 : « actum corporis physici organici potentia vitam habentis ».

(*simpliciter*). Toutefois, dans le Christ, son âme humaine ne peut lui donner d'être *simpliciter* puisqu'il est le Fils de Dieu préexistant. C'est pourquoi l'objection reste prudente en disant que l'âme humaine du Christ donne à son corps « un *certain* être ». Cet être ne peut être l'être divin incréé, car aucune forme créée ne peut communiquer l'être incréé. Puisque l'âme humaine du Christ est créée, en tant que forme du corps elle donne l'être et un être créé, distinct de l'être incréé. Le refuser, selon cette objection, conduirait ultimement à refuser la réalité de l'âme humaine du Christ, ce qui est contraire à la foi. Ainsi, aussi bien au plan général de la nature humaine (première objection) qu'au plan particulier de l'âme humaine comme partie du tout qu'est la nature humaine (quatrième objection), le principe de ces objections reste le même : toute forme donne d'être. Cet être ne peut être l'être divin incréé. Par conséquent, il semble donc que reconnaître dans le Christ la pleine intégrité de la nature humaine, corps et âme, conduit à affirmer qu'il y a bien deux "être".

3. Analyse de la réponse

La détermination de Thomas d'Aquin étant complexe, nous exposerons d'abord le principe de solution, en mettant en avant la distinction entre l'*esse simpliciter* et l'*esse secundum quid*, puis en développant l'analogie de la greffe utilisée par l'Aquinat.

1. Principe de solution

L'organisation de la réponse de Thomas d'Aquin mérite de s'y arrêter, car elle montre un réel progrès par rapport aux réponses antérieures du *Commentaire sur les Sentences* ou du *Quodlibet*. Elle commence par le donné de la foi et le principe de solution, et non plus d'abord par des considérations sur l'analogie de l'être :

Étant donné qu'il y a dans le Christ deux natures et une seule hypostase, il est nécessaire que ce qui en lui relève de la nature soit deux, alors que ce qui relève de l'hypostase soit seulement un¹⁸.

L'*Abrégé de théologie* avait déjà situé cette affirmation en tête de la réponse¹⁹. La foi en l'union des deux natures dans la Personne ou Hypostase du Fils de Dieu constitue donc bien le

¹⁸ *Ibid.*, III^a, q. 17, a. 2, resp. : « [Q]uia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. »

¹⁹ *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212 : « Étant donné donc qu'il y a dans le Christ une personne et deux natures, il s'ensuit qu'il faut considérer ce qui en lui est un et multiple. En effet, tout ce qui se diversifie selon la diversité des natures doit nécessairement être reconnu comme multiple dans le Christ. (...) En revanche, ce qui relève du suppôt ou hypostase doit être confessé comme unique seulement (Quia igitur in Christo est una persona et due nature, ex horum consequentia considerandum est quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quecumque enim secundum nature diuersitatem multiplicantur, necesse est quod in Christo plura esse confiteamur. (...) Ea uero quae ad suppositum siue ypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet). »

fondement sur lequel s'appuie la question disputée de l'être du Christ. Le principe de diversité ou d'unité dans le Christ se rapporte directement au donné de la foi, comme conséquence. Néanmoins, dans la *Tertia Pars*, Thomas d'Aquin continue en exposant la difficulté principale qui va commander toute la réponse : « Or l'être appartient à l'hypostase et à la nature (*esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam*) ». Il convient de noter cette assertion unique si nous comparons notre article à ses lieux parallèles²⁰. Dans l'*Abrégé de théologie* par exemple, l'Aquinate ne faisait pas mention du fait que l'être se rapporte à la nature ; il ne développait son argumentation que dans la perspective de l'être qui se rapporte au supposé²¹. Au contraire, dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin fait ressortir clairement, et dès le début de sa détermination, le rapport complexe de l'être à la nature et à l'hypostase. En ce sens, il donne déjà raison, d'une certaine manière, aussi bien aux objections qu'à l'argument en sens contraire²². Comment rendre compte de ce rapport complexe ? Selon A. Patfoort,

En réfléchissant à ce qui précède, on notera que cet exposé de la Somme est le seul dans toute l'œuvre de saint Thomas où l'on perçoive une telle tension, dans le cas du Christ, entre les deux rapports que soutient l'esse avec la nature et l'hypostase. Deux fois au moins nous avons trouvé l'axiome de saint Jean Damascène sous sa forme complète (...) ; mais à chacune de ces fois seul a été mentionné le rapport de l'esse au supposé, le rapport à la nature étant complètement passé sous silence²³.

²⁰ Il suffit de comparer notre texte avec le *Commentaire sur les Sentences*, où l'Aquinate, tout en affirmant déjà le principe cité ci-dessous en note 18, rapportait l'esse du Christ uniquement à sa Personne. Cf. *In III Sent.*, d. 14, a. 1, q1a 1, resp. : « cum in Christo sit una persona et duae naturae, considerandum est utrum ea quae attribuuntur Christo, pertineant ad rationem personae vel ad rationem naturae. Et si quidem ad rationem personae, sic oportet in Christo illud unum tantum ponere, sicut unum esse, unum suppositum, unam hypostasim et sic de aliis. »

²¹ Cf. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212 : « Ainsi, si l'on entend l'acte d'être selon que l'acte d'être d'un unique supposé est unique, il semble qu'on doive dire qu'il n'y a dans le Christ qu'un seul acte d'être (Vnde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, uidetur dicendum quod in Christo sit unum tantum esse) » (traduction légèrement modifiée). Les italiques sont de nous.

²² Cf. A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 119 : « Remarquez ensuite, et surtout, que l'esse relève à la fois de l'hypostase, comme l'insinuait le *Sed contra*, et de la nature, comme le soulignaient les objections. (...) [D]ans la mesure où l'esse correspond à la personne, et il y correspond très étroitement, il doit être unique dans le Christ; dans la mesure où il correspond à la nature, et il y correspond très étroitement, il doit être double. Comment sortir de cette impasse ? »

²³ *Ibid.* L'axiome de Jean Damascène dont parle A. Patfoort se trouve dans : JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, t. II, ch. 58 (III, 14), p. 77 : « Puisque d'une part nous parlons de deux natures du Christ, nous disons aussi que sont deux ses volontés et ses opérations naturelles. Puisque d'autre part l'hypostase de ses deux natures est unique, nous n'affirmons qu'un seul voulant et opérant naturellement sous les deux aspects desquels est fait, en quoi existe et qui sont le Christ notre Dieu. » La citation de la première objection de *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2 est tirée du chapitre précédent de *La foi orthodoxe* (*ibid.*, ch. 57) : « [Le Christ] possède en double respectivement à chacune des deux natures les attributs naturels des deux ». Thomas d'Aquin lisait ces textes dans la traduction latine de Burgundio de Pise : « habere autem eum similiter cum duabus naturis, duplicia ea quae sunt duarum naturarum naturalia » (ch. 57) ; « Igitur quia duas quidem naturas Christi, duas eius et naturales voluntates actus aimus. Quoniam autem una duarum naturarum eius hypostasis, unum et eundem aimus et volentem et agentem naturaliter secundum ambas naturas, ex quibus et in quibus et quae est Christus Deus noster » (ch. 58) : JEAN DAMASCÈNE,

Toutefois, plutôt que de parler d'une « tension » dans l'exposé de la *Somme de théologie*, nous préférons y voir l'importance que donne Thomas d'Aquin à *chacun* des deux aspects du mystère du Christ : deux natures complètes unies dans la Personne divine du Fils. Comme le souligne A. Riches, l'attention que porte Thomas d'Aquin à la pleine intégrité de la nature humaine s'est accentuée par sa découverte des *Actes* du concile œcuménique de Constantinople III (681), lequel a condamné le monothélisme et le monoénergisme christologiques²⁴.

2. La distinction des actes d'être *simpliciter* et *secundum quid*

Au plan fondamental de l'être, ce double rapport signifie que l'être se rapporte à la nature-forme en tant que par elle une réalité est : par la forme substantielle, quelque chose est purement et simplement ; par une forme accidentelle, quelque chose est tel. L'être se rapporte donc à la nature-forme comme à son principe mais non pas comme à son sujet : ce n'est pas la blancheur ou l'humanité qui subsistent, c'est Socrate. Thomas d'Aquin explicite ainsi le rapport complexe entre le suppôt ou hypostase, la nature-forme et l'être : ce qui proprement a l'être (*quod habet esse*), c'est l'hypostase ; ce par quoi cette hypostase a l'être, c'est la nature signifiée à la manière d'une forme (*id quo aliquid habet esse*). L'analogie de l'être permet de reconnaître le lien entre la forme et l'être mais dans son ordre au suppôt. Si l'on peut dire que les formes sont (au sens de l'être comme acte), c'est parce que, par elles, les suppôts sont : « L'être ou l'*esse* se dit, à proprement parler, du suppôt : c'est lui qui vraiment est, *quod est*. Toutes les formes ou natures substantielles ou accidentelles sont seulement en ce sens qu'elles déterminent le suppôt ; par elles, le suppôt subsiste ; elles sont ce par quoi il est, *quo est*²⁵. » Une fois posée cette distinction entre ce qui a l'être et ce par quoi quelque chose est, il reste à Thomas d'Aquin de préciser une autre distinction au plan des formes. En effet, en ce qui concerne les formes accidentelles, celles-ci ajoutent bien leur *esse* propre au suppôt déjà constitué²⁶. Puisqu'elles ne lui donnent qu'une détermination accidentelle, les diverses formes accidentelles donnent une diversité d'actes d'être distincts sans pour autant multiplier l'acte d'être purement et simplement

De fide orthodoxa, Versions of Burgundio and Cerbanus, ed. Eligius M. Buytaert, The Franciscan Institute St. Bonaventure, E. Nauwelaerts – Schöning, New York – Louvain – Paderborn, 1955, p. 213-214.

²⁴ Cf. A. RICHES, *Ecce homo*. On the Divine Unity of Christ, "Interventions", Eerdmans, Grand Rapids, 2016, p. 177-181. L'auteur relève que Thomas d'Aquin n'a découvert les *Actes* du concile qu'au début des années 1260 et ne les a pleinement intégrés dans son enseignement qu'au début des années 1270, soit dans le *De unione Verbi incarnati* et dans la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie* (*ibid.*, p. 177). Le détail des textes et des références concernant Constantinople III se trouve, avec des explications érudites, chez M. MORARD, « Thomas d'Aquin lecteur des conciles », *Archivum Franciscanum Historicum* 98 (2005) 211-365, ici p. 305-316.

²⁵ Ch.-V. HÉRIS, *Le Verbe incarné*, t. III, p. 331.

²⁶ Cf. *ScG*, lib. IV, cap. 14, n° 12 : « Les accidents étant des formes surajoutées à la substance et produites par les principes de celles-ci, il convient que leur être se surajoute à celui de la substance, en dépendance de lui (Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens) ».

(*simpliciter*) du suppôt : ce n'est pas par la blancheur que Socrate est. L'accident donne au suppôt un acte d'être sous un certain rapport (*secundum quid*), en tant qu'il est tel : en tant que Socrate est blanc.

Tout l'effort de Thomas d'Aquin consiste donc à examiner les différents actes d'être possibles dans un suppôt, ici dans une personne ou hypostase. Au plan de la réalité subsistante, l'Aquinate a commencé par considérer l'être *simpliciter* que possède le suppôt par sa nature (prise comme partie formelle du tout subsistant²⁷). Ensuite, comme dans sa réflexion antérieure²⁸, il a considéré la multiplicité des actes d'être accidentels causés par les formes accidentelles du sujet déjà constitué existant par sa nature propre. Ces considérations étant faites, la réponse à la question posée peut se poursuivre :

Si donc comme certains l'ont prétendu, la nature humaine était unie au Verbe de Dieu, non pas hypostatiquement ou personnellement, mais accidentellement, il faudrait reconnaître deux être (*esse*) dans le Christ : l'un en tant qu'il est Dieu, l'autre en tant qu'il est homme. Tout comme dans Socrate, on reconnaît un être en tant qu'il est blanc et un être en tant qu'il est homme, car l'être blanc n'appartient pas à l'être personnel de Socrate²⁹.

Mais puisque l'union des deux natures dans la Personne du Verbe n'est pas accidentelle³⁰, il faut conclure que la nature humaine n'apporte pas un *esse* accidentel au Verbe de Dieu. Elle ne lui apporte pas non plus un nouvel *esse* personnel, car ce serait introduire une dualité de suppôts. En effet, « l'être dit purement et simplement du suppôt signifie son être personnel³¹ ». La réponse de Thomas d'Aquin se situe bien dans la ligne du développement dogmatique du

²⁷ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 2, resp. : « C'est pourquoi, dans ces réalités [composés de matière et de forme], la nature et le suppôt diffèrent même réellement, non pas sans doute comme étant complètement séparés, mais parce que le suppôt inclut la nature de l'espèce et certains autres éléments qui sont surajoutés sans appartenir à la raison de l'espèce. Ainsi le suppôt apparaît-il comme un tout dont la nature est la partie formelle et perfective (Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata: sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui). » Les italiques sont de nous.

²⁸ Cf. *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, resp.

²⁹ *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, resp. : « Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem secundum quod est Deus; aliud autem secundum quod est homo: sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo: quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis ». Il faut noter que la réflexion de Thomas d'Aquin part bien du mode d'union pour aboutir à la conclusion quant à l'être du Christ : il ne pose pas comme telle la question de savoir si la nature humaine du Christ possède un être distinct de l'être incréé !

³⁰ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 6, article auquel Thomas d'Aquin fait référence.

³¹ *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2, resp. : « Esse ergo dictum simpliciter de supposito significat esse personale ipsius ».

mystère du Christ ; elle ne concède rien à la tentative de réduire l'union des natures à une union accidentelle pas plus qu'elle n'introduit une dualité de suppôts par une dualité d'actes d'être personnels dans le Christ. Notons néanmoins que, dans sa réponse, Thomas d'Aquin qualifie toujours l'acte d'être du Christ de personnel. Autrement dit, à la question : « N'y a-t-il dans le Christ qu'un seul être ? », l'Aquinate ne répond pas : « Oui, il n'y a qu'un seul être », mais : « Oui, il n'y a qu'un seul être personnel », puisque l'acte d'être d'un unique suppôt ou hypostase est unique. Cette précision de vocabulaire qui n'apparaissait pas encore expressément dans le *sed contra* permet premièrement de confirmer que Thomas d'Aquin répond à la question en considérant d'abord l'unité du sujet existant, la Personne du Verbe, et non la dualité des natures (ce que faisaient les objections étudiées), ou plutôt qu'il considère la dualité des natures *dans* l'unité du sujet existant. Deuxièmement, elle montre que Thomas d'Aquin écarte aussi bien l'opinion selon laquelle la nature humaine du Christ apporte un *esse* accidentel³² que l'opinion selon laquelle elle apporte un *esse* personnel au suppôt divin qu'est le Verbe. Pour autant, sa réponse permet-elle d'envisager un *esse* de la nature humaine distinct de l'*esse* incréé qui ne ferait pas nombre avec lui, *esse* qui ne serait ni accidentel ni personnel ? Le texte ne dit pas non expressément. Significatif est le fait qu'après avoir commencé à discuter la modalité d'actes d'être selon les formes dans une hypostase subsistante, Thomas d'Aquin argumente ensuite selon l'être personnel : le vocabulaire de la forme et de la nature s'efface devant celui de la personne³³ ! La nature humaine du Christ étant intègre, elle possède une forme substantielle, à savoir son âme, qui devrait être principe d'être substantiel. Thomas d'Aquin ne pose donc pas la question en termes d'*esse* substantiels selon les deux natures-formes substantielles mais bien selon l'unité de la personne.

3. L'analogie de la greffe

Comment alors concevoir l'union des natures sur le plan de l'acte d'être, si l'union n'est pas accidentelle mais « selon la composition³⁴ » sans pour autant aboutir à la confusion des

³² Thomas d'Aquin critique ceux qui ont comparé l'union hypostatique à une union accidentelle, l'être de la nature humaine n'étant alors que celui d'un accident. Cf. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 211 : « C'est pourquoi, en raison de cette ressemblance, certains ont osé dire que la nature humaine dans le Christ est réduite à l'état d'accident et qu'elle serait unie au Fils de Dieu de façon accidentelle – ce qui est ne pas discerner entre la comparaison et la réalité [IV]nde quidam propter huiusmodi similitudinem dicere presumpserunt quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei Filio uniretur, ueritatem a similitudine non discernentes). »

³³ Contrairement au *Commentaire sur les Sentences* et au *Quodlibet* où Thomas d'Aquin parlait en termes d'être substantiel : « Impossible est enim quod unum aliquid habeat duo esse substantialia » (*In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, resp.) ; « [I]deo oportet dicere quod esse substanciale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum » (*Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, resp.).

³⁴ Cf. G. ALBERIGO et al. (éd.), *Les conciles œcuméniques*, p. 257 : « Si quelqu'un (...) ne confesse pas que l'union du Dieu Verbe à la chair animée par une âme raisonnable et pensante s'est réalisée selon la composition (κατὰ σύνθεσιν), c'est-à-dire selon l'hypostase, comme l'ont enseigné les saints Pères (...), qu'un tel homme soit

natures ? Pour progresser dans l'intelligence de la foi et apporter une détermination supplémentaire, Thomas d'Aquin va utiliser l'analogie du tout et de ses parties, plus précisément l'analogie de la greffe.

En effet, plus tôt dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin a comparé la nature humaine à une partie substantielle d'un tout personnel, comme la main qui en est une partie intégrale³⁵. Cette comparaison a l'avantage de mettre en évidence la valeur substantielle, et non accidentelle, de la nature humaine du Christ sans pour autant affirmer qu'elle subsiste par soi. La partie intégrale³⁶, comme l'accident, existe dans un autre³⁷, mais elle peut être dite « quelque chose de subsistant³⁸ ». Elle n'est pas pour autant une hypostase ou personne car elle existe dans un

anathème. » L'expression revient quelques lignes plus loin : « [C]ependant, la sainte Église de Dieu (...) confesse l'union du Dieu Verbe selon la composition, c'est-à-dire selon l'hypostase. » En note, les auteurs précisent que « [l]a version latine ancienne ajoute ici la notion de “subsistentia composita”, c'est-à-dire d’“hypostase composée”. » Thomas d'Aquin connaissait ce vocabulaire de Constantinople II : voir *infra*, note 69 p. 46.

³⁵ *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 3, ad 2 : « L'hypostase signifie une substance particulière, non pas quelconque mais achevée et complète. Selon qu'elle est prise dans une autre plus complète, une substance n'est pas une hypostase ; ainsi la main ou le pied. *Pareillement*, la nature humaine dans le Christ est bien une substance particulière, mais étant donné qu'elle est prise dans une réalité complète, la totalité du Christ en tant qu'il est Dieu et homme, on ne peut la dire hypostase ou suppôt ; c'est cet être complet auquel elle concourt qui porte le nom d'hypostase ou suppôt (Ad secundum dicendum quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero quod venit in unionem alicujus completi, non dicitur hypostasis: sicut manus aut pes. Et *similiter* humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum : sed illud completum ad quod concurrat, dicitur esse hypostasis vel suppositum). » Les italiques sont de nous. Voir aussi *ibid.*, a. 2, ad 3.

³⁶ Les parties intégrales sont celles qui concourent à l'intégrité du tout, sans que celui-ci se retrouve en elles ni avec toute son essence ni selon tout son pouvoir. Ainsi, les fondations, les murs et le toit sont parties intégrales de la maison. Comme la forme et la matière du composé substantiel, les parties intégrales sont dites substantielles, non accidentelles, car elles « ne constituent pas de l'être purement accidentel ; (...) leur absence serait préjudiciable au tout, mais elles en sont encore relativement séparables. » (J.-P. TORRELL, *Le Verbe incarné*, t. I, p. 338). Concernant la distinction des différents rapports entre le tout et ses parties (tout intégral, tout universel, tout potentiel), on pourra se reporter à *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 1, ad 1.

³⁷ Cf. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 211 : « Car les parties ont ceci de commun avec les accidents qu'elles n'existent pas par elles-mêmes, mais dans un autre —quoique de diverse façon ([N]am partes aliquid cum accidentibus habent commune, scilicet quod non per se existunt sed aliis insunt, licet secundum modum diuersum). » Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, « exister » a une extension plus large que « subsister ». Il y a deux manières d'exister : par soi ou dans un autre, alors que « subsister » signifie rigoureusement exister par soi et non dans un autre. Cf. Ph.-M. MARGELIDON, *Les christologies*, p. 429, note 288.

³⁸ *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 2, ad 1 : « [H]oc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid. » Pour surprenante qu'elle soit, cette affirmation est à comprendre dans son contexte, où Thomas d'Aquin démontre que l'âme humaine, opérant par soi, subsiste donc, sans pour autant être une substance. L'âme n'est pas le tout de l'homme ; elle n'en est qu'une partie, comme la main, mais une partie subsistante. Ainsi que le fait remarquer F.-X. PUTALLAZ, le fait que Thomas d'Aquin refuse de qualifier l'âme humaine de « substance » dans la *Somme de théologie*, en raison de son incomplétude, est le fruit de son progrès doctrinal (cf. F.-X. PUTALLAZ, *L'âme humaine*, p. 392-394, note 20).

Peut-on affirmer en toute rigueur que la main est « quelque chose de subsistant », un « hoc aliquid » ? Certes, contrairement à l'âme humaine, la main n'existe que dans le tout ; séparée du corps, elle se corrompt et, classiquement, n'est dite “main” que par homonymie. Pourtant, les progrès scientifiques nous ont montré que, dans

tout plus parfait³⁹. Dans l'*Abrégé de théologie*, Thomas d'Aquin a précisé que, considérée en elle-même, la partie a un être propre (*esse proprium*), mais que, considérée dans le tout, elle est par l'être du tout⁴⁰. Ainsi, contrairement à l'être accidentel qui est un être ajouté⁴¹, l'être des parties substantielles ne fait pas nombre avec l'être du tout personnel qui est constitué par ses parties :

Mais être capité, être corporel ou être animé, tout cela appartient à l'unique personne de Socrate, et c'est pourquoi de tout cela ne résulte qu'un seul être dans Socrate⁴².

La constitution du tout substantiel qu'est Socrate par ses parties intégrales ne lui donne donc pas plusieurs actes d'être : la personne subsiste par et en ses parties intégrales ; celles-ci ne sauraient multiplier l'être personnel unique du suppôt.

Cependant, à l'Incarnation, le Verbe ne commence pas à être par l'union hypostatique : l'Incarnation ne fait pas que le Verbe subsiste par la nature humaine, mais qu'il subsiste en elle : il commence à être homme, non à être purement et simplement puisqu'il préexiste de toute éternité⁴³. Afin d'affiner l'analogie du tout et des parties, Thomas d'Aquin compare alors l'Incarnation à la greffe d'un membre⁴⁴, cas dans lequel la personne déjà constituée préexiste à la partie substantielle greffée. Du point de vue du suppôt —et c'est ce qui importe à Thomas d'Aquin—, la personne constituée ne commence pas à être par l'advenue d'un nouveau membre, mais commence à être selon un mode nouveau. L'aveugle-né, au moment même du miracle, commence à voir, à un être un voyant. Cet exemple est encore plus approprié, car il ne suppose pas une existence antérieure du membre greffé⁴⁵. Néanmoins, contrairement à l'aveugle-né,

le cas de la greffe, « l'organe prélevé sur un premier sujet subsiste provisoirement comme partie séparée » (J.-P. TORRELL, *Le Verbe incarné*, t. I, p. 338). L'être des parties se distingue bien de l'être accidentel et si Thomas d'Aquin semble reconnaître une certaine subsistance des parties organiques, c'est certainement en raison du progrès de son analyse tant en anthropologie (âme humaine) qu'en christologie (nature humaine du Christ). Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 225.

³⁹ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 4, ad 2 ; III^a, q. 16, a. 12, ad. 2.

⁴⁰ *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212 : « Il est évident, en effet, que chaque partie distincte a son être propre, mais selon qu'elles sont considérées dans le tout, elles n'ont plus leur être propre, toutes sont par l'acte d'être du tout (Manifestum est enim quod partes diuise singule proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent singule suum esse, sed omnes sunt per esse totius). »

⁴¹ Cf. *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, resp. : « Aliud esse est supposito attributum preter ea que integrant ipsum, quod est esse *superadditum*, scilicet accidentale ». Les italiques sont de nous.

⁴² *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, resp. : « Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate » (traduction légèrement modifiée).

⁴³ Cf. *ibid.*, q. 16, a. 9.

⁴⁴ C'est déjà le cas dans *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, resp. : « Et ideo incarnatio insertioni comparatur. Sicut enim in insertione in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem ; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, per unionem est humana natura. »

⁴⁵ Si la nature humaine du Christ avait préexisté à l'union, elle aurait été subsistante, avec un *esse* propre (cf. *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, resp.). L'exemple du miracle de l'aveugle-né permet donc à Thomas d'Aquin d'éviter

le Verbe n'est en rien rendu parfait par la nature humaine qu'il assume, mais il lui donne d'exister dans un autre plus parfait⁴⁶, à savoir lui-même ! Comme dans tout rapport de Créateur à créature, le couple de relations est mixte : relation de raison dans le Créateur, relation réelle dans la créature⁴⁷. Avec le changement de vocabulaire de *relatio* à *habitus*, Thomas d'Aquin attire notre attention sur l'aspect formel de la relation de l'être personnel préexistant du Christ à sa nature humaine :

Ainsi donc, étant donné que la nature humaine est unie au Fils de Dieu hypostatiquement ou personnellement et non pas accidentellement, comme on l'a dit ci-dessus, il en résulte que ce n'est pas un nouvel être personnel qui lui advient selon la nature humaine, mais seulement un nouveau rapport de l'être personnel préexistant à la nature humaine ; de telle sorte qu'on dise que cette personne subsiste désormais non seulement selon la nature divine, mais encore selon la nature humaine⁴⁸.

L'enseignement de la *Somme de théologie* illustre ainsi l'effort de Thomas d'Aquin de mieux distinguer l'être d'une partie intégrale de l'être accidentel⁴⁹. Si nous récapitulons l'analogie du tout et des parties intégrales dans le cas de la greffe, nous pouvons alors en conclure ceci : de même que l'adjonction d'un membre greffé ne donne pas au suppôt substantiel d'être purement et simplement, mais apporte une qualification nouvelle non accidentelle (être doté d'une main), de même l'assomption de la nature humaine ne donne pas au Verbe préexistant d'être mais d'être homme, sans que cela lui soit accidentel. Cette analogie semble même nous permettre d'envisager l'être de la nature humaine du Christ, car dans le cas de la greffe, le membre est apte à exister séparément, au moins provisoirement. Une fois greffé, il n'est que dans et pour la personne à l'intégrité de laquelle il concourt, sans pour autant cesser d'exister comme tel :

l'inconvénient que présente l'analogie d'un membre greffé, existant séparément avant la greffe. Pour autant, l'analogie reste déficiente car, dans le cas de la greffe, « la partie intégrale n'est assumée dans et selon la personne que parce qu'il y a d'abord union dans la nature ; il n'en va pas ainsi dans l'union hypostatique : l'union substantielle de la nature humaine à la personne du Verbe laisse absolument intacte la dualité des natures et leurs propriétés » (J.-P. TORRELL, « Renseignements techniques », dans : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. Le Verbe incarné, t. I : 3^e, *Questions 1-6*, trad., notes explicatives et renseignements techniques J.-P. Torrell, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 2002, p. 339).

⁴⁶ La plus grande dignité de la nature humaine ainsi assumée est affirmée à plusieurs reprises par Thomas d'Aquin. Cf. *Sum. theol.*, III^e, q. 2, a. 2, ad 2 ; a. 5, ad 1 ; a. 6, ad 1.

⁴⁷ Cf. *Sum. theol.*, III^e, q. 2, a. 7, resp.

⁴⁸ *Ibid.*, q. 17, a. 2, resp. : « Sic igitur, cum humana natura jungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam : ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam » (traduction modifiée).

⁴⁹ On l'observe en comparant notre texte avec *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2, resp. (où l'auteur parle toujours de l'être des accidents ou des parties) et *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212. Notons bien que la *Somme de théologie* ne parle plus de l'*esse proprium* des parties en raison de son point de vue du suppôt.

Un membre greffé ne cesse pas d'être réel et en ce sens d'exister : il serait étrange de soutenir qu'il n'a de réalité que par sa relation au corps. Mais au lieu d'exister par soi, comme tout autonome, il n'existe désormais que dans le tout, il communie à l'être du tout et donne au tout – le corps – non d'exister, mais d'exister d'une manière nouvelle, comme muni de tel membre⁵⁰.

L'analyse de la réponse apportée par Thomas d'Aquin ne récuse donc pas formellement l'acte d'être de la nature humaine du Christ : elle affirme l'unicité de l'acte d'être du suppôt ! En ce sens, la nature humaine du Christ n'a pas d'être *propre* qui est celui du subsistant⁵¹. Ce sera l'objet du troisième chapitre de montrer comment l'enseignement mûr de l'Aquinate permet néanmoins d'envisager une dualité d'actes d'être dans l'unité du subsistant, avec l'aide de son enseignement sur l'unité d'opérer du Christ.

4. Réponse aux objections

Ayant mis en évidence dès le début de sa réponse que l'être se rapporte et à l'hypostase et à la nature, Thomas d'Aquin peut lever la première difficulté tout en reconnaissant sa part de vérité. Il y a bien un rapport étroit entre l'être et la nature, mais l'acte d'être est le fait de la personne par la nature⁵². Le sujet de l'acte d'être est le suppôt, dont la nature est principe formel. L'être revient donc proprement au suppôt et médiatement à la nature en tant que principe spécificateur⁵³. Dans le Christ, le suppôt est la Personne du Verbe qui subsiste en deux natures. Il faut donc dire qu'il y a un seul *esse* selon l'unité de l'hypostase, plutôt (*magis*) qu'une dualité correspondant à la dualité des natures. L'emploi du terme *magis* a suscité diverses interprétations. Selon A. Patfoort, on ne peut y voir la reconnaissance par Thomas d'Aquin d'un *esse* de la nature humaine *quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse*⁵⁴. Pour M.-V. Leroy, l'exclusion n'est pas affirmée : « [L]a considération qui prime est celle de la personne, car c'est elle l'*étant* (*ens*) et l'*esse* est d'abord l'acte de l'*étant*, du *quod est*. Il faut

⁵⁰ M.-H. DELOFFRE, « annexe », dans THOMAS D'AQUIN, *Question disputée : L'union du Verbe incarné* (De unione Verbi incarnati), introduction, traduction et notes M.-H. Deloffre, "Bibliothèque des textes philosophiques", Vrin, Paris, 2000, p. 229.

⁵¹ *Ibid.*, p. 205, note 25 : « On le voit : dans *De unione* comme dans tous les lieux parallèles, S. Thomas refuse d'attribuer à l'humanité du Christ "l'être propre", nécessairement unique (I CG 42, n° 348), qu'il réserve au subsistant. »

⁵² *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, ad 1 : « [E]sse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae. »

⁵³ Il nous faut déjà citer ici la formulation tout à fait claire de *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 4 : « [E]sse et operari est personae a natura. » En considérant les deux réponses, on peut gloser pour l'acte d'être : *esse est personae (sicut habentis esse) a natura (sicut qua aliquid est)*.

⁵⁴ A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 137-138. La citation latine est tirée de *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, resp.

donc *plutôt* dire que l'être est unique comme est unique le subsistant dont il est l'acte, car cette considération est fondamentale, mais cela n'exclut pas la dualité qui lui vient de la dualité persistante des natures⁵⁵ ». De fait, si nous considérons attentivement l'ensemble de la réponse, l'impossibilité qu'affirme constamment Thomas d'Aquin est celle de deux actes d'être personnels. Son argumentation se situe toujours au plan de l'unique Personne subsistante, tout en refusant également que la nature humaine du Christ lui soit unie comme un accident (avec un *esse* accidentel). La dualité d'actes d'être n'est pas purement et simplement rejetée sous la plume de notre auteur. En revanche, est rejetée l'hypothèse que cette dualité, si elle existe, soit de type substantiel-accidentel, ou qu'elle induise une dualité d'hypostases, chacune ayant son être propre et substantiel.

La réponse à la quatrième objection permet de mieux saisir comment l'âme du Christ, forme substantielle, donne d'être à son corps. Créée par Dieu (Cause première efficiente), l'âme, cause formelle d'être, actue la matière en lui donnant d'être un corps animé⁵⁶. Le tout ainsi formé est complet en son espèce et devrait subsister. Or, dans le mystère de l'Incarnation, la nature humaine est assumée par la Personne du Verbe, c'est-à-dire qu'elle n'existe que dans la Personne divine. L'humanité concrète du Christ ne se termine pas à une personne humaine, un *quod est*, mais donne au Verbe d'être vrai homme. Par conséquent, alors que « dans les autres hommes, (...) l'union de l'âme et du corps a pour résultat chez eux de les faire exister par eux-mêmes⁵⁷ », dans le Christ, l'âme donne à la nature humaine d'être achevée, dans l'ordre même de la nature (*absque hypostasi habente utrumque*). « L'âme ne donne donc pas à “ce composé” – la nature – d'être (sans détermination), mais à la personne divine de subsister en elle, d'être homme⁵⁸. » Ainsi, l'acte d'être lui-même est celui de la Personne subsistante : *ipsum esse est personae subsistentis*. Faut-il en conclure qu'il n'y a pas d'acte d'être de la nature humaine (comme *quo*) mais que son acte d'être est celui de la Personne subsistante, c'est-à-dire l'acte d'être incréé ? Ch.-V. Hérís le comprend ainsi grâce à la distinction réelle entre l'essence et

⁵⁵ M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 237.

⁵⁶ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, ad 4 : « [A]nima in Christo dat esse corpori inquantum facit ipsum actu animatum: quod est dare ei complementum naturae et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personae subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam: cuius habitudinis causa est anima inquantum perficit humanam naturam informando corpus. »

⁵⁷ *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 5, ad 1 : « Sed hoc ideo in puris hominibus accidit quia anima et corpus sic in eis conjunguntur ut per se existant. »

⁵⁸ M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 59.

l'existence dans les étants créés⁵⁹, ce qui n'est pas sans poser des difficultés⁶⁰. Pour le moment, observons que l'objection voulait poser un autre *esse* en plus ou en dehors (*praeter*) de l'*esse* divin, soit un *esse* humain qui fasse nombre avec l'*esse* divin ! La réponse à l'objection l'exclut grâce à la distinction entre le *quod est* (l'hypostase possédant la nature complète) et le *quo est* (la nature complète grâce à l'information du corps par l'âme). Le point de vue adopté par Thomas d'Aquin demeure celui de la Personne du Verbe, qui n'est pas la forme du corps humain⁶¹, mais qui est en rapport d'union *in persona* avec la nature humaine dont l'âme est la cause formelle.

5. Conclusion

L'analyse de la réponse de Thomas d'Aquin à la question de l'unité d'être du Christ dans la *Somme de théologie* a exigé de notre part de la lire pour elle-même, afin d'en retirer les principaux enseignements indépendamment des controverses postérieures. Le premier point que nous pouvons affirmer consiste dans le fait que l'unité d'être du Christ se prend selon le mode d'union des deux natures dans la Personne du Verbe : *Si la nature humaine est unie au Verbe de Dieu....* Mystère ineffable⁶², le mode de l'union hypostatique a été scruté par différentes analogies dont les conséquences sont tirées au plan de l'acte d'être. N'étant pas unie accidentellement au Verbe, la nature humaine ne se comporte pas à la manière d'un accident inhérent dans la substance-sujet. Par conséquent, il ne saurait y avoir deux *esse* dans le Christ, à savoir l'acte d'être purement et simplement (*simpliciter*) du suppôt et l'acte d'être sous un certain rapport (*secundum quid*) de l'accident. Et même si cette union de la nature humaine au Verbe peut être comparée, de manière plus appropriée, à celle de la greffe miraculeuse d'un organe (partie intégrale, substantielle, dans le tout déjà constitué), l'adjonction de ce membre n'entraîne pas la multiplication de l'acte d'être du suppôt ; le Verbe préexistant de toute éternité ne commence pas à être à l'Incarnation mais à être homme. Le mystère du Verbe incarné met

⁵⁹ Ch.-V. HÉRIS, *Le Verbe incarné*, t. III, p. 294-295, note 18 : « Evidemment tout cela est parfaitement inintelligible, si l'on n'admet pas la distinction de l'essence et de l'existence dans les êtres créés. Car nous en venons à admettre que la nature humaine, sans posséder d'existence propre, est tout ce qu'il y a de plus réel, comme nature, du seul fait de sa liaison et de sa dépendance hypostatique avec l'existence divine. »

⁶⁰ M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 236 : « La création a pour terme formel l'*esse* en ce sens que c'est en raison même de l'*esse* que l'acte créateur atteint son effet. Si la nature humaine de Jésus n'a pas un être créé (*esse creatum*), ne sera-t-il pas contradictoire de prétendre encore qu'elle est une créature ? En toute réalité créée, l'être aussi, l'exister est créé, non comme ce qui existe, mais comme ce par quoi existe cet étant. Donc, sans *esse creatum*, l'humanité de Jésus n'aurait aucune réalité, car c'est l'*esse* qui réalise l'essence. »

⁶¹ *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 5, ad 3 : « [S]icut unumquodque formaliter est per suam formam, ita corpus vivit per animam. Et hoc modo non potuit corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma. »

⁶² Thomas d'Aquin qualifie d'ineffable le mystère de l'union hypostatique à de multiples reprises. Voir par exemple *Comp. theol.*, Pars I, cap. 211 : « Sed quia diuina natura est aliquod integrum, quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte diuine nature, et similiter ypostasis et suppositum ». »

donc le théologien en présence d'un cas unique où l'être purement et simplement dépasse l'être substantiel⁶³ !

Le deuxième point qu'il nous faut noter est que Thomas d'Aquin aborde cette question du côté du suppôt, c'est-à-dire du côté de la personne ou hypostase. Son intention consiste à montrer qu'il ne peut y avoir deux actes d'être dans le Christ, au sens de deux actes d'être personnels, en raison de l'unité de suppôt. À aucun moment il ne parle de l'être de la nature humaine⁶⁴, mais il considère ce qu'entraîne l'union hypostatique pour l'acte d'être personnel du Verbe incarné. Si l'on compare ses différentes œuvres⁶⁵, il en ressort que l'expression « esse personale » acquiert une importance croissante aux yeux de l'Aquinate : présente dans le *Commentaire sur les Sentences* mais mélangée avec l'expression « esse substantiale » (ou « esse substantialia »), elle n'apparaît plus dans le *Quodlibet*, ni dans la *Somme contre les Gentils* ni dans l'*Abrégé de théologie* où prédomine l'expression « esse substantiale ». Dans la *Somme de théologie* au contraire, « esse substantiale » se trouve quasi exclusivement dans la *Prima Pars*, en particulier dans le traité sur l'âme humaine⁶⁶, et jamais dans la *Tertia Pars* où Thomas d'Aquin n'emploie que « esse personale ». Comme le souligne M.-D. Philippe, « la personne constitue bien un problème métaphysique⁶⁷ » dont la christologie est l'un des lieux centraux. La découverte des *Actes* du concile œcuménique de Constantinople II (553) défendant l'union des deux natures du Christ selon l'hypostase⁶⁸ a certainement conduit Thomas d'Aquin à renforcer son enseignement sur l'être du Christ du point de vue de la

⁶³ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 16, a. 9, ad 2 : « Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem ». Cf. également : *Sum. theol.*, III^a, q. 3, a. 1, ad 3 : « [N]atura humana non constituit personam divinam simpliciter : sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab aeterno : sed solum quod sit homo. »

⁶⁴ Contrairement à ce qu'il écrit dans son *Commentaire sur les Sentences*. Cf. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, ad 1 : « Ita etiam dico quod anima in Christo non acquirit proprium esse humanae naturae, sed Filio Dei acquirit respectum secundum esse suum ad naturam humanam, qui tamen respectus non est aliquid secundum rem in divina persona, sed secundum rationem, ut dictum est de unione. » Les italiques sont de nous.

⁶⁵ D'après l'*Index thomisticus*, l'expression « être personnel » (*esse personale, esse personalis, esse personali*) est utilisée 19 fois par Thomas d'Aquin, dont 15 fois dans la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*. Elle est utilisée 4 fois dans le *Commentaire sur les Sentences*. L'expression « être substantiel » (*esse substantiale, esse substantialis, esse substantiali, esse substantialia*) est utilisée 115 fois, dont 28 fois dans le *Commentaire sur les Sentences*, 6 fois dans les questions quodlibétiques, 11 fois dans la *Somme contre les Gentils*, 3 fois dans l'*Abrégé de théologie*, 2 fois dans le *De unione Verbi incarnati* et 16 fois dans la *Somme de théologie* (15 fois dans la *Prima Pars*, 1 fois dans la *Secunda Pars*). Cf. <<https://www.corpusthomicum.org/it/index.age>>, consultation le 23/11/2020.

⁶⁶ Notamment : *Sum. theol.*, I^a, q. 76, a. 4.

⁶⁷ M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être*, t. III, p. 107.

⁶⁸ Les *Actes* du 5^e concile œcuménique sont cités par Thomas d'Aquin en *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 6, resp., et sous-tendent l'article 4 (*utrum persona Christi sit composita*) : « [S]ancta vero Dei Ecclesia, (...) unionem Dei Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam [seu hypostasim]. » On retrouve l'expression en *Sum. theol.*, III^a, q. 3, a. 1, ad 2 : « Hoc autem est proprium divinae personae, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam. » Les italiques sont de nous.

personne tout en reconnaissant la pleine intégrité de sa nature humaine⁶⁹. Celle-ci n'étant pas auto-hypostasiée⁷⁰, elle n'est pas un *quod est* ; elle n'a pas d'acte d'être propre. Cependant, il nous faudra étudier la possibilité pour la nature humaine d'être principe formel d'être (*quo*), pris dans la communion de l'être personnel complet⁷¹. L'article 4 de la question 2 de la *Tertia Pars*, portant sur le Christ comme « personne composée », propose d'ailleurs une piste de réflexion intéressante en distinguant la personne en elle-même et la personne selon son aspect de subsistance⁷².

Ainsi, Thomas d'Aquin demeure cohérent avec son enseignement sur la personne déjà élaboré en théologie trinitaire : « [L]e nom de “personne” ne s'applique pas à signifier l'individu du côté de la nature mais à signifier la réalité qui subsiste en telle nature⁷³ », laquelle nature est dite « être dans ses suppôts⁷⁴ ». Considérer l'acte d'être du Christ se fait donc selon un ordre homogène à celui de la personne (*in se puis secundum rationem subsistendi*). L'article 2 de la question 17 de la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie* envisage donc l'être du Christ selon la personne comme réel subsistant (*esse personale hypostasis subsistentis*). Ce sera l'intérêt de la question disputée *De unione Verbi incarnati* de mettre l'accent sur l'être du Christ selon ses deux natures en lesquelles il subsiste.

⁶⁹ Concernant l'importance croissante des *Actes* du cinquième concile œcuménique dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, on pourra consulter : A. RICHES, *Ecce homo*, p. 155-161. Pour le détail, voir M. MORARD, « Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople (553) », *RSPT* 81 (1997) 21-56.

⁷⁰ *Sum. theol.*, III^a, q. 16, a. 12, ad 3.

⁷¹ Cf. *ibid.*, q. 2, a. 6, ad 2, texte auquel nous ferons appel plus loin.

⁷² Cf. *ibid.*, a. 4, resp.

⁷³ *Ibid.*, I^a, q. 30, a. 4, resp. : « [H]oc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura » (traduction légèrement modifiée). H.-F. Dondaine commente : « “La personne” évoque d'emblée le réel subsistant comme tel, et seulement en second la nature qui lui vaut ce mode éminent et sa noblesse. » Il ajoute un peu plus loin : « [N]ous avons perdu cette vue grecque d'une immanence mutuelle entre nature et sujets (...) distingués comme des réalités d'ordre différent, mais intimement liées ; la nature dominant et “formant” le sujet : “le suppôt subsiste en une nature donnée” ; et le sujet portant, réalisant concrètement la nature : “la nature existe en ses suppôts”. » H.-F. DONDAINE, « notes explicatives », dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. La Trinité, t. I : I^a, *Questions* 27-32, trad., notes explicatives et renseignements techniques H.-F. Dondaine, “Revue des jeunes”, Cerf, Paris, 1962², p. 191 et 192, notes 66 et 70.

⁷⁴ *Sum. theol.*, I^a, q. 31, a. 1, ad 4 : « natura dicitur esse in suis suppositis » (traduction légèrement modifiée).

III. L'enseignement du *De unione Verbi incarnati*

Composée de cinq articles, la question disputée portant sur l'union du Verbe incarné ne peut se réduire à son seul quatrième article sur l'esse du Christ. C'est pourquoi nous commencerons par situer correctement cet article au sein de la question disputée, avant de l'étudier en détail.

1. Situation de l'article et remarques préliminaires

La question disputée traitant de *L'union du Verbe incarné* appartient à un genre littéraire bien établi à l'époque médiévale. Sans pouvoir entrer dans le détail, rappelons avec B. C. Bazán que la question disputée

est une forme régulière d'enseignement, d'apprentissage et de recherche, présidée par le maître, caractérisée par une méthode dialectique qui consiste à apporter et à examiner des arguments de raison et d'autorité qui s'opposent autour d'un problème théorique ou pratique et qui sont fournis par les participants, et où le maître doit parvenir à une solution doctrinale par un acte de détermination qui le confirme dans sa fonction magistrale⁷⁵.

Aujourd'hui, la question se pose de savoir si le *De unione* appartient à la catégorie des disputes publiques, ouvertes à d'autres étudiants que ceux du maître⁷⁶, ou à celle des disputes privées, lesquelles ne concernaient que les étudiants du maître⁷⁷. Si les catalogues anciens mentionnent le *De unione Verbi incarnati* comme la dernière des questions disputées *De virtutibus*, la brièveté et la cohérence interne du *De unione* inclinent néanmoins à la considérer comme une question traitée à part de celles *De virtutibus* ; probablement a-t-elle été publique, ce qui rendrait compte en partie de ses originalités par rapport aux enseignements parallèles de Thomas d'Aquin sur l'être du Christ.

⁷⁵ B. C. BAZÁN, « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans B. C. BAZÁN, G. FRANSEN, J. W. WIPPEL, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, "Typologie des sources du Moyen Âge occidental 44-45", Brepols, Turnhout, 1985, p. 40. Nous n'avons pas gardé la typographie en italiques du texte original.

⁷⁶ Dans le cas de la dispute publique, le maître devait tenir compte des apports des étudiants extérieurs ou même d'autres enseignants dans sa détermination finale, en s'efforçant de répondre à leurs objections. Cet exercice pouvait expliquer, certes non un changement de doctrine du maître, mais son utilisation d'un vocabulaire inhabituel chez lui, vocabulaire plus propre à d'autres écoles théologiques. Cf. B. C. BAZÁN, « Les questions disputées », p. 41s. Voir aussi M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 73 ; R. W. NUTT, « Introduction », dans THOMAS D'AQUIN, *De unione Verbi incarnati*, Translation, Introduction et Notes R. W. Nutt, Latin Text W. Senner, B. Bartocci and K. Obenauer, "Dallas medieval texts and translations 21", Peeters, Leuven, 2015, p. 63.

⁷⁷ Selon B. C. Bazán, les questions disputées les plus longues appartiennent aux disputes privées. Cf. B. C. BAZÁN, « Les questions disputées », p. 85. Peut-on alors conclure que le *De unione* a été une dispute publique puisqu'elle se présente comme une question courte ?

La question comporte cinq articles dont l'ordre est soigneusement établi⁷⁸. Le premier article demande si l'union du Verbe incarné s'est faite dans la personne ou dans la nature. Une fois établie l'union hypostatique, l'article 2 exclut la présence de deux hypostases dans le Christ tandis que l'article 3 précise que le Christ est bien un au neutre. Très volumineux (14 objections, 7 arguments en sens contraire), l'article 3 s'efforce de montrer qu'en raison de l'unité du supposit (unum suppositum), le Christ est un purement et simplement, non deux (unum simpliciter, non duo), face à ceux qui, tout en admettant l'unité de la personne (unus, un au masculin), posaient une dualité de réalités dans le Christ. À l'article 4, Thomas d'Aquin en tire les conséquences quant à l'être du Christ, comme l'expose le *sed contra*⁷⁹. Enfin, l'article 5 pose la question du nombre de l'opération du Christ (*utrum in Christo sit una tantum operatio*), étant donné que l'opération suit l'être. Ainsi, comme dans la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*, la question disputée observe un enchaînement rigoureux qui part du mode de l'union, en conclut à l'exclusion de toute forme de dualité de supposés ou hypostases, au neutre comme au masculin, avant d'explicitier cette unité de la Personne du Christ quant à son être puis quant à son opération. Toutefois, outre les écarts relatifs aux genres littéraires propres à ces deux œuvres⁸⁰, il nous faut relever deux différences importantes en ce qui concerne notre sujet.

Tout d'abord, l'article 3 du *De unione* affirme que si le Christ est « certes un (unum) purement et simplement en lui-même », il est « deux (duo) sous un certain rapport : en tant qu'il a deux natures⁸¹. » Cette reconnaissance d'une certaine dualité *secundum quid* du Christ n'est pas explicitée dans l'article parallèle de la *Somme de théologie* où la réponse affirme l'unité pure et simple du Christ étant donné l'unité pure et simple du supposit auquel sont attribuées les deux natures⁸². Cet élément constitue un premier avertissement pour aborder la réponse de l'article 4

⁷⁸ Si l'on retient avec J.-P. Torrell que « l'unité de la dispute publique est bien la Question » mais que, pour les grandes séries des questions disputées, comme le *De veritate*, « [l']unité est l'article » (J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 96), la structure même du *De unione* offrirait un élément supplémentaire en faveur de l'hypothèse d'une dispute publique.

⁷⁹ *De unione*, a. 4, *sed contra* : « Tout ce qui est un purement et simplement est un selon l'être. Mais le Christ est un purement et simplement, comme on l'a montré plus haut [article 3]. Donc il y a en lui un seul être (Quidquid est unum simpliciter, est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter, ut supra habitum est. Ergo in eo est unum esse). »

⁸⁰ Certes, la *Somme de théologie* appartient d'une certaine manière au genre littéraire de la question disputée, puisque chacun de ses articles est bâti selon la structure dialectique du *pro et contra*, mais elle n'en demeure pas moins une œuvre de synthèse à destination des débutants en théologie (ou à destination des enseignants ayant la charge de débutants).

⁸¹ *De unione*, a. 3, ad 5 : « [Suppositum humanae naturae et divinae in Christo] (...) est quidem simpliciter unum secundum se ipsum, secundum quid autem duo, inquantum scilicet habet duas naturas. »

⁸² Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 1, resp. La distinction « *simpliciter* / *secundum quid* » est néanmoins présente dans la réponse à la septième objection : *ibid.*, ad 7 : « Et ideo diversitas naturae non sufficit ad hoc quod aliquid *simpliciter* dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturae facit aliud *secundum quid*, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi. » Les italiques sont de nous.

du *De unione* dans la ligne des articles qui le précèdent au lieu de le comparer directement avec l'article parallèle de la *Tertia Pars*. En effet, chaque article de ces deux œuvres est cohérent avec celui qui le précède⁸³ : l'article 4 du *De unione* avec l'article 3 qui présente dans sa réponse une certaine dualité *secundum quid* ; l'article 2 de la *Tertia Pars* avec l'article 1 dont la réponse écarte toute dualité de sup pôts. Deuxièmement, contrairement à l'exposé de la *Somme de théologie*, non seulement la question disputée ne distingue pas l'unité du vouloir du Christ de l'unité de son opérer, mais elle n'affirme pas directement l'unité de l'opérer du Christ ! La raison d'unité du sup pôt selon son être et son opérer n'apparaît donc pas dans la question disputée⁸⁴. Ces remarques préliminaires doivent donc nous inciter à faire preuve de prudence lorsque nous comparons l'enseignement du *De unione* avec ceux des lieux parallèles, sans chercher à les opposer⁸⁵.

2. Analyse de la réponse

Pour rendre compte du corps de l'article, nous exposerons d'abord le principe de solution, en expliquant la notion complexe de substantification, puis nous montrerons en quoi l'affirmation de l'*esse* secondaire du Christ demeure cohérente avec les principes de la réponse de l'article et de la question disputée en son entier.

1. Principe de solution

Thomas d'Aquin commence par rattacher le principe de solution à celui de l'article précédent grâce à une analogie (*quodammodo*) fondée sur la convertibilité de l'étant et de l'un⁸⁶. Toutefois, l'article 4 n'est pas une simple application de l'article 3 comme nous le montre la construction du texte. En effet, si c'était le cas, Thomas d'Aquin devrait conclure immédiatement que « de même que le Christ est un purement et simplement en raison de l'unité de sup pôt, et deux sous un certain rapport en raison des deux natures, de même il possède un être unique purement et

⁸³ R. W. Nutt regrette à juste titre que « [d]es commentateurs de l'article 4 imposent souvent au texte des interprétations qui font entièrement abstraction de son rapport avec l'article 3 ». R. W. NUTT, *De unione*, p. 57 : « Commentators on article 4 often impose interpretations on the text that abstract entirely from its connection with article 3 » (notre traduction).

⁸⁴ Cette observation suffit, selon nous, à contester l'affirmation de A. Patfoort, d'après laquelle le *De unione* offre une « parité devenue parfaite entre *esse* et opération » (A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 186).

⁸⁵ R. W. Nutt relève que « Cajetan a raison (...) de mettre en garde contre l'utilisation de l'article 4 du *De unione* comme une sorte de testament final contre les autres textes. » R. W. NUTT, *De unione*, p. 62-63 : « Cajetan is correct (...) to warn against using article 4 of the *De unione* as a kind of final testament against the other texts » (notre traduction).

⁸⁶ Cf. *De unione*, a. 4, resp. : « Dicendum quod huius quaestionis est quodammodo eadem ratio et praemissae: quia eodem dicitur aliquid esse unum et ens. » Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 76, a. 2, ad 2 : « unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. »

simplement en raison de l'unique être éternel du supposé éternel⁸⁷ » et deux actes d'être sous un certain rapport en raison des deux natures. Or, d'une part le dernier membre de l'analogie de proportionnalité manque dans la réponse, et d'autre part, Thomas d'Aquin intercale des considérations sur l'être entre le principe de solution et l'explicitation de l'analogie. Cela s'explique par le fait que l'Aquinate ne peut pas suivre aussi étroitement l'analogie, car il entend éviter de parler d'être *sous un certain rapport*, ce qui, au sens strict⁸⁸, reviendrait à qualifier l'être de la nature humaine d'accidentel⁸⁹. C'est pourquoi, dans la pensée de notre auteur, il faut d'abord bien distinguer les différents sens de « esse », selon deux distinctions que nous avons déjà mises en évidence dans l'étude de la *Somme de théologie*.

La première distinction se prend du supposé et de la forme : « l'être se dit au sens propre et en vérité du supposé subsistant⁹⁰ » tandis que, si la forme non subsistante est dite « être », c'est en tant qu'elle est principe d'être (*in quantum ea est aliquid*), non en tant qu'elle a l'être⁹¹. Nous retrouvons ainsi la première distinction entre le *quod est* et le *quo aliquid est*. Deuxièmement, les formes se distinguent selon qu'elles donnent d'être purement et simplement ou non, ces dernières étant les formes accidentelles qui donnent d'être tel. Ainsi, « “être” (*esse*) s'attribue au sens premier (*per prius*) à la forme substantielle (...) ; “être” ne s'attribue que dans un sens dérivé (*per posterius*) à la forme accidentelle, laquelle n'a d'existence que par le truchement de son sujet⁹². » L'acte d'être se rapporte donc *proprie et vere* au supposé, puis aux formes substantielles, puis aux formes accidentelles. Cet exposé en deux distinctions demeure très proche de celui de la *Somme de théologie*, mais en ce qui concerne la deuxième, Thomas d'Aquin la prend selon l'opposition « être substantiel / être accidentel », et non pas selon l'opposition « être personnel / être accidentel ». Il dit en effet :

⁸⁷ *De unione*, a. 4, resp. : « 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 » (traduction légèrement modifiée).

⁸⁸ Cf. *ScG*, lib. I, cap. 22, n° 207 : « nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. » Dans son *Commentaire sur les sentences*, Thomas d'Aquin a pu aussi qualifier l'être accidentel d'être second par rapport à l'être substantiel, premier. Cf. *In I Sent.*, d. 14, q. 5, a. 3, ad 3.

⁸⁹ Cf. M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 202, note 20 : « Parler ici d'*esse secundum quid* reviendrait donc à refuser à la nature humaine la pleine substantialité, et à tomber dans le nihilisme christologique de la troisième opinion, ou au moins dans la théorie de l'accidentalité modale de Guillaume d'Auxerre. » Dans l'article 1, Thomas d'Aquin a pris le soin de réfuter l'opinion selon laquelle l'union de la nature humaine au Verbe est accidentelle.

⁹⁰ *De unione*, a. 4, resp. : « Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. »

⁹¹ Ceci explique pourquoi Thomas d'Aquin parle non seulement des formes accidentelles mais aussi des formes non subsistantes (l'âme de bêtes par exemple, cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 3) qui, contrairement à l'âme humaine ou aux substances immatérielles, ne subsistent pas, n'ont pas l'*esse*.

⁹² F.-X. PUTALLAZ, *L'âme humaine*, p. 480, note 134.

En revanche, il est d'autres formes par lesquelles une réalité subsistante a l'être purement et simplement ; car il est clair qu'elles constituent l'être substantiel (*esse substantiale*) de cette réalité subsistante⁹³.

L'être substantiel est donné par les formes substantielles et s'identifie normalement avec l'être purement et simplement⁹⁴. Or dans le cas de l'union hypostatique, la Personne du Christ n'est pas constituée⁹⁵ par la nature humaine : si le Christ peut être dit composé⁹⁶, ce n'est pas au sens où ses deux natures, divine et humaine, seraient les principes constitutifs de son être, comme l'âme et le corps constituent le tout humain⁹⁷. Thomas d'Aquin va donc reprendre la question de l'être du Christ à partir du suppôt et des natures-formes substantielles.

2. La substantification de la Personne du Fils de Dieu

Dans le Christ, le suppôt à qui revient proprement l'être est la Personne du Fils de Dieu. Les articles précédents ont bien montré que l'union des deux natures a été réalisée dans la Personne du Verbe et qu'il n'y a pas d'autre suppôt : la nature humaine ne se termine pas à un suppôt humain mais à la deuxième Personne de la Trinité⁹⁸. La réponse de l'article 4 exprime cette vérité à l'aide d'un vocabulaire peu employé par Thomas d'Aquin⁹⁹ :

⁹³ *De unione*, a. 4, resp. : « Aliquae autem formae sunt, quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis » (traduction légèrement modifiée).

⁹⁴ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 6, resp. Gardons en mémoire cet élément de la réponse : « Forme accidentelle et forme substantielle diffèrent encore en ceci que, puisque *ce qui est moins principal est fait pour ce qui est plus principal*, la matière est faite pour la forme substantielle. À l'inverse, la forme accidentelle est faite pour la complétude du sujet (Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum *minus principale sit propter principalius*, materia est propter formam substantialem; sed, e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti). » Les italiques sont de nous.

⁹⁵ Le verbe « constituer » signifie ici causer ou produire formellement. Dans le *De unione*, Thomas d'Aquin l'utilise 12 fois à propos des parties qui composent et causent le tout, notamment l'âme et le corps du composé humain (cf. *De unione*, a. 1, arg. 15 ; resp. ; ad 1 ; ad 6 ; ad 11 ; ad 15 ; a. 2, arg. 12 ; ad 13 ; ad 17). Alors que dans toute personne humaine, « l'hypostase ou suppôt est constitué par la composition d'âme et de corps (Sed in nobis ex compositione animae et corporis constituitur hypostasis sive suppositum) » (*De unione*, a. 2, arg. 12), dans le Christ, « la nature humaine ne constitue pas la personne divine purement et simplement (natura humana non constituit personam divinam simpliciter) » (*Sum. theol.*, III^a, q. 3, a. 1, ad 3).

⁹⁶ Cf. *De unione*, a. 2, ad 18 : « Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium I capitulo De divinis nominibus. »

⁹⁷ Cf. *ibid.*, a. 1, resp. : « [Si] dans les réalités créées, il n'y a pas d'exemple de cette union [hypostatique] plus approchant que l'union de l'âme raisonnable et du corps, (...) il s'agit ici d'une union singulière, supérieure à tous les modes d'union que nous connaissons (Huius autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animae rationalis ad corpus (...), sed hic est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos). »

⁹⁸ Cf. *ibid.*, a. 2, ad 12 : « L'union de l'âme et du corps est plus noble dans le Christ qu'en nous, du fait qu'elle ne se termine pas à un suppôt créé, mais au suppôt éternel du Verbe de Dieu ([U]nio animae et corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum aeternum Verbi Dei). »

⁹⁹ D'après l'*Index thomisticus*, le verbe « substantificare » est utilisée 17 fois par Thomas d'Aquin. Cf. <<https://www.corpusthomicum.org/it/index.age>>, consultation le 02/02/2021.

Or dans le Christ, le supposit subsistant, c'est la personne du Fils de Dieu, laquelle est purement et simplement substantifiée par la nature divine, mais n'est pas purement et simplement substantifiée par la nature humaine¹⁰⁰.

Venant du grec *οὐσιοῦν* qui signifie au passif « naître ou exister ¹⁰¹ », le verbe « substantifier¹⁰² » exige d'être bien compris dans ce contexte. Après avoir distingué au paragraphe précédent l'être donné par des formes accidentelles de celui donné par des formes substantielles, Thomas d'Aquin s'interroge à présent sur l'être de cette réalité subsistante qu'est le Christ. « Substantificare » revêt donc un sens pleinement existentiel : il est pris dans le sens d'exister dans telle substance, au sens de la substance seconde, c'est-à-dire de l'essence ou de la nature réalisée dans un supposit. En effet, étant donné qu'il y a deux natures dans le Christ, et que ces deux natures sont signifiées à la manière d'une forme substantielle, le Verbe incarné est substantifié par l'une et par l'autre. Toutefois, la nature humaine du Christ ne le substantifie pas purement et simplement, car elle ne lui donne pas d'exister mais d'exister comme homme¹⁰³. Contrairement à la nature divine, la nature humaine ne donne pas au Verbe d'exister comme substance première, c'est-à-dire d'exister purement et simplement, comme supposit, pas plus qu'elle ne le perfectionne en quoi que ce soit.

Précisons bien que, dans la pensée de l'Aquinate, il s'agit non pas d'affirmer que la nature humaine est substantifiée par le Verbe, mais de tirer au plan de l'acte d'être les conséquences de l'union des deux natures. L'étymologie même du verbe *οὐσιοῦν* confirme que, dans ce

¹⁰⁰ *De unione*, a. 4, resp. : « In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter sustentificatur per naturam divinam, non autem simpliciter sustentificatur per naturam humanam ».

¹⁰¹ A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1950¹⁶, p. 1425. Au sens actif, le verbe signifie : « donner l'être, créer ». Pour une présentation de ce verbe et de sa signification dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, on se reportera à M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 197-202, note 18.

¹⁰² Dans le texte latin de l'édition Marietti, il s'agit du verbe « substantificare » (cf. M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 136), que les éditeurs W. Senner, B. Bartocci et K. Obenauer ont corrigé en « sustentificare » afin d'éviter une mauvaise compréhension. Cf. R. W. NUTT, *De unione*, p. 3-4 : « La seconde variante textuelle majeure se trouve dans le troisième paragraphe de l'article 4. Dans ce paragraphe —véritablement au cœur du débat concernant l'interprétation de l'enseignement de l'Aquinate sur l'*esse* du Christ—, l'édition Obenauer corrige les mots *subsistentificatur* et *substantificatur* en *sustentificatur* dans les trois cas où ils sont utilisés. Cette correction est subtile mais significative, car l'emploi de *substantificatur* voudrait faire dire à l'Aquinate que le Verbe est “substantialisé” ou “fait substance” par la nature humaine du Christ, ce qui va à l'encontre de toute son argumentation (The second major textual variant is found in the third paragraph of article 4. In this paragraph—very much at the heart of the interpretative debate over Aquinas's teaching on Christ's *esse*—the Obenauer edition corrects the words *subsistentificatur* and *substantificatur* to *sustentificatur* in all three instances of their use. This correction is subtle but significant because the use of *substantificatur* would have Aquinas saying that the Word is “substantiated” or “made a substance” by Christ's human nature, which runs contrary to his overall argument) » (notre traduction). Cette correction textuelle ne nous semble pas s'imposer pour la raison invoquée par R. W. Nutt, dans la mesure où « substance » peut s'entendre en plusieurs sens (substance première ou substance seconde) et qu'il suffit de lever l'ambivalence.

¹⁰³ Cf. *De unione*, a. 4, resp. : « Sustentificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, inquantum est hic homo. »

paragraphe, l'analyse de Thomas d'Aquin porte sur l'*esse* du Christ, selon la raison des deux natures substantielles¹⁰⁴. Dès lors, si Thomas d'Aquin a pu employer le verbe « substantifier » dans son *Commentaire sur les Sentences* dans le même sens que celui de l'école franciscaine¹⁰⁵, à savoir pour signifier le fait que la nature humaine du Christ subsiste dans la Personne du Verbe, il fait preuve de nouveauté dans le *De unione* en l'utilisant pour signifier l'être du Verbe incarné en ses deux natures : *substantificare* n'est donc plus attribué à la nature mais au suppôt !

Pour autant, Thomas d'Aquin ne conclut pas en affirmant expressément l'être substantiel de la nature humaine du Christ, bien que celle-ci soit prise comme une forme substantielle¹⁰⁶. L'être substantiel du suppôt subsistant est celui du Verbe qui possède l'être purement et simplement. Or, puisque la nature humaine du Christ ne lui donne pas d'être purement et simplement, Thomas d'Aquin ne va pas jusqu'à poser un *esse substantiale humanae naturae*. Dans son *Commentaire sur les sentences*, il avait d'ailleurs nettement exclu de parler de deux "être" substantiels¹⁰⁷ ; c'est pourquoi, dans le *De unione*, il préfère surtout soutenir que cet être de la nature humaine n'est pas accidentel¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cf. M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 201-202, note 18 : « A travers la spécification (ou la non-spécification) de l'*esse* par les deux natures, il est question – conformément à l'étymologie du mot grec – de l'*esse* lui-même, qui est l'objet du débat (...). Le choix du terme *substantifier*, dans ce contexte, met en relief le caractère substantiel, et nullement accidentel (contre la théorie de l'accidentalité modale), de la nature assumée et par suite de l'être qu'elle confère au Verbe. (...) ; parler de substantification, c'est parler de substance, et donc d'être substantiel, au moins par réduction – mais non, dans le cas unique qui nous occupe, d'être tout court. »

¹⁰⁵ *In III Sent.*, d. 6, Pr., ad 3 : « Et quia humana natura non substantificatur, ut subsistat, nisi per unionem ad divinam personam... » Cf. BONAVENTURE, *In tertium librum Sententiarum*, d. 6, a. 1, q. 1, resp. : « Quoniam igitur natura humana in Christo substantificatur... » (*Opera omnia*, t. III, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1887, p. 149). Bonaventure emploie le verbe « substantificare » à quatre reprises dans sa réponse.

¹⁰⁶ Cf. A. RICHES, *Ecce homo*, p. 172 : « Cependant, il est important de noter ici qu'il n'est pas dans la visée de Thomas que, pour subsister comme homme, Dieu ait dû assumer un être *substantiel*. Si nous suivons attentivement le texte de Thomas, nous voyons qu'en réalité, il insiste sur le fait que la nature humaine du Christ n'est pas une substance (i.e. son propre *suppositum* ou hypostase) (...). L'*esse* créé dans le *De unione* ne peut pas être "substantiel" dans le sens usuel ; si c'était le cas, la nature humaine introduirait dans le Christ le parallélisme strict que Thomas cherche à exclure (It is important to note here, however, that it is not the view of Thomas that to subsist as human God must have assumed a *substantial* being. If we closely follow the text of Thomas, we see that he in fact insists that Christ's human nature is not a substance (i.e. its own *suppositum* or hypostasis) (...). The created *esse* in *De unione* cannot be "substantial" in the normal sense ; if it were, the human nature would introduce into Christ the very parallelism Thomas sought to foreclose) » (notre traduction).

¹⁰⁷ Cf. *supra*, note 33 p. 38.

¹⁰⁸ On retrouve un cheminement semblable dans la *Somme contre les Gentils*, où Thomas d'Aquin ne va pas non plus jusqu'à parler de l'être substantiel de la nature humaine du Christ. Cf. *ScG*, lib. IV, cap. 49, n° 3849 : « Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia esse substantiale non conferunt. »

3. L'affirmation d'un autre être de ce suppôt

Thomas d'Aquin aboutit donc à affirmer l'être de la nature humaine en une phrase très riche, dans laquelle il utilise un vocabulaire spécifique afin de lui apporter une qualification positive tout en le situant par rapport à l'être divin :

Néanmoins, il y a aussi un autre être de ce suppôt, non en tant qu'il est éternel, mais en tant qu'il s'est fait homme dans le temps. Bien qu'il ne soit pas un être accidentel — parce que « homme » n'est pas attribué accidentellement au Fils de Dieu, comme on l'a dit plus haut — [cet être] n'est cependant pas l'être principal de son suppôt, mais [un être] secondaire¹⁰⁹.

Signalons d'abord que cet autre être de ce suppôt ne peut être compris que comme l'acte d'être de la nature humaine. Dans une tentative d'harmonisation entre les différents enseignements de Thomas d'Aquin, certains de ses commentateurs ont essayé d'interpréter l'être de la nature humaine comme l'être divin en rapport à la nature humaine ; il n'y aurait alors qu'une distinction de raison entre l'être de la nature divine et l'être de la nature humaine¹¹⁰. Pourtant, le texte de l'Aquinate ne laisse aucun doute quant à leur distinction réelle : « il y a néanmoins un *autre* être de ce suppôt¹¹¹ » ; « l'être de la nature humaine n'est pas l'être de la [nature] divine¹¹² » ; « le suppôt éternel ne regarde pas à égalité *l'un et l'autre* être¹¹³ ». A. Patfoort ne

¹⁰⁹ *De unione*, a. 4, resp. : « [E]st autem et aliud esse huius suppositi, non inquantum est aeternum, sed inquantum est temporaliter homo factum. Quod est, si 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 » (notre traduction).

¹¹⁰ Cf. Ch.-V. HÉRIS, *Le Verbe incarné*, t. III, p. 329-335. Il est vrai que, dans la réponse du *De unione*, Thomas d'Aquin ne qualifie cet *aliud esse* ni de créé ni de temporel (au contraire de l'objectant en *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, arg. 3 : « ergo terminatur [generatio temporalis] ad aliquod esse, temporale et creatum »), mais le rapporte au suppôt « en tant qu'il s'est fait homme dans le temps (*temporaliter*) ».

¹¹¹ *De unione*, a. 4, resp. : « est autem et *aliud* esse huius suppositi ». Les italiques sont de nous. Cependant, jamais Thomas d'Aquin ne dira que le Verbe incarné *a* un autre être, ce qui signifierait une dualité de suppôt car seul le suppôt *a* l'être vraiment et en propre. D'où la prudence de l'expression thomasienne : *est autem et aliud esse huius suppositi*.

¹¹² *De unione*, a. 4, ad 1 : « esse humanae naturae non est esse divinae ». Thomas d'Aquin corrige l'expression de l'objection (« In Christo est enim esse divinum et esse humanum ») pour éviter de parler d'un être humain pouvant être compris comme l'être de l'homme, « expression caractéristique de la première opinion qui désignait ainsi un suppôt humain distinct du Verbe » (M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 193, note 3).

¹¹³ *De unione*, a. 4., ad 1 : « non ex aequo respicit *utrumque* esse suppositum aeternum ». Les italiques sont de nous. On pourrait également traduire : « l'un et l'autre être ne regarde pas à égalité le suppôt éternel » (voir par exemple R. W. NUTT, *De unione*, p. 135 : « each being does not concern the eternal *suppositum* in the same manner »). Nous choisissons la première traduction avec *suppositum aeternum* comme sujet du verbe *respicere*, car, dans le contexte de l'article 4, Thomas d'Aquin s'efforce de considérer l'*esse* à partir du suppôt et non l'inverse. En revanche, les textes suggèrent que certains de ses contemporains analysent l'unité ou la dualité du suppôt à partir de l'*esse* ! Cf. *De unione*, a. 1, arg. 10 : « Secundum Philosophum in II^o De anima, vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita, scilicet humana et divina. Ergo est ibi duplex esse, et per consequens duplex persona: esse enim est suppositi vel personae. »

La dissymétrie de rapport entre le suppôt divin et l'un et l'autre être s'explique par la dissymétrie de rapport entre le suppôt et les natures-formes qui donnent d'être : en effet, le suppôt divin est identique à la nature divine

s'y méprend pas lorsqu'il reconnaît que « du côté de l'esse, les expressions employées vont incomparablement plus loin qu'une multiplicité seulement virtuelle ou fonctionnelle¹¹⁴ ». Comment expliquer alors la thèse de Thomas d'Aquin d'un autre être de ce suppôt, ce qu'il n'a jamais enseigné dans ses œuvres antérieures ? Le premier article du *De unione* nous fournit une indication intéressante à propos de la distinction entre l'être de la nature et l'être de la personne :

L'être est d'une part de la *personne subsistante*, et d'autre part de la nature *dans laquelle elle subsiste*, en tant que [la personne] a l'être selon cette nature. Donc l'être de la personne du Verbe incarné est un du côté de la personne subsistante, mais non du côté de la nature¹¹⁵.

Ici, Thomas d'Aquin ne distingue pas seulement la personne de la nature, mais de la nature *dans laquelle elle subsiste*. Autrement dit, la raison de subsistance de la personne va permettre à l'Aquinate d'affiner son analyse. Dans l'article 3, Thomas d'Aquin précise enfin les éléments conceptuels qui vont déterminer la suite de son exposé : il faut en effet distinguer ce qu'est la personne selon elle-même, c'est-à-dire selon le tout¹¹⁶, de ce qu'elle est selon ses parties. Or, dans le Christ, ce qui est selon lui-même, c'est-à-dire ce qu'il est par pure identité, c'est le subsistant, la Personne du Verbe, signifiée comme un tout ! La nature humaine n'étant pas le tout du Christ, elle ne lui est donc pas identique¹¹⁷. Ainsi, si l'on considère la Personne du Christ selon elle-même ou en elle-même, son être est un *simpliciter* ; en revanche, selon qu'on la considère selon ses aspects de subsistance (c'est-à-dire selon ses natures dans lesquelles elle subsiste), alors il faut distinguer une unité différenciée d'être¹¹⁸. Une telle évolution dans la

(cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 1) et donc à l'être divin (cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 3, a. 4), alors que la nature humaine assumée ne donne au Verbe que d'être homme, de subsister dans la nature humaine. Cf. *De unione*, a. 1, ad 15 : « sicut natura Verbi est infinita, ita et persona Verbi infinita est. Et ideo natura divina Verbi correspondet *ex aequo* ipsi personae Verbi secundum se, natura autem humana correspondet Verbo, secundum quod factum est homo. » Les italiques sont de nous. Voir aussi *Sum. theol.*, III^a, q. 3, a. 7, ad 3.

¹¹⁴ A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 104, note 1.

¹¹⁵ *De unione*, a. 1, ad 10 : « [E]sse est et personae subsistentis et naturae, in qua persona subsistit, quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personae Verbi incarnati est unum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae » (traduction légèrement modifiée). Les italiques sont de nous. Pour comprendre comment cette réponse ne contredit pas celle donnée en *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, ad 1, voir M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 161-162, note 85.

¹¹⁶ *De unione*, a. 3, resp. : « Dicitur autem aliquid esse secundum se ipsum, quod est secundum totum ».

¹¹⁷ Cf. *ibid.* : « Manifestum est autem, quod suppositum significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis » et les explications détaillées dans M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 189-190, note 60.

¹¹⁸ Absentes des lieux parallèles sur l'unité d'être du Christ, ces expressions ont toute leur place dans les œuvres de maturité de Thomas d'Aquin. La distinction « *in se* (ou *secundum se*) / *in duabus naturis* » de *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 4 trouve écho en *De unione*, a. 1, ad 15 : « Et ideo natura divina Verbi correspondet *ex aequo* ipsi personae Verbi *secundum se*, natura autem humana correspondet Verbo, *secundum quod factum est homo* » ; a. 3, ad 5 : « suppositum (...) est quidem simpliciter unum *secundum se ipsum*, secundum quid autem duo, in quantum scilicet habet duas naturas. » L'unité différenciée de la subsistance du Christ est affirmée en *ibid.*, a. 1, ad 6 (« Sed dicitur

réflexion de l'Aquinate ne s'explique que par sa prise en compte des *Actes* du deuxième concile de Constantinople¹¹⁹ qui lui ont permis de mûrir sa doctrine sur la « Personne composée » du Christ, objet d'un article-clé dans la *Tertia Pars*¹²⁰.

Dès lors, l'article 4 exprime ce qui n'était qu'amorcé dans l'article 1, en intégrant implicitement à la fois la réflexion de l'article 3 sur ce qui doit s'attribuer *simpliciter* au Christ et l'enseignement conciliaire sur l'union « selon la composition ». Puisqu'il convient de distinguer la Personne du Verbe en elle-même et la Personne du Verbe selon qu'elle subsiste en deux natures, l'analyse de l'être du Christ s'affine dans cette ligne¹²¹ : en lui-même, l'être du Christ est unique, mais selon l'unité différenciée de la subsistance du Verbe incarné en deux natures, il y a une certaine dualité d'actes d'être. La difficulté de l'unité différenciée d'être du Christ n'est cependant pas complètement levée à ce stade de la réflexion car, à moins d'y voir seulement un pur « dédoublement fonctionnel de l'esse¹²² », ce que notre lecture du *De unione*

unio esse facta in persona, inquantum divina persona *simplex subsistit in duabus naturis*, scilicet divina et humana » ; a. 3, ad 7 (« Christus (...) *subsistat in duplici unitate*, sicut subsistit in duplici natura ») et ad 11 (« ita etiam non oportet, quod sit duo secundum suppositum propter *diversam rationem subsistendi*, qua subsistit inquantum Deus et inquantum homo »). Les italiques sont de nous. Relevons que l'enseignement de la *Tertia Pars* sur l'être du Christ considère surtout l'être de la Personne selon elle-même. Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, resp. : « Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam *secundum se*, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari ». Les italiques sont de nous.

¹¹⁹ Cité en *De unione*, a. 2, resp. : « Unde sciendum est hoc esse haeresim damnatam in quinto concilio apud Constantinopolim celebrato, ubi sic legitur... ».

¹²⁰ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 4, resp. : « Respondeo dicendum quod persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, *secundum illud quod est in se*. Et sic est omnino simplex: sicut et natura Verbi. Alio modo, *secundum rationem personae vel hypostasis* [cf. *De unione*, a. 1, ad 2], *ad quam pertinet subsistere in aliqua natura*. Et secundum hoc, 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. » Les italiques sont de nous.

¹²¹ C'est la thèse à laquelle aboutit A. Riches. Cf. A. RICHES, *Ecce homo*, p. 174 : « Aussi bien dans la *Somme* que dans le *De unione*, l'*esse personale* est affirmé de deux manières : (1) en lui-même (*in se*), et (2) selon les différents aspects de subsistance (*alia ratio subsistendi*) (In both the *Summa* and *De unione* the *esse personale* is affirmed in two ways: (1) in itself (*in se*), and (2) according to the different aspects of subsistence (*alia ratio subsistendi*)) » (notre traduction). Significatif est le fait que le seul lieu parallèle à cet article se situe dans le *Commentaire sur les Sentences* (*In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 3), immédiatement après l'article sur l'unité d'être. Dans la *Somme de théologie*, l'ordre est inversé : l'article sur la Personne composée du Christ précède la question sur son unité d'être.

¹²² A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 104. En note 1 à la même page, A. Patfoort critique fortement le rapprochement entre l'unité différenciée de subsistance et l'unité différenciée d'être : « Imagine-t-on la continuation du parallélisme pour la personne composée ? Dira-t-on aussi : *utrumque subsistens, subsistens humane naturae non est subsistens divinae, est autem et aliud subsistens* ? Il ne resterait plus rien évidemment de l'unité d'hypostase, sinon de l'unité de personne. » Effectivement, il ne peut y avoir de parallélisme strict puisqu'il n'y a rigoureusement qu'un seul substantif et donc une seule subsistance du Christ (il n'y a pas de distinction réelle entre deux substantifs ni entre deux subsistences, mais entre deux *raisons* de subsistance), mais A. Patfoort semble sous-évaluer la place de Constantinople II dans l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'unité d'être du Christ. Aussi le lien entre la question de la Personne composée du Christ et la question de son unité d'être nous apparaît-il justifié, à condition bien sûr de ne pas identifier purement et simplement les deux réponses de l'Aquinate.

exclut, il reste à mieux manifester comment la distinction réelle de l'*esse humanae naturae* et de l'*esse divinae naturae* ne détruit pas l'unité d'être du Christ¹²³.

4. Être principal et être secondaire

Lorsqu'il en vient à affirmer un autre être du suppôt, Thomas d'Aquin précise aussitôt que cet *esse* est secondaire par rapport à l'*esse* principal du suppôt, ce dernier étant l'*esse* divin. Le choix de ces termes techniques est capital, car ce sont eux qui vont permettre de déterminer plus avant l'unité différenciée de l'être du Christ. En effet, le couple « principal / secondaire » se rapporte à une réalité complexe mais une, composée de plusieurs éléments ordonnés entre eux selon l'ordre de perfection¹²⁴. Cette distinction ne se confond donc pas avec celle du couple « premier / second ». Thomas d'Aquin ne parle donc pas d'*esse primum* ni d'*esse secundum*, mais d'*esse principale*, l'être divin par lequel le Christ est purement et simplement, et d'*esse secundarium*, l'être de la nature humaine selon lequel il devient homme dans le temps¹²⁵. L'unité de suppôt exigeant l'unité d'être, Thomas refuse sciemment de parler d'un second *esse*, car ce dernier serait ou bien accidentel ou bien « à égalité », d'une certaine manière, avec l'*esse divinum*, c'est-à-dire qu'il supposerait une dualité de suppôts, chacun ayant son *esse* propre¹²⁶ :

L'*esse secundarium* n'est donc pas introduit pour indiquer un second *esse* dans le Christ, mais plutôt pour exprimer intelligiblement comment la nature humaine du Christ est complète, intégrale et réelle sans être un accident du Verbe ou une seconde hypostase¹²⁷.

L'être « secondaire » de l'unique suppôt n'est donc pas à part ou en dehors de (*praeter*) l'être principal. Au contraire,

¹²³ Cf. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, sed contra 1 : « Si ergo in Christo est duplex esse, sunt ibi duo subsistentia, ergo duae hypostases : quod supra improbatum est. »

¹²⁴ Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLÉ, « Les *tria munera Christi*. Contribution de saint Thomas à la recherche contemporaine », *RT* 99 (1999) 59-74, p. 71 : « Le couple *principaliter-secundarius* chez saint Thomas exprime les divers aspects d'un être *un*, et n'est pas à confondre avec le couple *essentialiter-accidentaliter* qui exprime la relation entre deux êtres dont l'un peut faire défaut. Il faut bien voir que le couple *principaliter-secundarius* marque une subordination, une subordination essentielle, car le *secundarius* est inclus dans le *principaliter*. » C'est dans ce sens que R. W. Nutt justifie pourquoi il préfère traduire « *secundarium* » par « *subordinate* » plutôt que par « *secondary* ». Cf. R. W. NUTT, *De unione*, p. 59.

¹²⁵ M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 204, note 24 : « La dissymétrie des deux natures et de leur rapport à la personne divine se traduira donc au plan de l'être par une dissymétrie exprimée par les formules : "être principal, être secondaire". L'une et l'autre nature donne au Verbe de l'être, mais selon une acception différente. »

¹²⁶ *De unione*, a. 4, resp. : « Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale. Et sic in Christo esset simpliciter duplex esse. »

¹²⁷ R. W. NUTT, *De unione*, p. 65 : « *Esse secundarium* is therefore not introduced to indicate a second *esse* in Christ, but rather to articulate how Christ's human nature is full, integral, and real without being an accident of the Word or a second hypostasis » (notre traduction).

[l]'esse principale (...) « fixe » l'esse secundarium dans l'unio secundum subsistentiam de telle sorte que l'esse secundarium existe seulement comme « un » avec l'esse personale du Logos à travers l'unio secundum subsistentiam¹²⁸.

Il est vrai que cette thèse de la « fixation » de l'être secondaire par l'être principal du Verbe, délicate à saisir, ne fait pas l'unanimité parmi les commentateurs de l'Aquinate. Elle ne peut être perçue que dans la contemplation¹²⁹. Pour faire un pas supplémentaire, le vocabulaire employé par Thomas d'Aquin nous invite à scruter l'être secondaire du Christ dans la ligne de la finalité : si « principal » et « secondaire » se disent d'éléments ordonnés composant une réalité complexe, c'est proprement selon la cause finale (ordre de perfection)¹³⁰. Considérer l'esse selon la cause finale, non seulement selon les causes efficiente ou formelle, n'a rien d'incongru : en effet, c'est déjà dans son acte d'être, intensifié par son opérer, qu'une réalité est orientée vers sa fin ultime qu'est la Bonté divine¹³¹. Or, si Thomas d'Aquin insiste sur le fait que l'union hypostatique est le fruit de la Bonté divine¹³², elle est donc aussi *en vue* de la Bonté divine. En rappelant ainsi l'identité d'être et de Bonté divine, d'où découle la profonde unité entre l'être et l'opération des créatures, Thomas d'Aquin suggère, pensons-nous, d'explorer le lien intrinsèque entre l'être et l'opérer du Christ, lien qu'il a progressivement mis en évidence au cours de son activité de théologien.

¹²⁸ A. RICHES, *Ecce homo*, p. 176 : « The esse principale (...) “fixes” the secundarium esse in the unio secundum subsistentiam such that the secundarium esse only exists as “one” with the esse personale of the Logos through the unio secundum subsistentiam » (notre traduction). Par ces expressions, A. Riches manifeste la place des *Actes* du concile de Constantinople II dans l'enseignement mûr de Thomas d'Aquin sur l'être du Christ.

¹²⁹ Cf. *ibid.* : « There are two natures in Christ, but this duality in Christ is a truth perceived only *en theoria mone* (ἐν θεωρίᾳ μόνῃ). »

¹³⁰ Parmi de nombreux exemples, on pourra voir *ScG*, lib. III, cap. 109, n° 2844 : « ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet » ; *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 3, a. 5, resp. : « Beatitudo autem imperfecta (...) primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas ». Ou encore à propos de l'universalité du salut opéré par le Christ, qui ne peut donc se comprendre seulement selon l'efficience mais aussi, et d'abord selon la finalité (le corps de la réponse s'appuie d'ailleurs sur la métaphysique de l'acte) : « [I]lli qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate. »

¹³¹ Cf. *ScG*, lib. III, cap. 65, n° 2398 : « In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum ».

¹³² Cf. *De unione*, a. 1, resp. : « [S]ed hic est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa sua bonitas et suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam; et ideo, sicut virtus eius non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos, ita etiam per infinitatem suae virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur Verbo personaliter, non tamen accidentaliter, quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. »

3. Conclusion

La réponse de Thomas d'Aquin sur l'être du Christ dans le *De unione* ne doit pas être réduite à la seule affirmation d'un être secondaire de sa nature humaine. Premièrement, il nous faut retenir que l'unité pure et simple du suppôt subsistant constitue le point de départ de la réflexion. L'enjeu doctrinal que défend d'abord l'Aquinate est bien celui-ci : exclure toute division ou séparation dans le suppôt. L'article 4 ne fait donc pas exception à la règle, et nous avons vu combien l'analyse de Thomas d'Aquin s'appuie sur cette unité du suppôt.

Deuxièmement, puisque l'être se rapporte *per prius* au suppôt subsistant, l'unité *simpliciter* du suppôt subsistant implique l'unité *simpliciter* de son *esse*. Néanmoins, Thomas d'Aquin ne s'arrête pas là, ce que laissait déjà supposer l'argument en sens contraire¹³³. Dans la continuité des articles précédents, puisque le Christ subsiste en deux natures, Thomas d'Aquin en vient à poser un autre être du suppôt, à savoir l'acte d'être de la nature humaine. Nous avons signalé que cet acte d'être est réellement distinct de l'être éternel du suppôt éternel, sans toutefois faire nombre avec lui : en effet, de même que « [l]e suppôt de la nature humaine (...) ne fait pas nombre avec le suppôt de la nature divine¹³⁴ », de même l'être de la nature humaine de ce même suppôt ne fait pas nombre avec son être éternel. Située correctement à partir de l'unité du suppôt, l'unité d'être est certes réellement différenciée, sans toutefois introduire une dualité pure et simple. Thomas d'Aquin évite d'ailleurs toute expression qui laisserait entendre une *dualité* d'"être", y compris sous un certain rapport¹³⁵ ! En outre, il ne conclut pas expressément sur le caractère substantiel de l'*esse* de la nature humaine du Christ, parce que « substance » se disant *per prius* du subsistant¹³⁶, une telle affirmation pourrait laisser penser que la nature humaine du Christ est subsistante ! Or, existant dans un autre et non par soi, elle n'est pas subsistante et n'a pas d'être propre¹³⁷, bien qu'elle soit principe formel d'être substantiel. Tous ces éléments témoignent du souci constant de Thomas d'Aquin de garantir l'unité *simpliciter* du Christ,

¹³³ La question de l'article, formulée dans le prologue de la question, demande s'il n'y a dans le Christ qu'un seul être (*unum tantum esse*). Le *sed contra* répond : « Donc il y a en lui un seul être (*Ergo in eo est unum esse*) ». Mais entre les deux phrases latines, le « tantum » a disparu... De ce point de vue, l'argument en sens contraire de la *Tertia Pars* est moins net (*si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum...*), bien que le corps de l'article ne conclue jamais à l'« unum tantum esse ». Nous soulignons.

¹³⁴ *De unione*, a. 2, ad 2 : « Suppositum autem humanae naturae (...) non ponit in numerum cum supposito divinae naturae ».

¹³⁵ La démarche de l'Aquinate réside bien plutôt dans l'inverse : non pas tant affirmer une dualité d'être *secundum quid* qu'exclure toute dualité *simpliciter* : « Si autem in Christo essent duo supposita (...) esset simpliciter duplex esse » ; « Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse » (*De unione*, a. 4, resp. ; ad 1).

¹³⁶ Cf. *De unione*, a. 1, ad 17 : « persona est quidem substantia distincta a proprietate ad dignitatem pertinente; non autem secundum quod substantia significat essentiam vel naturam, sed secundum quod significat hypostasim. »

¹³⁷ *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8 : « Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis (...); non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. »

même lorsqu'il explore avec audace ce que signifie au plan de l'être l'union des deux natures « selon la composition ou hypostase ».

Troisièmement, étant donné que l'articulation *dans l'unité* de l'être secondaire et de l'être principal du Verbe incarné n'est pas explicitée par Thomas d'Aquin, il nous faudra essayer de la scruter dans la contemplation, selon les principes propres à l'Aquinate. La voie que nous allons privilégier, en raison même de l'intensification de l'*esse* dans l'opérer, par attraction du bien¹³⁸, trouve un signe de confirmation dans le choix des termes utilisés par Thomas d'Aquin, car la dépendance du secondaire par rapport au principal se dit le plus proprement selon la cause finale¹³⁹ : ce qui est moins principal est pour ce qui est le plus principal¹⁴⁰ !

IV. Conclusion

Tant la *Somme de théologie* que la question disputée *De unione* nous ont montré combien Thomas d'Aquin a mûri son enseignement christologique d'une manière homogène aux doctrines conciliaires. Le Christ, en effet, est *unus et idem*¹⁴¹ ! Cette dans cette unité pure et simple du suppôt subsistant, le Verbe incarné, que se contemple l'ineffable union des deux natures. Et lorsqu'une thèse théologique tend à introduire une dualité de suppôts, Thomas d'Aquin en vient inmanquablement à rappeler cet article de foi. Nous en trouvons un bon exemple dans la réponse à la deuxième objection de *III^a*, q. 17, a. 2, qu'avec la troisième objection nous avons mise de côté provisoirement :

Cet 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 [sa] personne¹⁴².

Face à l'objection qui prétendait opposer l'être du Fils de Dieu, éternel, à l'être, temporel¹⁴³, de l'homme Christ, Thomas d'Aquin répond en prévenant toute division dans le suppôt : cet homme Christ est le Fils de Dieu ! L'unité de suppôt entraînant l'unité d'acte d'être, l'être de

¹³⁸ Cf. *supra*, p. 19s.

¹³⁹ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 303.

¹⁴⁰ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 6, resp., cité *supra*, note 94 p. 51.

¹⁴¹ Cf. *De unione*, a. 3, ad 5 : « Quia ergo suppositum humanae naturae et divinae in Christo (...) est unum et idem in duabus naturis determinatis... » ; a. 1, ad 2 : « idem est subsistens in natura humana et divina ». Le fondement dogmatique est la définition de foi du concile de Chalcédoine : « [N]ous confessons un seul et même (*ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν*) Fils, notre Seigneur Jésus-Christ » (G. ALBERIGO et al. (éd.), *Les conciles œcuméniques*, p. 199). L'expression « un seul et même » revient ensuite deux fois dans la définition des Pères conciliaires.

¹⁴² *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, ad 2 : « [I]llud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae » (notre traduction).

¹⁴³ Cf. *ibid.*, arg. 2 : « Praeterea, esse Filii Dei est ipsa natura divina, et est aeternum : esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale; ergo in Christo non est tantum unum esse. »

l'homme Christ est l'être éternel du Verbe, mais en rapport avec la nature humaine qui lui est unie. L'Aquinat ne traite donc pas ici de l'être de la nature humaine ; le mouvement de sa pensée tend plutôt à redresser l'objection jusque dans ses expressions. On ne peut y voir ni affirmation de l'actuation de la nature humaine par l'*esse* divin ni simple dédoublement fonctionnel de l'*esse* divin.

En outre, les deux grandes œuvres de maturité de Thomas d'Aquin sur l'être du Christ exposent le rapport complexe de l'être à la personne et à la nature : *esse est et personae subsistentis et naturae*. Ce qui constitue la mineure du raisonnement de Thomas d'Aquin dans la *Tertia Pars* se retrouve aussi annoncé dès le premier article du *De unione*. S'appuyant sur la distinction entre sujet et principe, le théologien peut alors préciser l'ordre d'imposition : ce qui a d'être *proprie et vere*, c'est le sujet, le suppôt subsistant ; c'est donc à lui que l'être se rapporte d'abord (*per prius*). Quant à la nature, prise comme principe formel d'être du subsistant, elle est ce par quoi un « quelque chose » (*aliquid*) a d'être. L'être se dit donc de la nature en seconde imposition (*posterius*). Bien sûr, dans le cas unique où il n'y a aucune distinction réelle entre la nature et le suppôt, c'est-à-dire en Dieu Trinité seul, « il n'y a pas d'autre être de la personne en dehors de l'être de la nature¹⁴⁴ ». Si la Personne divine n'était pas identique à sa nature, alors il faudrait distinguer entre un triple *esse* personnel et l'*esse* de la nature commune aux trois Hypostases. Cette supposition est évidemment absurde au regard de la simplicité divine, mais elle permet une fois de plus à Thomas d'Aquin d'explicitier l'ordre du rapport de l'être à la personne et à la nature¹⁴⁵. En revanche, dans le cas d'un unique suppôt en deux natures, que peut-on dire de son être ? Dans le *De unione*, Thomas d'Aquin en vient à poser l'être de la nature humaine du Christ, être distinct de l'être de sa nature divine, mais sans faire nombre avec lui, c'est-à-dire, en lui étant secondaire, subordonné, fixé. Sans plus de précisions, l'Aquinat maintient l'unité du suppôt, son unité d'être, tout en reconnaissant que sa nature humaine, substantielle, est cause formelle d'*esse*, certes pas accidentel.

Dans la *Somme de théologie*, l'analyse se concentre surtout sur l'être de la Personne *secundum se*. En reprenant les analogies du sujet et de l'accident, ainsi que celle du tout et des parties jusque dans l'exemple de la greffe d'organe, Thomas d'Aquin conclut à l'impossibilité d'une dualité d'"être" personnels dans le Christ. De fait, tandis que le *De unione* visait à

¹⁴⁴ C'est la réponse à la troisième objection : *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, ad 3 : « quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae; et ideo tres personae non habent nisi unum esse: haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae, et aliud esse naturae. »

¹⁴⁵ Cf. A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 143.

déployer le caractère substantiel de la nature humaine, l'effort de la *Somme de théologie* consiste à assurer l'unicité *simpliciter* de l'être personnel¹⁴⁶ : parler de l'être de la Personne, de son être personnel, évite d'avoir à affirmer une dualité d'« être » substantiels du Christ, sans pour autant exclure « un autre être de ce même suppôt¹⁴⁷ ». Bien comprises, les deux réponses de Thomas d'Aquin pourraient alors manifester harmonieusement le mystère de la Personne composée du Christ¹⁴⁸, telle que l'a dogmatisé le deuxième concile de Constantinople : en elle-même ou selon elle-même, la Personne du Christ est une et son être est un. Selon ses aspects de subsistance, l'unique Subsistant en deux natures possède une unité différenciée d'être, chaque nature donnant réellement l'être qui lui est rapporté, dans un rapport de principal à secondaire : en effet, puisque la Personne du Verbe incarné est « substantifiée » purement et simplement par la nature divine, et selon un certain rapport par la nature humaine qui lui donne d'être homme, elle ne saurait regarder à égalité l'un et l'autre être.

Le Christ est donc bien un, non deux, selon l'*esse*. Toutefois, reconnaître un acte d'être à la nature humaine du Christ tout en soutenant qu'il n'introduit absolument aucune dualité dans l'unité de suppôt¹⁴⁹, de subsistance¹⁵⁰, constitue un défi pour l'*intellectus fidei*. Afin de progresser dans notre contemplation du mystère du Sauveur, nous allons considérer que si son unité d'être découle du mode d'union des deux natures, à savoir hypostatique, elle s'achève dans son unité d'opérer. C'est pourquoi la suite de notre étude portera sur l'opération du Christ, en étudiant d'abord le lien entre l'*esse* et l'*operari* du Verbe incarné dans les diverses œuvres du Docteur angélique, puis en exposant son enseignement final sur l'opération du Christ dans la *Tertia Pars*, pour conclure sur son unité différenciée d'être et d'opérer.

¹⁴⁶ Dans l'article 4 de la question disputée *De unione*, Thomas d'Aquin n'emploie pas l'expression *esse personale*, pas plus qu'il n'explicite l'analogie de tout et des parties qu'il a pourtant utilisée dans les articles 2 et 3.

¹⁴⁷ *De unione*, a. 4, resp. : « « [E]st autem et aliud esse huius suppositi. » »

¹⁴⁸ La doctrine christologique de personne composée a été développée par Maxime le Confesseur et fut reçue par Thomas d'Aquin par l'intermédiaire de Jean Damascène. Cf. J.-P. TORRELL, *Le Verbe incarné*, t. III, p. 422-432. Pour une étude de la pensée de Maxime le Confesseur sur la personne composée du Christ, voir J.-M. GARRIGUES, *Le dessein divin*, p. 91-115.

¹⁴⁹ Cf. R. W. NUTT, *De unione*, p. 65.

¹⁵⁰ Cf. Ph.-M. MARGELIDON, *Les christologies*, p. 387-388 : « Que manque-t-il à la nature humaine de Jésus pour être une personne humaine, si on lui reconnaît un *esse* substantiel humain ? (...) L'absence de personnalité humaine constitue une difficulté redoutable spécialement pour ceux qui reconnaissent au Christ un authentique *esse humanae naturae*. »

Chapitre 3 : L'unité d'être du Sauveur à la lumière de son unité d'opérer

Après avoir exposé la doctrine de l'*esse-operari* puis l'enseignement mûr de Thomas d'Aquin sur l'unité d'être du Sauveur, il nous faut à présent traiter celui concernant son unité d'opérer. Étant donné qu'une analyse complète déborderait le cadre de notre propos, nous procéderons en deux étapes. Dans une première partie, nous mettrons en évidence les principaux points d'évolution de la doctrine de l'Aquinate sur l'opération du Christ. Dans une deuxième partie, grâce aux acquis de la *Tertia Pars* concernant l'unité d'opérer du Christ, nous pourrons alors montrer comment l'évolution de la pensée de l'Aquinate sur l'opération du Rédempteur peut mieux rendre compte de son unité d'être.

I. L'évolution de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'opération du Christ

L'enseignement de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Christ s'est approfondi tout au long de son activité de théologien. Or puisqu'en raison du lien entre l'être et l'opérer, une telle évolution ne peut manquer d'avoir une incidence sur son enseignement concernant l'être du Christ, ce qui n'a pas toujours été correctement souligné par les commentateurs de l'Aquinate, nous allons analyser cette évolution dans ses grandes lignes. Complémentaire à la synthèse de la pensée mûre du Docteur angélique sur l'opération du Christ, une telle démarche donne de bien faire ressortir les éléments nécessaires pour justifier notre thèse de l'unité différenciée d'être et d'opérer du Sauveur.

Ainsi, dans une première section, nous mettrons en évidence les principaux points d'évolution de la doctrine de l'Aquinate sur l'opération du Christ. Dans une deuxième section, nous relèverons comment l'Aquinate s'est servi du lien entre l'être et l'opération du Sauveur avant la *Somme de théologie* pour juger de l'unité de l'un ou de l'autre.

1. L'évolution de la doctrine portant sur l'opération du Christ

Dans cette première section, nous analyserons principalement le *Commentaire sur les Sentences*, lequel présente déjà les grands points de la doctrine thomiste malgré certains défauts de précision. Nous examinerons également les lieux parallèles antérieurs à la *Somme de théologie* qui traitent de l'opération du Christ, afin de recueillir les acquis que Thomas d'Aquin ordonnera minutieusement dans sa dernière synthèse.

1. Le *Commentaire sur les Sentences*

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, Thomas d'Aquin reste tributaire du plan adopté par le Lombard tout en faisant preuve d'une remarquable perspicacité à propos de l'opération du Christ. En effet, l'opération du Christ ne fait pas l'objet d'une question à part, mais est intégrée au sein d'une réflexion plus large portant sur le mérite du Christ¹. Or, pour pouvoir justifier que le Christ a mérité pour lui et pour nous, « trois choses sont nécessaires : un agent qui mérite, une action par laquelle il mérite et la récompense qu'il mérite². » En outre, pour que l'action soit digne de mérite, il faut que l'agent soit maître de son action³, ce qui, pour un être rationnel, revient à dire qu'il agisse librement (par une volonté libre). La distinction 17 a permis d'affirmer la dualité des volontés du Christ⁴. Avant de pouvoir affirmer le mérite du Christ en tant qu'homme, il reste donc à poser une action propre de son humanité, ce qui explique la place et le titre du premier article de la distinction 18 du commentaire du troisième Livre : *utrum in Christo sit aliqua operatio praeter divinam*⁵.

Les cinq objections méritent notre attention, car elles se retrouveront tout au long de l'œuvre de Thomas d'Aquin sur ce sujet, avec des accents variés. Tout d'abord, notons les principales autorités patristiques et philosophiques invoquées, à savoir Denys, Jean Damascène et Aristote. La première objection fait valoir l'enseignement de Denys, qui « appelle *théandrique* l'action du Christ, c'est-à-dire divino-humaine (déivirile). Ce qui ne signifie pas diverses actions, mais une. Donc, dans le Christ, il n'y a qu'une seule action de la Divinité et de l'humanité⁶. » La quatrième objection s'appuie sur la doctrine de Jean Damascène qualifiant la nature humaine du Christ d'instrument de la divinité. Or, l'action de l'instrument (en tant qu'instrument) et de l'agent principal est une. « Donc, dans le Christ, il n'y a qu'une seule action selon la Divinité et selon l'humanité⁷. » Enfin, puisque d'après Aristote les actions se rapportent aux suppôts singuliers et qu'il n'y a qu'un seul suppôt dans le Christ, il n'y a qu'une seule action⁸.

¹ Cf. *In III Sent.*, d. 18.

² *Ibid.*, a. 2, resp. : « tria necessaria sunt scilicet agens qui meretur, actio per quam meretur et merces quam meretur » (notre traduction).

³ Cf. *ibid.* : « Secundum est ex comparatione agentis ad actionem, ut scilicet sit dominus suae actionis ; alias per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur. Et ideo ea quae agunt per necessitatem naturae vel etiam per violentiam, non merentur. »

⁴ *In III Sent.*, d. 17, a. 1.

⁵ *Ibid.*, d. 18, Pr.

⁶ *Ibid.*, a. 1, arg. 1 : « DIONYSIUS enim (...) actionem Christi vocat *theandricam*, id est deivirilem. Hoc autem non diversas actiones, sed unam significat. Ergo in Christo est tantum una actio Divinitatis et humanitatis » (notre traduction).

⁷ *Ibid.*, arg. 4 : « Ergo una est actio Christi secundum Divinitatem et humanitatem » (notre traduction).

⁸ Cf. *ibid.*, arg. 2.

La cinquième objection précise que « les actions se diversifient d'après leurs termes⁹. » Or, dans le cas d'une purification par exemple, l'œuvre opérée par la Divinité (purifier) et l'humanité (toucher) est une ! Donc l'action est une¹⁰. Quant à la troisième objection qui fait le lien entre l'être et l'agir, nous la gardons pour la section suivante.

Si nous ressaisissons ces objections, nous observons qu'elles portent sur trois niveaux distincts mais inséparables de l'action : sur le sujet de l'action (deuxième objection), sur le terme de l'action (cinquième objection) et sur l'action elle-même (première et quatrième objections). Premièrement, puisque la doctrine christologique a progressivement affermi l'enseignement de l'unicité de suppôt dans le Christ¹¹, et puisque le suppôt est le sujet de l'action, le Christ n'exercerait qu'une seule action ! Deuxièmement, du côté de l'œuvre opérée, terme de l'action, l'action est une. Troisièmement, l'action du Christ en elle-même exige d'être bien analysée : si Denys la qualifie de théandrique, il ne s'agit pas de la comprendre au sens strict comme une action composée, car Dieu n'est en aucune manière cause formelle de ses créatures, y compris dans l'ordre de l'agir. L'apport de Jean Damascène est précieux, car il permet de développer l'affirmation de Denys : c'est au titre d'instrument que la nature humaine du Christ est unie à la divinité. Or, comme le montre l'analogie de l'activité artistique, l'agent principal et l'instrument en acte n'exercent pas deux actions mais une ! Tous ces éléments inclinent à soutenir que l'action du Christ est une.

À ce stade de l'analyse, il nous faut relever le flottement de vocabulaire entre l'action et l'opération. Comme cela a été rappelé dans notre premier chapitre¹², Thomas d'Aquin n'a que progressivement éclairci la notion d'opération, certes liée à celle d'action dont elle est pourtant formellement distincte. Le *Commentaire sur les Sentences* reste donc marqué par une certaine confusion quant à l'emploi de ces deux termes, bien qu'il dénote déjà l'attention que porte l'Aquinate à l'opération¹³. Nous le constatons sans peine dès le début de l'article : alors que la question demandait s'il y avait dans le Christ une certaine opération en plus de la divine, toutes

⁹ *Ibid.*, arg. 5 : « actiones diversificantur penes terminos » (notre traduction).

¹⁰ Cf. *ibid.*, arg. 5 : « Sed in Christo est idem opus operatum Divinitatis et humanitatis ; sicut mundatio leprosi quem Divinitas tactu corporali mundavit (...). Ergo etiam in ipso est tantum una actio. »

¹¹ Thomas d'Aquin l'a montré en *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1.

¹² Cf. *supra*, p. 15.

¹³ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 101, note 7 : « Le rapport entre la fréquence d'usage d'*operatio* et celle d'*actio* dans les différentes œuvres de Thomas est révélateur : de manière générale, *operatio* fait jeu égal ou dépasse légèrement *actio* (avec l'exception de *De pot.* où le rapport est inversé), tandis que pour *I Sent.*, *operatio* apparaît cinq fois plus qu'*actio* (557 occurrences contre 92). Si l'*operatio* est un concept central de *I Sent.*, il convient de noter qu'il n'en va pas de même des trois autres livres. Lors de la rédaction finale, durant les deux années qui suivirent son enseignement de 1252-1254 ou 1253-1255, Thomas n'a manifestement pas jugé bon d'harmoniser le *Scriptum* sur ce point. »

les objections affirment l'unicité d'action ! De fait, dans l'ensemble de l'article, *operatio* apparaît seulement 4 fois, contre 56 occurrences pour *actio*¹⁴ ! Une telle proportion ne peut rester sans incidence sur l'orientation de la réponse car, bien que prise à partir du mouvement —et donc joignant *un* agent à *un* patient—, l'action est l'un des dix genres quidditatifs de l'étant : l'action dépend donc de la nature de l'agent¹⁵. La réponse de l'Aquinate se développera donc dans le sens d'une dualité d'actions comme conséquence de sa dualité de natures.

La réponse commence par réfuter trois opinions : la première selon laquelle l'action du Christ serait unique en raison de son unicité de nature composée (hérésie de disciples d'Eutychès) ; la seconde selon laquelle l'action humaine, en comparaison à l'action divine qui la meut, serait plus proprement une passion qu'une action (ce que réfute Jean Damascène) ; la troisième selon laquelle —l'action dépendant de la nature qui est principe d'action et de la personne qui agit— il faudrait aussi bien nier l'unicité de l'action (car alors le Christ n'aurait qu'une nature) que la pluralité d'actions (car alors le Christ serait deux personnes) ! Raisonnement « absurde », commente Thomas d'Aquin, mais le principe invoqué (*actio dependet a natura quae est principium actionis, et a persona quae agit*), bien que souffrant d'imprécisions, ne l'est point ; nous y reviendrons. Ainsi, puisque le principe de l'action est la nature prise comme forme¹⁶, il faut donc poser deux actions *simpliciter* dans le Christ, à cause de ses deux natures. De même qu'à chaque homme se rapporte une diversité d'actions en raison des diverses puissances de son âme, de même au Christ se rapporte une dualité d'actions en raison de ses deux natures¹⁷.

Les réponses aux objections apportent des développements significatifs à la *responsio*, laquelle, dans sa détermination positive en tout cas, reste brève. En effet, après avoir affirmé la dualité d'actions fondée sur la dualité des natures divine et humaine du Christ, Thomas d'Aquin montre en quoi ces deux actions constituent une unité de quelque façon. Autrement dit, manifestement soucieux d'éviter de ne poser qu'une dualité d'actions *simpliciter*, laquelle pourrait ultimement

¹⁴ Ces chiffres peuvent varier très légèrement selon les manuscrits, mais cela n'affecte pas le rapport entre l'emploi d'*actio* et celui d'*operatio*.

¹⁵ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 140. Cité *supra*, p. 16.

¹⁶ Cf. *In III Sent.*, d. 18., a. 1, resp. : « Causa autem actionis est species, ut dicitur in III Phys. (...) ; quia unumquodque agit ratione formae alicujus quam habet. Et ideo ubi sunt diversae formae, sunt etiam diversae actiones ».

¹⁷ Cf. *ibid.* : « et homo audit et videt per visum et auditum. Et similiter Christus ratione diversarum naturarum habet diversas actiones. » Cette conclusion rejoint le deuxième *sed contra* : « Magis distant divina natura et humana in Christo quam diversae potentiae animae in Christo. Sed diversarum potentialium in Christo sunt diversae actiones. Ergo multo fortius diversarum naturarum sunt diversae actiones. » Toutefois, la comparaison est insuffisante, car il y a lieu de distinguer la pluralité des opérations de la nature humaine du Christ de la pluralité d'opérations du Christ lui-même subsistant en deux natures. On ne sera donc pas surpris de ne plus retrouver cette comparaison dans l'article parallèle de la *Somme de théologie* (cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1).

conduire à diviser le Christ¹⁸, l'Aquinat cherche à rendre compte d'une réelle unité d'action *secundum quid*¹⁹. C'est chose faite dès la réponse à la première objection :

Denys qualifie l'action du Christ de théandrique, non parce qu'elle est purement et simplement une (*una*) action de la Divinité et de l'humanité dans le Christ, mais parce que les actions des deux natures sont unies selon trois [aspects]. Premièrement, quant au même suppôt accomplissant l'action divine et humaine, [suppôt] qui est un. Deuxièmement, quant à l'effet un qui est dit œuvre opérée, ou *apotelesma* selon le Damascène (...), comme la purification du lépreux. Troisièmement, quant à ceci que l'action humaine du même Christ participait de quelque chose de la perfection divine, de même que son intellect intelligait une chose plus éminemment [que l'intellect d'un pur homme], de par la vertu de l'intellect divin conjoint à lui dans [sa] personne, bien que l'action divine ne fût en rien débilitee par la communion avec [l'action] humaine²⁰.

Nous retrouvons ici l'affirmation de l'unité d'action *secundum quid* selon les deux termes de l'action, à savoir l'agent et l'effet. Une telle considération montre bien, d'une part, l'homogénéité numérique de l'action comme mouvement. D'autre part, et plus profondément, elle montre aussi que l'armature métaphysique du *Commentaire sur les Sentences* n'a pas atteint sa pleine maturité : c'est bien l'action qui est étudiée, et non l'opération. Thomas d'Aquin ne parle jamais de l'opérant mais de l'agissant (*agens*), bien qu'avec Jean Damascène il parle de l'œuvre opérée (*opus operatum*)²¹. Ainsi, étant donné que l'action se prédique du sujet-agent à cause du patient, toute analyse du nombre de l'action doit s'enrichir, en plus de l'analyse du nombre des principes de l'action (les natures-formes du Christ), de celle du nombre de l'agent (le suppôt agissant, le Christ) et de celui du patient (dont la passion est l'œuvre opérée). Enfin,

¹⁸ De ce point de vue, le rapprochement opéré en *In III Sent.*, d. 10, q. 1, a. 2, q1a 1, ad 3 n'est pas pleinement satisfaisant : « ex hoc quod Christus operatus est secundum quod homo et secundum quod Deus, sequitur quod in Christo sint duae operationes. Ita etiam si Christus esset persona secundum quod homo et secundum quod Deus, sequeretur quod essent in ipso duae personae. » L'objection avait bien souligné le lien entre l'unité de la personne et l'unité de son opération. Cf. *ibid.*, arg. 3 : « Christus, secundum quod homo, aliquid operatus est, sicut quod comedit ; et similiter secundum quod Deus, sicut quod mortuum suscitavit. Nec sequitur quod Christus propter hoc sit duo. »

¹⁹ L'expression est utilisée par Thomas d'Aquin dans la réponse à la quatrième objection. Cf. *In III Sent.*, d. 18, a. 1, ad 4 : « sed dicitur una *secundum quid* ». Les italiques sont de nous.

²⁰ *In III Sent.*, d. 18, a. 1, ad 1 : « actionem Christi dicit DIONYSIUS deivirilem, non quia sit simpliciter una actio Divinitatis et humanitatis in Christo ; sed quia actiones duarum naturarum quantum ad tria uniuntur. Primo quantum ad ipsum suppositum agens actionem divinam et humanam, quod est unum. Secundo quantum ad unum effectum qui dicitur opus operatum, vel *apotelesma* secundum DAMASCENUS, (...) sicut mundatio leprosi. Tertio quantum ad hoc quod humana actio ipsius Christi participabat aliquid de perfectione divina sicut intellectus ejus aliud eminentius intelligebat ex virtute divini intellectus sibi in persona conjuncti ; quamvis divina actio in nullo infirmaretur ex consortio humanae » (notre traduction).

²¹ Pour autant, Thomas d'Aquin distingue bien la fin de l'opérant (*finis operantis*) de la fin de l'œuvre (*finis operis*) dès son *Commentaire sur les Sentences*. Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 419s.

le troisième aspect d'unité mis ici en lumière se révèle particulièrement intéressant. En effet, si l'on saisit sans peine l'unité du sujet et celle de l'effet de l'action, cela n'explique pas comment l'action elle-même puisse être dite « une » d'une certaine manière ! Par analogie avec l'unité des deux intellects du Christ²², l'Aquinate explique que les deux actions humaine et divine du Sauveur peuvent aussi être dites « une » en tant que l'action humaine, associée à l'action divine, participe de la perfection divine. La notion de participation retrouvera son importance par la suite, mais retenons déjà que, pour Thomas d'Aquin, l'unité différenciée des deux actions du Christ se dit selon le champ lexical de la participation, de la communion²³, et qu'il faudra donc mieux préciser l'union des deux natures dans la personne, à l'aide de l'analogie de l'instrument. En effet, puisque les actions du même suppôt « Christ » ont pour principe et cause les natures²⁴, l'unité d'action découle de l'unité des natures dans la Personne du Fils incarné et l'exprime d'une certaine façon. C'est pourquoi l'action du Christ ne peut être dite une en tant qu'elle serait seulement la réunion (*congregatio*) de plusieurs actions causées par des agents ordonnés mais séparés (*quasi unus agens non simpliciter*)²⁵, car cela reviendrait à affirmer l'union accidentelle de la nature humaine à la personne divine du Fils ! En outre, la toute-puissance de la nature

²² En fait, l'analogie présentée ici provient à la fois des enseignements tirés de la distinction 14 sur la science du Christ et de ceux tirés de la distinction 17 sur la volonté du Christ. Rapidement, notons que la distinction 14 énonce le grand principe de ce qui est un ou deux dans le Christ, selon que cela se rapporte à l'hypostase ou aux natures (cf. *In III Sent.*, d. 14, a. 1, q1a 1, resp.). La distinction 17 met en avant le vocabulaire de la participation à partir du rapport entre l'appétit sensible et l'appétit rationnel dans tout être humain (cf. *In III Sent.*, d. 17, a. 1, q1a 2, resp. ; ad 3 ; ad 4). Ajoutons que ce n'est qu'à la distinction 18 qu'une réalité humaine du Christ (ici son action) est explicitement dite participer de sa divinité ! Notons enfin cet argument en sens contraire précurseur de notre réponse, avec le vocabulaire de l'opération : « “Non est substantia sine sua operatione”, ut dicit DAMASCENUS (...) et PHILOSOPHUS (...). Sed in Christo est intellectus creatus, scilicet anima rationalis. Ergo et cognitio creata quae est ejus operatio » (*In III Sent.*, d. 14, a. 1, q1a 1, sed contra 2).

²³ Nous retrouvons le vocabulaire du *consortium* des deux actions en *In III Sent.*, d. 19, a. 1, q1a 1, ad 1 : « ea quae hominis erant, Christus supra hominem faciebat, secundum quod ejus actio habebat virtutem ex divino consortio, ut supra dictum est. » Les italiques sont de nous.

²⁴ C'est la réponse à la deuxième objection qui permet de bien distinguer le principe de l'action de son sujet. Cf. *In III Sent.*, d. 18, a. 1, ad 2 : « quamvis agere sit supposito, tamen forma sive natura est principium vel causa agendi supposito, sicut et aliarum proprietatum in supposito existentium. Unde sicut idem suppositum est subjectum proprietatum diversarum propter diversa principia ejus causantia proprietates illas ; ita idem suppositum habet diversas actiones propter diversas formas sive naturas. » Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 196, note 174 : « L'adage [les actions sont aux suppôts] doit cependant toujours être complété par l'affirmation de la principalité de la forme », l'auteur faisant référence à *In III Sent.*, d. 18, a. 1, ad 2. Au plan christologique, le fondement dogmatique de cette réponse est la communication des idiomes (notons le vocabulaire des *proprietates*), elle-même fondée sur l'union hypostatique des deux natures du Christ. Relevons néanmoins que, dans sa réponse, Thomas d'Aquin ne parle pas de la communion des diverses actions ; il faudra attendre la découverte des *Actes* du concile de Constantinople III pour qu'il développe ce point dans sa réflexion, jusqu'à affirmer l'unité d'opérer dans le Christ ! Cf. *supra*, note 24 p. 36 et *infra*, p. 82s.

²⁵ Cf. *In III Sent.*, d. 18, a. 1, ad 5 : « actionis unitas non solum dependet ex termino, sed etiam ex multis aliis causis. Et ideo non oportet quod si sit idem actum quod sit eadem actio. Contingit autem quod idem actum ex diversis actionibus causatur quadrupliciter. Uno modo, quando unum agens non est sufficiens ad complendum effectum, sed multi simul ; sicut multi simul trahunt navem, quam nullus per se trahere posset ; et tunc omnes illi sunt quasi unus agens non simpliciter, sed congregationis unitate ; et similiter actio eorum non est una simpliciter, sed quasi una congregata ex multis. »

divine exclut que la diversité d'actions dans le Christ ait comme cause l'incapacité de l'agent à atteindre l'effet autrement que par opérations successives²⁶. La réponse à la cinquième objection conclut alors que s'il y a diversité *simpliciter* d'actions dans le Christ en raison de la diversité essentielle des natures qui en sont les principes, l'unité de l'effet produit dans le sujet-patient exige d'aller plus loin, en remontant aux causes mêmes de l'action :

D'une quatrième manière, [il arrive qu'un même acte soit causé par diverses actions] quand les deux actions se rapportent à divers agents *ordonnés*, dont l'un meut l'autre, et l'un est *l'instrument* de l'autre²⁷.

C'est ce dernier point que développe la réponse à la quatrième objection, selon l'idée de la causalité instrumentale que possède Thomas d'Aquin à l'époque du *Commentaire sur les Sentences*. Tout en refusant encore une unité numérique entre l'action de l'agent principal et celle de l'instrument²⁸, l'Aquinate reconnaît une unité relative, en tant que l'instrument agit sous la motion de l'agent principal et dans sa vertu, c'est-à-dire en tant qu'il lui est subordonné²⁹. De cette façon, Thomas d'Aquin pose une certaine vertu dans l'action de l'humanité du Christ qui s'accorde avec celle de sa divinité³⁰, tout en maintenant la distinction des agents et des actions³¹.

²⁶ Cf. *ibid.* : « Alio modo, quando unus agens potest perficere effectum, sed non simul una operatione, sed multis operationibus successivis ; sicut est in generatione habituum acquisitorum. Et tunc ultima actio complens effectum agit in virtute omnium praecedentium dispositionum ad illum effectum. Et his duobus modis non fuerunt in Christo plures actiones ad unum effectum. »

²⁷ *Ibid.* : « Quarto modo, quando duae actiones sunt diversorum agentium *ordinatorum*, quorum scilicet unum movet aliud, et unum est *instrumentum* alterius » (notre traduction). Les italiques sont de nous.

²⁸ Cf. *ibid.*, ad 4 : « non potest esse eadem actio numero per essentiam principalis agentis et instrumenti, quia idem accidens non est in diversis subjectis ; sed dicitur una secundum quid, inquantum scilicet instrumentum non agit nisi motum principali agente, et agit in virtute principalis agentis. Et hoc modo in ipsa actione humanitatis Christi est aliqua virtus, inquantum ipsa humanitas est instrumentum Divinitatis. » L'effort spéculatif de Thomas d'Aquin consistera à préciser la qualité de cet instrument unique qu'est la nature humaine du Christ.

²⁹ Le refus de l'unité numérique dans le *Commentaire sur les Sentences* s'explique par le fait que, à ce stade de sa réflexion, Thomas d'Aquin juge que seul Dieu est cause efficiente de la grâce, bien que l'humanité du Christ en soit cause morale. Dans cette perspective, les *acta et passa* du Christ n'ont donc qu'une valeur satisfaisante et méritoire. Cf. T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, trad. P. Secrétan, "Studia Friburgensia 94", Academic Press Fribourg – Editions Saint-Paul, Fribourg, 2003, p. 115-121.

³⁰ Cf. T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ*, p. 116 : « À l'objection qui cherche à fonder sur les paroles de Jean Damascène (...) l'unicité des activités des deux natures dans le Christ, Thomas répond, même s'il refuse encore à l'activité humaine du Christ une unité numérique avec l'activité divine, que s'y rencontre une force interne unique, pour autant qu'elle agisse comme un instrument de la divinité. » Comme on peut le constater, les remarques pertinentes de T. Tschipke souffrent, au moins dans leur traduction française que nous avons consultée, d'un vocabulaire imprécis : l'opération ne se confond pas avec l'activité (cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 142s).

³¹ Cf. T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ*, p. 131 : « [T]homas observe une distinction essentielle entre l'agent principal et l'instrument, puis une différence de leurs activités selon le nombre. Il voit là deux activités de deux agents différents. À quoi s'ajoute la distinction entre la cause principale et instrumentale quant aux effets. »

En conclusion, l'enseignement de Thomas d'Aquin dans le *Commentaire sur les Sentences* nous révèle les principaux points qui seront repris et remaniés dans les œuvres postérieures, jusqu'à la synthèse mûre de la *Somme de théologie* : le rapport complexe de l'action avec le suppôt personnel et la nature, la dualité des opérations du Christ tout en reconnaissant une certaine unité *secundum quid*, l'explicitation de cette unité relative grâce aussi bien au donné patristique (l'action théandrique de Denys et la nature humaine comme instrument de la divinité selon Jean Damascène) qu'à l'analyse de l'action (selon l'agent, l'œuvre opérée et l'action elle-même). Au plan spéculatif, une certaine confusion entre l'action et l'opération demeure ; la causalité instrumentale de la nature humaine du Christ n'est pas encore bien établie, mais le vocabulaire de la communion et de la participation est déjà présent. N'oublions pas non plus que la perspective de Thomas d'Aquin consiste à rendre compte du salut opéré par le Christ, qui a mérité pour lui et pour nous ; aussi l'approfondissement de la causalité propre du bien, par attrait sur l'appétit, aura-t-il pour conséquence de mieux faire ressortir la question de l'unité de l'opération du Sauveur de la question de son mérite³².

Dans les paragraphes suivants, nous allons surtout souligner les éléments nouveaux que Thomas d'Aquin utilise dans son analyse de l'opération du Christ. Nous nous limiterons à en présenter les principaux aspects selon les différents lieux parallèles. Après avoir relevé dans notre deuxième section comment le lien entre l'*esse* et l'*operari* du Christ est abordé dans les œuvres de l'Aquinate, nous disposerons alors des éléments suffisants pour comprendre en quoi l'évolution de la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Christ nous permet de mieux approfondir son enseignement relatif à son unité d'être.

2. La question disputée *De veritate*

Rédigée entre 1256 et 1259³³, la vingtième question du *De veritate* demande dès l'article 1 s'il faut poser dans le Christ une science créée. La deuxième objection fait valoir que, puisque

³² Dans le *Commentaire sur les Sentences*, la question de l'action (ou de l'opération) du Christ est incluse dans la distinction sur son mérite, tandis que dans la *Somme de théologie*, nous assistons à la perspective inverse : les articles sur le mérite du Christ trouvent place dans la question sur son unité d'opérer (cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19). Pour comprendre cette inversion, il faut en relever la raison donnée dès le premier article de la *Tertia Pars* à propos des motifs de convenance de l'Incarnation : « Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet (...). Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne: sicut dicit Augustinus, XIII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari » (*Sum. theol.*, III^a, q. 1, a. 1, resp.). C'est donc l'attrait du Souverain Bien qu'est Dieu (*ipsa natura Dei est bonitas*), atteint dans l'opération, qui rend compte du retour à Dieu de tout ce qui existe, aussi bien dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce. Cf. le jugement pénétrant de M.-D. PHILIPPE, *Quelques remarques*, p. 501 : « La bonté qui est Dieu explique à la fois l'attraction unique exercée par Dieu sur tout ce qui existe et sa capacité à se communiquer – saint Thomas le montre très spécialement au début de son traité du Christ Sauveur. »

³³ Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 94-98.

« [l']opération n'est pas attribuée à la nature, mais à l'hypostase³⁴ », la science increée du Christ lui suffit pour comprendre. La réponse à l'objection fait observer que le principe de l'opération est la nature, non le sujet opérant, et qu'à deux natures doivent correspondre deux opérations. Cette conclusion permet de bien faire ressortir la perfection de la nature humaine du Christ³⁵, vrai Dieu et vrai homme. Elle s'appuie sur la distinction entre sujet et principe de l'opération, mais alors qu'elle rappelle le lien complexe entre les trois³⁶, elle n'offre aucun développement dans la ligne de l'unité de l'opérant. Ce manque s'explique par le fait qu'à cette époque, pour Thomas d'Aquin, seul le principe de l'opération lui donne son espèce³⁷. Juger du nombre d'opérations spécifiques d'un opérant se prend donc du nombre de ses natures-formes. Remarquons enfin que si elle emploie sans confusion le vocabulaire de l'opération, la réponse à cette objection ne fait pas valoir les explications du *Commentaire sur les Sentences*, dans lequel Thomas d'Aquin affirmait l'unité d'action relative du Christ par participation de l'humaine à la divine, affirmation appuyée par la similitude avec son unité différenciée d'intellection³⁸.

3. L'Abrégé de théologie

Rédigée entre 1261 et 1265³⁹, la première partie de l'*Abrégé de théologie* aborde la question de l'opération du Christ au chapitre 212, à propos de ce qui est un ou multiple dans le Christ. Matériellement, la réflexion de Thomas d'Aquin sur le nombre d'opérations spécifiques du Christ se situe immédiatement après celle sur son unité d'*esse*, mais sans réelle influence entre les deux. C'est pourquoi nous traitons l'enseignement de l'*Abrégé de théologie* dans cette section et non dans la suivante. De manière remarquable, l'Aquinat, tout en dénonçant l'erreur de ceux qui ont posé une seule opération dans le Christ⁴⁰, développe le rapport entre l'opération humaine et l'opération divine selon l'instrumentalité :

³⁴ *De veritate*, q. 20, a. 1, arg. 2 : « operatio non attribuitur naturae, sed hypostasi ».

³⁵ Cf. *ibid.*, ad 2 : « Et sic non solum est in eo scientia increata quae sufficit ad operationem naturae increatae, sed etiam scientia creata, quae exigitur ad perfectam operationem naturae creatae. » Les italiques sont de nous.

³⁶ *Ibid.* : « quamvis operatio attribuitur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio ».

³⁷ *Ibid.* : « [O]peratio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis ». L'évolution est présente dans le *De unione* (cf. *De unione*, a. 5, resp.) et nette dans la *Somme de théologie* : « Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino » (*Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 3, resp.). Les italiques sont de nous.

³⁸ Cf. *supra*, p.67s.

³⁹ Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 164-165.

⁴⁰ Cf. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212 : « Quia uero operationes suppositorum sunt, uisum fuit aliquibus quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non est nisi una operatio. Sed non recte considerauerunt : nam in unoquoque indiuiduo inueniuntur plures operationes si sunt plura operationum principia ».

Dans le Christ, cependant, l'opération de l'humanité participe quelque chose de la vertu de l'opération divine. En effet, de toutes [les réalités] qui s'accordent dans un même (*unum*) suppôt, ce qui est le plus principal est servi instrumentalement par le reste (...) ⁴¹.

Thomas d'Aquin n'affirme pas l'unité d'opération du Christ ⁴². Néanmoins, puisqu'il montre, à partir de l'unité du suppôt, comment les deux opérations sont ordonnées grâce à l'analogie de l'instrumentalité, nous pouvons dire qu'il amorce un certain retour à l'unité d'opérer. La conséquence qu'en tire Thomas d'Aquin est immense : « Et par ce mode, toutes ses actions et passions humaines [du Christ] ont été salvifiques par la vertu divine ⁴³ ». L'intuition du *Commentaire sur les Sentences* à propos de l'unité relative des actions du Christ selon la participation et la causalité instrumentale trouve donc une répercussion sotériologique de première importance, sans toutefois aller jusqu'à reconnaître l'unité d'opérer fondée sur l'unité d'être du Subsistant.

4. La Somme contre les Gentils

Contemporaine de la première partie de l'*Abrégé de théologie* ⁴⁴, la *Somme contre les Gentils* ne traite pas à part l'opération du Christ, mais l'intègre dans une réflexion sur sa volonté. Ce point est déjà très significatif : de la même manière que dans le *De veritate*, l'opération n'est pas étudiée pour elle-même, dans son ordre propre d'acte parfait du parfait, ni en lien direct avec l'esse du Christ, mais par rapport à une puissance (la volonté) ou à un habitus (la science) de l'âme du Christ. Or, étant donné que Thomas d'Aquin poursuit un effort constant pour défendre la dualité des volontés du Christ ⁴⁵, lier l'opération à la volonté humaine du Christ aboutira nécessairement à affirmer la dualité *simpliciter* d'opérations, au risque de peiner à montrer l'unité d'opérer du Sauveur. Les formulations de l'Aquinate trahissent cette difficulté :

⁴¹ *Ibid.* : « Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de uirtute operationis diuine. Omnium enim eorum que conueniunt in unum suppositum, ei quod principalius est instrumentaliter cetera deseruiunt » (notre traduction).

⁴² Cf. *ibid.* : « Natura autem comparatur ad operationem ut operationis principium ; non igitur est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed due propter duas naturas, sicut e conuerso in sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. » Le lien complexe entre suppôt, principe et opération est esquissé, sans être encore honoré dans tous ses aspects. Le *nexus mysteriorum* avec la Trinité est repris en *De unione*, a. 5, sed contra 3, et aussi, mais cette fois-ci quant à l'esse, en *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2, arg. 3 et ad 3.

⁴³ *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212 : « Et per hunc modum omnes eius actiones et passionis humane uirtute diuinitatis salutare fuerunt » (notre traduction). Cf. *ScG*, lib. IV, cap. 36, n° 3748 : « et ex hoc contingit quod quaelibet eius actio vel passio fuit salubris. » Le vocabulaire du « mode » renvoie au τρόπος des Pères grecs. Voir par exemple : *Sum. theol.*, III^a, q. 18, a. 1, ad 4 sur le mode déterminé du vouloir humain du Christ.

⁴⁴ Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 140-144.

⁴⁵ Grâce à la découverte des sources conciliaires de Constantinople III condamnant le monoénergisme et le monothélisme, ce qui n'était désigné que comme une considération erronée dans l'*Abrégé de théologie* (*Comp. theol.*, Pars I, cap. 212), une position fautive ou une erreur dans la *Somme contre les Gentils* (*ScG*, lib. IV, cap. 36), est rejeté comme hérétique dans le *De unione Verbi incarnati* (*De unione*, a. 5, resp.) et dans la *Somme de théologie* (*Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, resp.).

« les opérations ne se multiplient pas seulement selon les divers sujets opérants, mais aussi selon les divers principes par lesquels l'unique et même sujet opère, et desquels les opérations tirent aussi leur espèce⁴⁶ » ; « Il y a donc dualité de volontés et d'opérations des natures divine et humaine, *bien que le Christ lui-même soit un en deux natures*⁴⁷. » De même, puisque le mérite du Christ repose sur sa volonté humaine, Thomas d'Aquin montre, à l'aide de l'Écriture Sainte, que Jésus a eu « une certaine volonté propre, en plus de la volonté du Père » et qu'« il en est de même aussi pour les opérations⁴⁸. » Or, dans notre deuxième chapitre, nous avons vu qu'il ne peut y avoir d'*esse* de la nature humaine qui lui soit propre et « en plus » de l'*esse* divin. Poser une opération du Christ propre à sa nature humaine et distincte de son opération divine est évidemment correct, mais cette seule perspective risque de faire manquer la similitude entre l'*esse* et l'*operari* du Sauveur.

Pourtant, deux avancées sont réalisées dans ce texte. La première réside en ce que Thomas d'Aquin distingue deux types de principes d'opérations, à savoir la nature prise comme forme et les puissances de l'âme humaine du Christ, au premier chef la volonté. La question disputée *De unione Verbi incarnati* reprendra cette distinction « principe éloigné / principe prochain d'opérations », en montrant que toutes les opérations humaines de Jésus se ramènent à un seul principe prochain connaturel, sa volonté humaine⁴⁹. Plus tard, la *Somme de théologie* ordonnera cette réflexion en deux articles distincts, levant enfin toute ambiguïté. En effet, une telle distinction permet d'apprécier plus finement l'unité d'opération du Christ, sans interférence malheureuse : d'une part, en considérant l'unité d'opérer du suppôt selon ses deux natures ; d'autre part, en considérant, au sein de la nature humaine, l'unité d'opération humaine sous le principe prochain premier qu'est la volonté⁵⁰.

La deuxième avancée consiste à affirmer l'unité d'opération, en essayant de préciser la nature de cette unité. C'est la première fois depuis le *Commentaire sur les Sentences* qu'une telle affirmation est clairement posée. Thomas d'Aquin rejette une unité pure et simple qui reviendrait à l'hérésie monophysite, et la comprend plutôt comme une unité d'ordre. Non

⁴⁶ *ScG*, lib. IV, cap. 36, n° 3745 : « operationes non multiplicantur solum secundum diversa subiecta operantia, sed etiam secundum diversa principia quibus unum et idem subiectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt » (notre traduction).

⁴⁷ *Ibid.* : « Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et humanae naturae in Christo, *licet ipse Christus sit in utraque natura unus* » (notre traduction). Les italiques sont de nous.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 3746 : « quaedam voluntas propria eius, praeter voluntatem Patris » ; *ibid.*, n° 3747 : « Idem autem et de operationibus patet. »

⁴⁹ *De unione*, a. 5, resp. En conséquence, Thomas d'Aquin conclut que « una actio unius hominis », mais sans aller jusqu'à l'unité numérique de l'opération du Subsistant.

⁵⁰ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, resp. ; *ibid.*, a. 2, resp.

dénuée de valeur⁵¹, l'unité d'ordre reste insuffisante au regard du mystère de l'union hypostatique⁵², ce qu'avait bien perçu la thèse du *Commentaire sur les Sentences*⁵³. Il faudra attendre la découverte des *Actes* conciliaires pour que Thomas d'Aquin puisse mieux situer ce type d'union des opérations entre l'unité d'ordre et l'unité *simpliciter*. Néanmoins, le vocabulaire de la subordination et celui du rapport « principal / secondaire » dans le cadre de l'action fait son apparition⁵⁴, vocabulaire repris pour l'unité d'*esse* du Christ dans le *De unione*. En outre, même si la doctrine de l'instrumentalité de la nature humaine n'est pas expressément utilisée dans ce chapitre de la *Somme contre les Gentils*, elle y est magistralement exposée dans un chapitre voisin⁵⁵ et permet de retrouver la thèse, déjà signalée, du caractère salvifique de tout l'agir de Jésus-Christ.

5. La question disputée *De unione Verbi incarnati*

L'article 5 du *De unione Verbi incarnati* pose enfin la question de l'opération du Christ pour elle-même, bien qu'elle la lie avec la question des puissances humaines du Christ. Par conséquent, si le principe de solution énoncé demeure pertinent⁵⁶, la réponse reste timide : elle ne se déploie vraiment que selon le point de vue du principe d'opération⁵⁷. En revanche, les objections soulignent très fortement le lien entre l'unité de suppôt et l'unité d'opération⁵⁸, citant deux fois l'axiome tiré de la *Métaphysique* d'Aristote⁵⁹. Leur vocabulaire est remarquable,

⁵¹ Ce point est particulièrement net au regard de la capitalité du Christ sur les anges. Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 8, a. 4, resp. : « Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. » Nous avons là un cas remarquable de communauté non de nature mais d'opération, qui témoigne de l'évolution de Thomas d'Aquin quant à la causalité du bien-fin atteint dans l'opération (et quant au gouvernement divin). Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 405, note 30. Pour l'unité d'ordre selon la fin, voir aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 47, a. 3, ad 1.

⁵² Que l'unité d'ordre soit la plus minime, Thomas d'Aquin l'a déjà signalé à propos du composé humain. Cf. *ScG*, lib. II, cap. 58, n° 1346 : « Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum. »

⁵³ Cf. *supra*, p. 68.

⁵⁴ Cf. *ScG*, lib. IV, cap. 36, n° 3748 : « Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino *sub* voluntate divina *ordinatam fuisse*, (...) sicut actio *secundarii agentis* consequitur efficaciam quandam ex *principali agente* (...). Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi *sub* divina *ordinari* infallibili ordine ». Les italiques sont de nous. Thomas d'Aquin parle ici de ce qu'ont bien vu les monothélites et monoénergistes.

⁵⁵ Cf. T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ*, p. 124-126, qui relève l'expression significative « Humana etiam operatio Christi quandam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequabatur » (très proche de celles du *Commentaire sur les Sentences* et de l'*Abrégé de théologie*) et renvoie à *ScG*, lib. IV, cap. 41 pour la doctrine de la nature humaine du Christ comme instrument de sa divinité.

⁵⁶ Cf. *De unione*, a. 5, resp. : « Dicendum, quod unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. – Uno modo, ex parte subiecti agentis: et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum. (...) – Alio modo potest considerari unitas vel pluralitas actionis ex parte principii, quo agens operatur: et ex hoc actio dicitur esse una vel plures secundum speciem ».

⁵⁷ *Ibid.* : « Et ideo licet in uno homine secundum diversas potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes, tamen, – quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis – dicitur esse una actio unius hominis. »

⁵⁸ Cf. *ibid.*, arg. 5 ; arg. 6 ; arg. 7 ; arg. 8 ; arg. 9 ; arg. 11 ; arg. 13 ; arg. 14.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, arg. 5 ; arg. 8. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, t. 1, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991, p. 3, 981 a 16-17 : « toute pratique et toute production porte sur l'individuel ».

avec notamment le champ lexical du concours, de la conjonction et de la communication⁶⁰ ; il présente également une allusion intéressante à la formule de Chalcédoine⁶¹. La douzième objection oblige aussi Thomas d'Aquin à affiner la description de la causalité instrumentale, en amorçant sa réflexion sur la distinction « *inquantum est instrumentum / prout est res quaedam* » et sur l'influx causal⁶².

Grâce aux sources conciliaires, l'union des opérations humaine et divine du Christ est exprimée en termes de communion sans confusion⁶³. Jusqu'à la *Somme de théologie*, cette conclusion demeure unique. Au plan de la méthode théologique, elle montre l'importance de la réception conciliaire et patristique. Au plan dogmatique, elle suggère déjà le lien entre l'unité d'*esse* et d'opérer comme conséquence de l'union des deux natures dans l'unité de la Personne, car c'est le vocabulaire même de Chalcédoine qui a été repris par les Pères conciliaires à Constantinople III pour qualifier l'union des opérations du Christ⁶⁴. Bien sûr, l'enseignement du sixième concile œcuménique incite Thomas d'Aquin à énoncer de nécessité de foi deux opérations distinctes, en raison de la dualité des natures⁶⁵. Toutefois, l'unité d'opération du suppôt est clairement soulignée⁶⁶, en raison de l'unité de la Personne⁶⁷, et non seulement en

⁶⁰ Cf. *ibid.*, arg. 2 : « Sed divinitas et humanitas in Christo concurrunt ad eandem operationem » ; arg. 7 : « Sed Christi est una persona, in qua coniuncta est humanitas divinitati. Ergo in Christo una tantum est operatio » ; arg. 9 : « Ergo pari ratione est ibi communicatio operationum. »

⁶¹ Cf. *ibid.*, arg. 4 : « Principalis agentis et organi est una et eadem actio ». Les italiques sont de nous.

⁶² En continuité avec la *Somme contre les Gentils* (ScG, lib. IV, cap. 41, n° 3798 : « Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam »), notre question disputée confirme la qualification technique de la nature humaine du Christ comme instrument animé conjoint de la divinité (cf. *De unione*, a. 5, ad 1 et ad 4), ce qui est également le cas dans la *Somme de théologie* (cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 7, a. 1, ad 3). Concernant la distinction « *inquantum est instrumentum / prout est res quaedam* », voir *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 2 : « Sic igitur actio instrumenti inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis: potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. ». Néanmoins, dans notre article, Thomas d'Aquin ne dit pas que l'instrument participe de la vertu de l'agent principal.

⁶³ Cf. *De unione*, a. 5, ad 2 : « divinitas et humanitas Christi concurrebant ad eandem operationem inconfuse: quia utraque natura, ut in epistola Leonis Papae dicitur, agebat, quod est sibi proprium, cum communione naturae alterius ».

⁶⁴ Cf. G. ALBERIGO et al. (éd.), *Les conciles œcuméniques*, p. 198-199 : « ... reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον ; in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum) » ; p. 288-289 : « Nous glorifions deux [opérations] naturelles, sans division, sans changement, sans partage, sans confusion, en notre Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu (Δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ Θεῷ ἡμῶν δοξάζομεν ; Duae vero naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem domino nostro Iesu Christo vero Deo nostro asserimus) ».

⁶⁵ Cf. *De unione*, a. 5, resp. : « Sic igitur, etsi humana natura in Christo moveatur a divina, quae tamen sunt duae naturae distinctae, necesse est etiam, quod sint duae actiones. » Cf. aussi *ibid.*, ad 14.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, ad 9 : « in Christo est communicatio idiomatum (...) quia proprietates utriusque naturae dicuntur de eodem supposito. Et eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum, cui attribuitur eadem operatio, divina et humana. »

⁶⁷ La différence entre l'unité dans la personne et l'unité dans la nature est claire. Cf. *ibid.*, ad 7 ; ad 11.

raison de l'unité de l'œuvre opérée⁶⁸. Il reviendra à la *Somme de théologie* de récapituler en les ordonnant tous les enseignements soulevés dans les œuvres antérieures, avec un retour sur la question de l'unité d'être du Christ.

2. Le lien entre l'être et l'opération du Christ avant la *Somme de théologie*

Le rapport entre l'être du Christ et son opération pour juger de l'unité de l'un ou de l'autre demeure finalement rare dans l'œuvre de l'Aquinate jusqu'à la *Somme de théologie*. On le trouve dans le *Commentaire sur les Sentences* à propos de l'opération du Christ (*In III Sent.*, d. 18, a. 1, arg. 3) et dans le *Quodlibet IX* à propos de son *esse* (q. 2, a. 2, arg. 2), ainsi que, par réduction⁶⁹, dans la question disputée *De unione Verbi incarnati* (a. 1, arg. 16). Le tableau suivant offre une vue d'ensemble :

	<i>In III Sent.</i> , d. 18, a. 1	<i>Quodlibet IX</i> , q. 2, a. 2	<i>De unione</i> , a. 1
Objection	Praeterea. Cujus est esse, ejus est agere. Sed in Christo propter unitatem hypostasis est tantum unum esse. Ergo et tantum una actio.	Praeterea, sicut esse est suppositi, ita et operatio ; set unitas suppositi non facit quin in Christo sint plures operationes ; ergo nec faciet quod in Christo sit tantum unum esse.	Praeterea. Actio attribuitur supposito vel personae: quia actiones singularium sunt secundum Philosophum. Sed in Christo sunt duae actiones, ut Damascenus probat in III° Libro. Ergo sunt ibi duae personae. Non ergo facta est unio in persona.
Réponse à l'objection	Ad tertium dicendum quod unitas rei consequitur esse suum. Unde eodem modo praedicatur de re ens et unum quod convertitur cum ente. Non autem ex actione sua habet res unitatem. Et ideo non potest esse quod sit suppositum unum, et esse ejus non sit unum. Potest autem esse quod sit	Ad secundum dicendum quod operatio suppositi non est de integritate unitatis eius, set consequitur eius unitatem, unde unius suppositi inuenimus multas operationes secundum diuersa operationum principia que supposito insunt, sicut homo aliud operatur lingua et manu ; set esse est id in quo fundatur unitas suppositi, unde esse multiplex prejudicat unitati.	AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod actio est suppositi secundum aliquam naturam vel formam. Et ideo non solum diversificantur actiones secundum diversitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturae vel formae: sicut etiam in uno et eodem homine alia actio est videre

⁶⁸ Tous les commentateurs, même parmi les bons connaisseurs, n'en ont pas pris toute la mesure. Voir par exemple M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 215, note 55 : « “La même opération” au sens de l'œuvre opérée ».

⁶⁹ Nous disons « par réduction » au sens où la dualité d'opérations n'est pas directement invoquée par l'objectant pour réfuter l'unité d'être (a. 4), mais pour réfuter l'union des deux natures dans la Personne (a. 1).

	<i>In III Sent.</i> , d. 18, a. 1	<i>Quodlibet IX</i> , q. 2, a. 2	<i>De unione</i> , a. 1
	suppositum unum et actio ejus non [sit] una.		et alia audire propter diversas potentias. Unde in Christo propter duas naturas sunt duae actiones, licet sit una persona vel hypostasis.

1. Le *Commentaire sur les Sentences*

L'objection consiste à lier intimement l'agir à l'être : « à qui appartient d'être, à lui appartient d'agir (*cujus est esse, ejus est agere*). » L'unité d'être purement et simplement étant la conséquence de l'unité pure et simple de l'hypostase, il s'ensuit, d'après cet argument, qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule action. Du point de vue de la réalité du mystère du Christ, l'objection reste tout à fait pertinente : c'est bien dans cet ordre de « personne-*esse*-action » qu'il convient d'étudier la question de l'unité ou de la dualité dans le Christ. Toutefois, la réponse à l'objection distingue deux niveaux au sein de cet ordre. L'un et l'étant étant convertibles, ce qui a d'être purement et simplement est un purement et simplement. Aucun assouplissement n'est envisageable : *non potest esse quod sit suppositum unum, et esse ejus non sit unum*. En revanche, l'action, être accidentel, n'est pas un élément constitutif de l'unité *simpliciter* de l'étant, contrairement à l'*esse substantiale* donné par la forme substantielle. Dès lors, rien n'empêche qu'un unique suppôt soit le sujet d'une diversité d'actions.

Au-delà d'une certaine confusion entre l'action et l'opération, la réponse à l'objection est faible, car elle ne va pas plus loin que le simple constat de la pluralité d'actions d'un même étant créé⁷⁰. Ne profitant pas des autres réponses aux objections, lesquelles ont manifesté l'unité relative de l'action du Christ, elle n'interroge pas le rapport d'unité entre l'action et le suppôt, ce qui aurait pu entraîner un rejaillissement fécond sur la question de l'unité d'être du Christ dès le *Commentaire sur les Sentences*.

⁷⁰ Bien sûr, l'ordre de l'acte, et donc de l'*esse-operari*, permet de l'explicitier. Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 248 : « Remarquons à ce sujet que l'identité de ce par quoi on est avec ce par quoi on opère ne doit pas être confondue avec l'unité ou la diversité d'opérations dans un sujet. Une chose peut avoir plusieurs opérations si on considère les différents objets auxquels la forme substantielle se porte par ses *virtutes*, mais ces multiples opérations ne sont qu'une si on les considère par rapport à l'*esse* qui les fonde. L'ordre de l'acte et de l'opération est un dans chaque subsistant en raison de ce qu'il est sujet de l'*esse*, quand bien même du fait de sa forme et des puissances qui en dérivent, ce subsistant est principe d'opération de plusieurs manières. »

2. Le *Quodlibet IX*

Avec la deuxième objection présentée dans l'article 2 de la question 2 du *Quodlibet IX*, nous assistons à un renversement par rapport au *Commentaire sur les Sentences*. En effet, c'est ici la dualité d'opérations qui est invoquée par l'objectant pour refuser qu'il y ait un seul et unique acte d'être dans le Christ. Un tel raisonnement n'est pas indu, car, comme nous l'avons vu, l'opération d'un étant renseigne sur son être⁷¹. Relevons tout de suite deux aspects importants : le vocabulaire de l'opération, et la structure à trois termes de l'étant exprimée par un parallélisme : *sicut esse est suppositi, ita et operatio*.

La réponse à l'objection se concentre sur l'unité du suppôt subsistant, à l'aide d'un vocabulaire nouveau, celui de l'intégrité⁷². Ce qui garantit l'unité de la réalité subsistante, c'est l'*esse* substantiel. L'opération étant accidentelle, elle n'apporte qu'un *esse* accidentel. L'opération n'entre donc pas dans l'intégrité de l'unité du suppôt, mais elle découle de son unité : *operatio suppositi non est de integritate unitatis ejus, sed consequitur eius unitatem*. Une pluralité d'opérations ne ruine donc pas l'unité du suppôt, comme nous le constatons (*inuenimus*). Thomas d'Aquin précise alors qu'une telle pluralité s'explique par la diversité des principes d'opérations : l'opération (accidentelle) est donc rapportée au suppôt (substantiel) par l'intermédiaire de son principe, à savoir la puissance opérative.

À l'image du corps de l'article, la réponse à la deuxième objection demeure dans une vision très « statique »⁷³, centrée sur la subsistence de ce qui est par soi⁷⁴. De fait, l'objectif de cette réponse consiste surtout à rappeler l'unité *simpliciter* du suppôt subsistant. De ce point de vue, Thomas d'Aquin réfute la thèse de l'union accidentelle de la nature humaine du Christ dans une

⁷¹ Cf. *supra*, p. 19. Il s'agit ici de l'ordre de la connaissance, tandis que le *Commentaire sur les Sentences* exposait l'ordre de la réalité. La *Somme de théologie* maintiendra l'exposé selon l'ordre de la réalité ; aussi l'objection présentée dans le *Quodlibet IX* aura-t-elle disparu !

⁷² Cf. A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 71 : « L'intégrité dont il s'agit est évidemment l'intégrité substantielle, tout ce qui contribue à constituer la substance complète d'un être; le mot qui se présente ici le plus naturellement est celui de "zone substantielle". » L'expression « *suppositum integrum* » est présente dans *Comp. theol.*, Pars I, cap. 212 (au chapitre 211, on trouve l'expression : « *persona, ypostasis et suppositum integrum quoddam designant* »).

⁷³ Observons que ni l'ordre entre le suppôt et son opération (*operatio consequitur suppositi unitatem*) ni la diversité des opérations ne sont justifiés selon la cause finale. Or qui dit ordre dit principe (cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 42, a. 3, resp. : « *Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium* »), et l'ordre se prend aussi selon la fin (cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 5, resp. : « *Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem* »).

⁷⁴ Point pivot de la question de l'unité d'être du Christ, la subsistence du Verbe incarné a été approfondie aussi bien dans le *De unione* que dans la *Somme de théologie*, ainsi que nous l'avons détaillé dans le chapitre précédent. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer la question de la Personne composée (*Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 4) ou l'affirmation de la dualité relative du Christ (*De unione*, a. 3, resp.) avec des expressions du *Quodlibet* telles que : « *[Christus] habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis* » (*Quodlibet IX*, q. 2, a. 2, resp.).

formule remarquable⁷⁵, mais il n'exploite pas encore suffisamment la dimension personnelle de l'union. De plus, le caractère accidentel de l'opération l'empêche de mieux mettre en avant l'unité de l'ordre du suppôt et de l'*esse-operari*⁷⁶. C'est pourquoi, si le vocabulaire de l'opération est bien présent, l'explicitation de la notion n'est pas encore mûre dans cette question quodlibétique⁷⁷.

3. Le *De unione Verbi incarnati*

Dans la question disputée portant sur l'union du Verbe incarné, la dualité d'actions du Christ est utilisée pour contredire que l'union des deux natures ait été réalisée dans la Personne. Selon l'objectant, puisque « l'action est attribuée au suppôt ou à la personne⁷⁸ » et puisqu'il y a deux actions dans le Christ, il y aurait en lui deux personnes. Le principe de solution à une telle objection est désormais bien connu : l'action est de la personne « selon une certaine forme ou nature⁷⁹ », à savoir la puissance opérative. De cette réponse à la seizième objection, trois points retiennent notre attention.

Premièrement, il faut noter que si la complexité du lien entre l'action et la personne est mieux manifesté dans la réponse à l'objection, le retour à l'unité d'action n'est pas du tout explicité, alors même que le texte même y inclinait !

Et c'est pourquoi les actions ne se diversifient pas seulement selon la diversité des suppôts, mais aussi selon la diversité de la nature ou de la forme. (...) Aussi dans le

⁷⁵ Cf. *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, resp. : « Quia ergo in Christo ponimus unam rem tantum subsistentem, *ad cuius integritatem concurrunt etiam ipsa humanitas* (...). » Les italiques sont de nous.

⁷⁶ A. Patfoort abonde en ce sens : « [O]n voit que cela revient à dire que l'opération n'est pas dans la créature une réalité d'ordre substantiel, mais accidentel, et que dès lors elle n'est pas enserrée dans la loi de l'unité d'*esse* substantiel; elle suppose celle-ci assurée et se développe sur cette base : *consequitur*, elle est ontologiquement postérieure à cette unité. (...) [T]oute multiplicité d'*esse* dans la zone substantielle ruinerait l'unité d'être (...). Or l'humanité dans le Christ appartient à l'ordre substantiel, à l'intégrité du suppôt. On voit la conclusion » (A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 74-75).

⁷⁷ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 248-249, note 94 : « En effet, une chose est le rapport de l'agir avec l'*esse*, et une autre est le rapport de l'opération avec l'*esse*. Dans le premier cas on s'interroge sur le rapport de l'être d'un accident (agir, pâtir) avec l'être de la substance : un accident a forcément un être accidentel distinct de l'être substantiel tout en étant un accident de la substance. La notion d'opération nous place à un plan différent, celui de l'ordre de l'acte qui divise l'étant en tant qu'étant. (...) En revanche, [l'opération] se distingue par définition de l'*esse* puisqu'elle est l'acte par lequel l'étant atteint sa fin, par rapport à l'*esse* qui est l'acte par lequel l'étant est. C'est pourquoi l'opération se prête à une double considération dans l'étant créé : soit on la considère dans l'accident quidditatif (...); soit on la considère au sein de l'ordre de l'acte (qui est un parce que l'étant est un), et c'est sa dimension intensive, de prolongement de l'*esse* dans la perfection ultime de l'étant, qui se manifeste. »

⁷⁸ *De unione*, a. 1, arg. 16 : « Actio attribuitur supposito vel personae ».

⁷⁹ *Ibid.*, ad 16 : « secundum aliquam naturam vel formam. »

Christ, en raison de ses deux natures, y a-t-il deux actions, bien qu'il n'y ait qu'une personne ou hypostase⁸⁰.

Deuxièmement, le principe de l'objection est enrichi en raison même de la foi dans les deux opérations du Christ. Puisque la nature humaine du Christ a bien une opération propre, et puisqu'elle est individuelle sans pour autant être un suppôt ou une personne⁸¹, les actions sont aux suppôts *et aux individus*⁸² !

Troisièmement, les contenus de l'objection et de la réponse seront repris dans la question de la *Somme de théologie* concernant l'opération du Christ. Or, si la référence à Aristote n'est présente que dans la troisième objection de l'article 1 de la question 19 de la *Tertia Pars*, le principe de solution apparaît lui dans les réponses aux troisième et quatrième objections ! Le tableau suivant souligne en italiques les éléments du *De unione* que l'on retrouve, avec des variations, dans la *Somme de théologie* :

<i>Sum. theol., III^a, q. 19, a. 1</i>	3	4
Objection	Praeterea, cum in Christo duae naturae in una hypostasi vel persona sint, necesse est unum et idem esse quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed <i>operatio pertinet ad hypostasim vel personam</i> : nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde et, <i>secundum Philosophum, actus sunt singularium</i> . Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.	Praeterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam et operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est. Ergo et propter eandem unitatem est in Christo una operatio.
Réponse à l'objection	Ad tertium dicendum quod <i>operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam</i> , a qua operatio speciem recipit. <i>Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum</i> : sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere,	Ad quartum dicendum quod <i>esse et operari est personae a natura</i> , aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed <i>operatio est quidam</i>

⁸⁰ *Ibid.* : « Et ideo non solum diversificantur actiones secundum diversitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturae vel formae (...). Unde in Christo propter duas naturas sunt duae actiones, licet sit una persona vel hypostasis. » Le retour à l'unité d'opération est affirmée en *De unione*, a. 5, ad 2 (voir *supra*, note 63 p. 75).

⁸¹ Cf. *Sum. theol., III^a, q. 2, a. 2, ad 3* : « Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. »

⁸² Cf. *ibid.*, q. 7, a. 13, resp. : « *Actiones autem sunt suppositorum et individuorum*. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. »

<i>Sum. theol., III^a, q. 19, a. 1</i>	3	4
	secundum differentiam lucis et caloris : et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter <i>in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes, secundum eius duas naturas</i> : quaelibet tamen operationum est una numero in Christo, semel facta, sicut una ambulatio et una sanatio.	<i>effectus personae secundum aliquam formam vel naturam.</i> Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali.

L'étude de l'opération du Christ selon la *Tertia Pars* sera abordée dans la section suivante, mais nous constatons déjà qu'on ne peut commenter l'objection 16 de l'article 1 du *De unione* en remarquant seulement que l'objection est « inverse dans III q 19 a 1 arg. 3⁸³ ». Dès lors que l'opération est bien comprise comme l'acte ultime de l'étant, la question du nombre de l'opération du Christ se trouve nécessairement en dépendance de celle de son *esse* :

On ne saurait mieux manifester l'unité de l'ordre de l'acte et de l'opération qui divise l'étant en tant qu'étant. L'existant est un sujet d'opération numériquement un précisément en ce qu'il est un existant et c'est la raison pour laquelle, inversement, toute opération est nécessairement attribuable à un étant⁸⁴.

En conclusion, si l'unité d'opération et l'unité d'être sont peu associées expressément dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, l'ensemble des réflexions requises pour la synthèse de la *Somme de théologie* est déjà présent dans les trois sources étudiées. Il restera un dernier effort à mener pour les ordonner en toute rigueur.

3. Conclusion

Le parcours des œuvres de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Christ a permis de faire ressortir l'évolution de la pensée du Docteur angélique, ainsi que son effort pour toujours mieux préciser la qualité de la nature humaine du Christ, pour distinguer l'opération de l'action, pour clarifier le rapport entre l'opérer, le suppôt et le principe d'opération, pour affiner l'analyse numérique de l'opération à la fois selon l'unique suppôt et les différentes espèces de principes (éloignés et prochains connaturels). Grâce à la réception des sources conciliaires et à l'approfondissement de la causalité instrumentale, Thomas d'Aquin parvient à une conclusion sotériologique exceptionnelle : tous les *acta et passa* du Christ sont salvifiques, en tant que sa

⁸³ M.-H. DELOFFRE, *Question disputée : L'union du Verbe incarné*, p. 154, note 26.

⁸⁴ E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 196.

nature humaine est l'instrument animé propre et conjoint de sa divinité, et que toute opération humaine du Christ participe ainsi de la puissance de l'opération divine.

Dans la *Tertia Pars*, tous ces acquis vont être rigoureusement consolidés et ordonnés, notamment l'unité d'opérer. Grâce à la doctrine de l'opération portée par la métaphysique de l'acte, une telle synthèse nous invite à reprendre la question de l'unité d'*esse* du Christ. Le tableau 1 présenté en annexe récapitule donc, dans une vue d'ensemble, l'évolution mise en évidence dans les pages précédentes. Nous y avons intégré l'enseignement de la *Tertia Pars* pour évoquer déjà comment il bénéficie de toutes les réflexions qui l'ont précédé. La prochaine section traitera ainsi de la similitude entre l'unité d'opération théandrique et l'unité d'être personnel complet de l'unique Personne composée subsistant en deux natures.

II. L'opération théandrique et l'être personnel complet

Après avoir considéré l'évolution de la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Christ puis étudié les quelques cas où il met en lien son être et son opération avant la *Somme de théologie*, il nous faut présenter l'enseignement abouti de la *Tertia Pars* concernant l'opération théandrique du Christ. C'est en effet à la lumière de l'unité d'opérer de Jésus que nous pourrons reprendre ensuite la question disputée de son unité d'être personnel.

1. L'unité d'opérer du Christ selon la *Tertia Pars*

La perspective de l'unité d'opérer du Sauveur constitue un tournant majeur dans l'enseignement christologique de Thomas d'Aquin, fruit remarquable de sa compréhension mûre de la notion d'opération. Dans une première étape, nous soulignerons la réception propre à l'Aquinate du troisième concile de Constantinople. Dans une seconde étape, nous mettrons en évidence la profonde cohérence de sa doctrine concernant l'unité d'être et d'opérer du Christ.

1. Une réception unique de l'enseignement conciliaire

Citant à deux reprises le troisième concile de Constantinople dans sa réponse à la question du nombre de l'opération dans le Christ⁸⁵, Thomas d'Aquin fait preuve d'une réception remarquable de l'enseignement conciliaire. En effet, tandis que les Pères répondaient aux hérésies du monothélisme et du monoénergisme par l'affirmation de la dualité des volontés et des opérations dans le Christ, le Docteur angélique pose l'unité du vouloir et de l'opérer du

⁸⁵ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, resp. : « Unde in Sexta Synodo inducuntur verba Severi haeretici sic dicentis (...). Et ideo rationabiliter in Sexta Synodo haec opinio est condemnata: in cuius determinatione dicitur: *Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter, in eodem Domino Iesu Christo, vero Deo nostro, glorificamus, hoc est, divinam operationem et humanam.* »

Sauveur en raison de l'unité du Subsistant. De plus, il faut remarquer que, tandis que dans le premier article de la question 18 Thomas d'Aquin tend à montrer la dualité des volontés humaine et divine du Christ, son effort dans le premier article de la question 19 consiste plutôt à expliciter le retour à l'unité dans le cas de l'opérer. Comme le remarque très justement A. Riches,

Thomas ne traite pas les questions de manière symétrique, mais consacre plutôt la question 18 à affirmer la distinction des volontés de chaque nature, alors que dans la question 19 il entend affirmer l'unité théandrique d'action [issue] des deux principes naturels. Dans cette perspective, nous voyons comment, pour Thomas, la doctrine de Constantinople III ne porte pas seulement sur la distinction des activités naturelles dans le Christ, mais aussi sur leur *union* fondamentale et existentielle⁸⁶.

Certes, les réponses aux objections concernant la distinction des volontés du Christ vont également manifester comment se réalise leur unité, la volonté humaine étant soumise à la volonté divine, mais ce retour à l'unité est explicité par Thomas dès le *respondeo* lorsqu'il s'agit de l'opération⁸⁷. Cette dissymétrie entre la question 18 et la question 19 illustre clairement que *le rapport de la volonté au subsistant n'est pas identique à celui de l'opération au subsistant* : la volonté est une puissance de l'âme et découle de la nature ; l'opération est l'acte du parfait, et, en tant que telle, elle se rapporte au subsistant. Gardons-nous toutefois de raidir ces rapports. Thomas d'Aquin montre aussi comment le vouloir se rapporte à l'hypostase par son mode

⁸⁶ A. RICHES, *Ecce homo*, p. 184 : « Thomas does not treat the questions symmetrically, but rather dedicates *quaestio* 18 to affirming the distinctive will of each nature while turning in *quaestio* 19 to affirm the theandric unity of action of the two natural principles. In this way, we see how, for Thomas, the doctrine of Constantinople III concerns not only the distinction of the natural activities in Christ but also their fundamental and existential *unio* » (notre traduction).

⁸⁷ Cf. *Sum. theol.*, III^e, q. 19, a. 1, resp. : « Et ideo, ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis, et alia propria operatio moti: **licet** motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agit cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem per quam operatur, et similiter divina. Unde et humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. **Et tamen** divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti: et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa, in Epistola ad Flavianum: *Agit utraque forma, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.* » Le soulignement en gras est de nous.

déterminé⁸⁸. Ainsi, tandis que la volonté appartient en première imposition à la nature⁸⁹, l'opérer se rapporte d'abord à l'hypostase, mais selon une forme et une nature : *operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit*⁹⁰. L'enseignement de la *Tertia Pars* aboutit enfin à affirmer l'unité numérique de l'opération du Christ selon qu'elle est l'acte de l'hypostase, sans rien perdre de la dualité des opérations spécifiques propres à chaque nature. Nous retrouvons ici l'exploitation mûre du principe déjà invoqué dans le *Commentaire sur les Sentences*⁹¹. La question se pose alors de savoir comment se réalise une telle unité. C'est ici que Thomas d'Aquin utilise avec une grande profondeur sa doctrine sur la nature humaine du Christ comme instrument animé propre et conjoint de la divinité :

Thomas précise son exposé sur la synergie entre l'action divine et [l'action] humaine dans le Christ grâce à sa doctrine de *l'instrument de la Divinité*. Tiré de Jean Damascène, le vocabulaire de *l'instrument de la Divinité* (ὄργανον τῆς θεότητος) signifie rigoureusement l'absolue *union* d'opération de la divinité et de l'humanité dans le Fils incarné en précisant que la nature humaine complète « agit » seulement dans la mesure où elle agit comme « une » avec le Logos divin⁹².

Prout est res quaedam, la nature humaine du Christ possède une forme propre et par conséquent une opération et une volonté propres⁹³. Cependant, l'analyse de la causalité instrumentale nous fait saisir que l'opération de la nature humaine ne fait pas nombre avec l'opération divine en tant que la nature humaine du Christ est utilisée *ut instrumentum* ! Non seulement il y a unité du sujet opérant et de l'œuvre opérée, mais il y a unité numérique de l'opération instrumentale :

⁸⁸ Cf. *ibid.*, q. 18, a. 1, ad 4 : « per hoc quod dicitur *aliquaqualiter velle*, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cuius est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliquaqualiter velle, pertinet ad naturam: non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina: ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis. »

⁸⁹ Cf. *ibid.*, resp. : « Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis eius potentia » ; ad 3 : « ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate » ; ad 4 : « cum voluntas pertineat ad naturam ».

⁹⁰ *Ibid.*, q. 19, a. 1, ad 3.

⁹¹ Cf. *In III Sent.*, d. 18, a. 1, resp., cité *supra*, p. 66.

⁹² A. RICHES, *Ecce homo*, p. 181-182 : « Thomas specifies his account of the synergy of divine and human action in Christ through his doctrine of *instrumentum Divinitatis*. Absorbed from John of Damascus, the language of *instrumentum Divinitatis* (ὄργανον τῆς θεότητος) carefully signifies the absolute *unio* of operation of divinity and humanity in the Incarnate Son by stipulating that the integral human nature only “acts” insofar as it acts as “one” with the divine Logos » (notre traduction). La formulation de A. Riches n'est pas sans rappeler celle que l'auteur a utilisée précédemment concernant l'unité d'*esse* secondaire et principal du Christ (cf. *ibid.*, p. 176, cité *supra*, p. 58) !

⁹³ Il est nécessaire de considérer la nature humaine du Christ *prout est res quaedam* (notamment pour souligner sa *virtus* et son opération propres), mais dans la réalité concrète, cette humanité est et opère toujours *ut instrumentum*.

De manière semblable, il faut qu'il y ait dans le Christ deux opérations différentes par l'espèce selon ses deux natures ; cependant, n'importe laquelle des opérations, accomplie d'une seule fois, est numériquement une dans le Christ, de même qu'il n'y a qu'une seule marche, une seule guérison⁹⁴.

Remarquons que, tout en utilisant la même distinction « *inquantum est instrumentum / prout est res quaedam* », jamais Thomas d'Aquin ne parle d'un vouloir numériquement unique du Christ⁹⁵, ce qui montre une fois de plus combien la doctrine de l'opération, formellement distincte de l'action, est aboutie dans ce texte. Il est hors de notre propos d'étudier l'instrumentalité de la nature du Christ pour elle-même, mais nous pouvons noter que cette doctrine permet de revisiter, dans l'ordre de l'opération comme dans l'ordre de l'être, le rapport d'union des deux natures dans la Personne du Verbe incarné⁹⁶. Si l'opération humaine et l'opération divine du Christ sont essentiellement différentes⁹⁷, elles sont pourtant une selon l'être et le nombre au plan de l'opérer instrumental, « sur fond de l'unique hypostase⁹⁸ ». Même lorsque Thomas d'Aquin explique comment discerner l'effet propre de chaque opération spécifique dans l'œuvre opérée, il conclut en revenant à l'unité d'opérer⁹⁹. Ce retour à l'unité,

⁹⁴ *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 3 : « Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes speciei differentes, secundum eius duas naturas : quaelibet tamen operationum est una numero in Christo, semel facta, sicut una ambulatio et una sanatio » (notre traduction).

⁹⁵ Cf. *ibid.*, q. 18, ad 2.

⁹⁶ Cf. T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ*, p. 144-147 : « L'humanité du Christ est un *organe* de la divinité. (...) Pourtant, le recours même au terme “organe” impose la comparaison avec la relation âme-corps. (...) [C]ette relation permet, dans l'ordre de l'être, de reconnaître des correspondances qui ne manquent pas d'intérêt pour notre problème. (...) De même que l'unité de la personne procède de l'âme et du corps, dans la mesure où c'est le même être qui subsiste pour soi dans le corps et dans l'âme, ainsi c'est la personne une du Christ qui subsiste dans la nature divine et la nature humaine. (...) L'humanité du Christ [*instrumentum quo* et non pas *quod*] n'a pas non plus de subsistance propre, mais la trouve dans la personne divine du Verbe. (...) Sans être unie à la divinité comme à sa forme essentielle, l'humanité du Christ est néanmoins, en quelque sorte par nature et en propre, l'instrument de Dieu. Elle est unie à la divinité d'une manière non seulement extrinsèque, mais vraiment substantielle, par la personne. Elle est un instrument qui appartient à l'unité de l'hypostase divine. » Les italiques sont de nous. Relevons au passage que la doctrine de l'instrumentalité permet de donner toute leur valeur, y compris dans l'ordre de l'*esse*, aux analogies certes déficientes de l'union âme-corps et des parties substantielles intégrales (instrument conjoint, uni dans l'être au tout !), étudiées dans le chapitre précédent. Cf. *ibid.*, p. 135 : « Thomas tire de la relation des instruments à l'agent principal une autre distinction extra-essentielle. S'ils lui sont unis dans l'être, il les appelle des “instruments conjoints”. Cette conjonction *peut* mais ne *doit* pas être une unité interne au suppôt en raison de la nature, comme dans les organes du corps. » Sur le rapport entre l'instrument et l'unité d'hypostase, cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 6, ad 4, cité *infra*, note 122 p. 91.

⁹⁷ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, resp.

⁹⁸ T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ*, p. 168. Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, resp. : « Mais cette opération qui est de la chose seulement selon qu'elle est mue par un autre n'est pas une autre opération outre celle de celui-là même qui meut (Sed illa operatio, quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsum) » (notre traduction). Relevons le terme *praeter* qui est aussi employé dans la question sur l'unité d'être du Christ.

⁹⁹ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 5 : « aliud est proprium operatum operationis divinae, et operationis humanae in Christo: sicut operatum proprium divinae operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanae naturae est eius contactus. Concurrent *tamen* ambae operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est. » Les italiques sont de nous.

l'Aquinat l'analyse grâce à la notion de participation¹⁰⁰ et au rapport de cause instrumentale à cause principale¹⁰¹ :

- participation car « la participation implique une proximité et la réalise, [réalisant] également une dépendance¹⁰². » De fait, « ce que la participation implique toujours et ce qu'elle manifeste, c'est un certain ordre formel, une certaine hiérarchie; elle exprime comment une multiplicité doit se ramener à l'unité¹⁰³ » ;
- rapport de cause principale à cause (secondaire) instrumentale, car, ainsi que nous l'avons rappelé dans notre deuxième chapitre à propos de l'*esse* secondaire du Christ¹⁰⁴, le rapport de principal à instrumental exprime une unité différenciée selon la cause finale alliée aux causes formelle et efficiente.

De plus, si tout participant d'une perfection divine possède de manière limitée ce que le Participé possède par essence¹⁰⁵, dans l'opération théandrique, l'efficacité humaine est impliquée dans l'opération divine puisqu'elle y participe (elle ne se réduit pas à un simple canal véhiculant la grâce divine) tout en recevant de la divinité, cause première principale, l'influx

¹⁰⁰ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, resp. : « licet motum *participet* operationem moventis (...). [E]t similiter humana natura *participat* operationem divinae naturae, sicut instrumentum *participat* operationem principalis agentis » ; *ibid.*, ad 1 : « humana operatio *participat* virtutem divinae operationis. » Les italiques sont de nous. Un lieu majeur de la notion grecque de participation utilisée en christologie se trouve dans : JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, t. II, ch. 51b, p. 52-53. En outre, il faut noter que, dans la question sur l'unité du vouloir du Christ, Thomas d'Aquin utilise le champ lexical de la participation uniquement pour expliciter l'unité, au plan de la nature humaine, entre la volonté de sensualité (*voluntas sensualitatis*) et la volonté rationnelle du Christ, et jamais entre sa volonté humaine et sa volonté divine. Par conséquent, la notion de participation n'apparaît pas en *Sum. theol.*, III^a, q. 18, a. 1.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, q. 19, a. 1, ad 2 : « instrumentum dicitur aliquid ex eo quod movetur a principali agente: quod tamen, praeter hoc, potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis: potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis: non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius. Habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quaedam, quandam propriam operationem praeter divinam, ut dictum est. » Ici, la réponse à l'objection revient à la dualité après avoir affirmé l'unité d'opération théandrique.

¹⁰² M.-D. PHILIPPE, *L'être*, t. II-2, p. 860. Pour une analyse philosophique de la participation et une discussion sur l'interprétation de la participation selon Thomas d'Aquin, cf. *ibid.*, p. 825-886. Mentionnons cette citation significative de Thomas d'Aquin rapportée par l'auteur (*ibid.*, p. 869) : « si alicuius rei propria operatio inveniatur in re alia, oportet ex necessitate quod res illa habeat ex participatione alterius hanc operationem sicut effectus habet aliquid a causa : puta, si ferrum ignitum faciat propriam operationem ignis adurendo, oportet dicere quod hoc ferrum habeat ab igne sicut effectus a causa » (*Super Librum De causis*, prop. 9 ; éd. Saffrey, p. 58-59).

¹⁰³ M.-D. PHILIPPE, *L'être*, t. II-2, p. 862.

¹⁰⁴ Cf. *supra*, p. 57s.

¹⁰⁵ Voir par exemple, *Super Io.*, cap. VIII, lect. 5, n° 1179 : « In qualibet enim alia natura a divina differt esse et quod est, cum quaelibet natura creata participet suum esse ab eo quod est ens per essentiam, scilicet ipso Deo, qui est ipsum suum esse, ita quod suum esse sit sua essentia. Unde ipse solus denominatur ab eo. Et ideo dicit *Nisi credideritis quia ego sum*, idest quia sum vere Deus, qui habet esse per essentiam, *moriemini in peccato vestro*. »

nécessaire à la communication de la grâce. « C'est pourquoi l'activité instrumentale de l'humanité du Christ appartient plus à Dieu qu'à elle-même¹⁰⁶. »

Ainsi, le lien entre l'instrumentalité et l'unité d'hypostase exploitée au plan de l'unité d'opérer du Christ, telle qu'elle est présentée par Thomas d'Aquin dans la *Tertia Pars*, justifie de reprendre à sa lumière la question de l'unité d'être du Sauveur. En effet, comme l'avait déjà signalé T. Tschipke en son temps, l'union hypostatique a des conséquences homogènes et sur l'être et sur l'opérer du Christ¹⁰⁷. Peut-on alors affirmer, par analogie avec l'opération théandrique selon l'unité *esse-operari*, un véritable être secondaire de la nature humaine qui appartiendrait au Verbe et non plus à elle-même ? Certains commentateurs de l'Aquinate ont nié une telle affirmation¹⁰⁸, en fondant leur refus sur leur interprétation de la réponse à la quatrième objection. C'est ce qu'il nous faut à présent étudier avant d'exposer notre proposition théologique.

2. L'unité d'être et d'opérer du Sauveur

La quatrième objection de notre article sur l'unité d'opérer du Sauveur fait valoir à juste titre l'unité d'hypostase, d'*esse* et d'opérer :

De même que l'être est de l'hypostase subsistante, de même aussi l'opérer. Mais en raison de l'unité d'hypostase, il y a dans le Christ un seul être, comme on l'a dit plus haut. Donc, en raison de cette même unité, il y a dans le Christ une seule opération¹⁰⁹.

Avant de commenter la réponse à cette objection, rappelons la perspective de toute la réflexion de l'Aquinate sur le mystère du Christ, à savoir l'unité d'hypostase. Comme nous l'avons vu,

¹⁰⁶ T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ*, p. 169.

¹⁰⁷ Cf. *ibid*, p. 139 : « La théologie de l'époque de s. Thomas privilégiait l'étude des conséquences de l'union hypostatique pour la réalité statique de l'humanité du Christ, et bien souvent elle en reste là. (...) Elle ne présente pourtant qu'un aspect du mystère. Saint Thomas a également insisté sur un autre aspect, auquel la lecture des Pères grecs l'avait rendu attentif : la signification mystique et dynamique de l'incarnation, et ses conséquences pour l'agir de la nature humaine du Christ. Les deux natures, dans le Christ, ne constituent pas deux strates d'être et de vie, substantiellement séparées, de l'unique personne du Christ. Affirmer cela signifierait que l'on cherche à conserver la dualité des natures au prix de leur véritable unité. En réalité, les deux natures sont unies non pas en substance-essence, mais en substance-hypostase. On a là une unité vivante, pleine de l'activation et de la pénétration de la nature humaine par la nature divine, et une élévation, voire une divinisation des facultés humaines du Christ, compatibles avec le maintien d'une vraie humanité. (...) Le lien vraiment personnel entre la nature divine et la nature humaine dans l'ordre de l'être, ainsi que la plénitude de grâce de l'humanité du Christ qui en procède, exigent en ultime conséquence une unité correspondante effective des deux natures dans l'ordre de l'efficace, une convergence harmonieuse de leurs effets, une inscription véritable de la nature humaine dans l'activité divine, jusqu'aux dernières limites du possible. »

¹⁰⁸ Voir par exemple, A. PATFOORT, *L'unité d'être*, p. 147-148.

¹⁰⁹ *Sum. theol.*, III^e, q. 19, a. 1, arg. 4 : « sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam et operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est. Ergo et propter eandem unitatem est in Christo una operatio. »

c'est cette unité qui fonde l'unité d'être et d'opérer. Aussi Thomas d'Aquin a-t-il développé l'effort spéculatif consistant à montrer l'unité d'opérer du Sauveur, et ce conformément à son approfondissement de la notion d'opération. Néanmoins, étant donné que l'opération n'est pas l'acte d'être, des précisions doivent être apportées pour redresser l'objection :

Être et opérer sont de la personne de par la nature, mais différemment. En effet, l'être se rapporte à la constitution même de la personne ; et ainsi, de ce point de vue, il a raison de terme. Et c'est pourquoi l'unité de personne requiert l'unité de l'être lui-même complet et personnel. Mais l'opération est un certain effet de la personne selon une certaine forme ou nature. Dès lors, la pluralité des opérations ne porte pas préjudice à l'unité personnelle¹¹⁰.

Afin de bien saisir cette réponse, revenons d'abord au déroulement de l'argumentation de l'objection : puisqu'être et opérer se déploient dans la même ligne de l'acte, selon l'unité d'hypostase, s'il y avait deux opérations dans le Christ, il y aurait deux *esse*, et par suite deux hypostases, ce qui est exclu. Cette objection ne prétend donc pas revenir sur l'unité d'être du Sauveur qui a été traitée à l'article 2 de la question 17 ; elle s'en sert plutôt comme moyen terme d'un syllogisme pour montrer que poser deux opérations distinctes dans le Christ reviendrait à ruiner l'unité d'hypostase. La solution y répond donc sur ce plan¹¹¹. Il nous semble alors délicat d'y voir une confirmation directe de la thèse de l'unité d'être du Sauveur, quelle que soit celle que l'on adopte (suppléance ou intégration), bien que des éléments significatifs y soient donnés.

Deuxièmement, cette réponse indique clairement que l'unité d'être et d'opération du Sauveur doit se prendre en considérant la personne. Seule réponse aux objections à ne pas faire mention expresse du Christ, elle affine de manière générale le rapport complexe entre personne, nature, être et opérer. Or, si opérer et être sont de la personne de par la nature, leur rapport respectif n'est pas strictement symétrique, bien qu'il découle de l'unité personnelle. En effet, dans l'ordre créé, l'opération est un acte réellement distinct de l'*esse*. Celui-ci est l'acte premier de la personne ainsi constituée par la composition de la nature individuelle et de son acte d'être proportionné. C'est pourquoi l'*esse* est de la personne de par la nature-forme qui donne d'être *simpliciter*. En revanche, l'opération est l'acte d'une personne déjà constituée ; elle a donc pour

¹¹⁰ *Ibid.*, ad 4 : « esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali » (traduction légèrement modifiée).

¹¹¹ La conclusion de la réponse à l'objection exprime bien l'intention de Thomas d'Aquin : « pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali » (*Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 4).

principe prochain la puissance opérative de la forme¹¹². Ainsi, tandis que l'*esse* se rapporte plus à l'hypostase qu'à la nature, l'opération se rapporte plus à la nature (par la *virtus*) qu'à la personne¹¹³. L'opération n'est pas le terme formel de la personne, mais comme le terme final, ainsi que nous l'avons vu dans notre chapitre premier :

[L]'opération [est] un acte qui perfectionne un sujet déjà parfait dans son espèce. Pour autant, parce qu'elle constitue pour l'étant un devenir, l'opération est un acte distinct de son être et qui ajoute une perfection nouvelle à l'étant¹¹⁴.

En ce qui concerne le Christ, nous pouvons conclure dans un premier temps que si être et opérer sont de la personne, cette attribution n'est pas exclusive de la nature¹¹⁵. De plus, si la dualité d'actes d'être personnels est exclue, une dualité d'opérations spécifiques n'implique pas nécessairement une dualité de personnes car « l'opération est un certain effet de la personne selon une certaine forme ou nature¹¹⁶ » : l'union des natures selon l'hypostase et la dualité d'opérations dans le Christ ne sont pas contradictoires ! Néanmoins, notons bien que cette affirmation doit être complétée par l'unité d'opération selon l'hypostase : isoler la réponse à la quatrième objection de celle à la troisième objection est insuffisant pour rendre compte de l'unité d'opérer du Sauveur. En ce sens, Thomas d'Aquin ne se contente pas de citer les conciles, mais il développe sa réflexion spéculative de manière originale à partir de leurs enseignements.

Troisièmement, que peut-on en tirer concernant l'être du Christ ? Si la réponse que nous étudions demeure cohérente avec l'ensemble des questions qui la précèdent, en particulier en mettant l'accent sur l'unité personnelle du Christ (et non plus « substantielle »), elle fait usage d'un vocabulaire qui n'a pas manqué d'interroger les commentateurs de l'Aquinate, à savoir le caractère « complet » de l'*esse* personnel. Très rarement employée dans la *Somme de théologie*, l'expression « esse completum » se trouve presque exclusivement dans la *Tertia Pars* et à des

¹¹² Cf. *De spiritualibus creaturis* : « Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. »

¹¹³ Cf. J.-P. TORRELL, *Le Verbe incarné*, t. III, p. 331, note 61, avec les précisions des notions que nous avons apportées : « Pour le dire un peu autrement, c'est la personne qui existe et agit, alors que la nature est le principe par lequel elle existe ou agit. Cela se réalise pourtant de façon différente, puisque la nature ne donne pas à la personne son opération comme elle lui donne l'être. La personne est, pour ainsi dire, le résultat ou le terme de la composition de sa nature ou essence et de son être (...). Essence et être sont donc les deux composantes de l'existant qu'est la personne ; en faisant exister la nature, l'être est immédiatement constitutif, à titre égal avec la nature. Au contraire, l'agir est l'effet de la personne déjà constituée qui agit *par* sa nature. L'agir est donc plus immédiatement attribuable à la nature et déterminé par elle qu'il ne l'est *à* ou *par* la personne, puisque la nature est pour ainsi dire le relais entre la personne et son opération. »

¹¹⁴ E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 206-207.

¹¹⁵ Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 234-235.

¹¹⁶ *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 4 : « operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. »

endroits significatifs¹¹⁷. Dans la question traitant de l'union hypostatique en elle-même, Thomas d'Aquin fait valoir qu'une réalité peut advenir à une autre déjà achevée sans que leur union soit nécessairement accidentelle. Dans ce cas, « ce qui advient après l'être complet (...) est introduit dans la communion de cet être complet¹¹⁸ ». Autrement dit, la nature humaine peut advenir à la Personne divine du Verbe, qui a l'être complet (l'*esse* incréé, ne souffrant d'aucune imperfection), sans que l'union ne soit qu'accidentelle¹¹⁹. L'analogie de la résurrection des corps, pour éclairante qu'elle soit, ne doit pas faire oublier la grande différence avec l'union hypostatique : dans le premier cas, l'union se fait dans la nature, et l'âme humaine demeure subordonnée au tout qu'est la personne humaine¹²⁰. Au contraire, dans le cas du Christ, l'union se fait dans la personne, non dans la nature, ce qui conduit Thomas d'Aquin à distinguer l'*esse* personnel de l'*esse* de la nature¹²¹. Prendre ce texte à témoin pour justifier que Thomas d'Aquin

¹¹⁷ D'après l'*Index thomisticus*, sans compter les cas où *esse* n'a que la valeur de copule, l'expression « l'être complet » (*esse completum, esse completi*) est utilisée 1 fois dans la *Prima Pars* (*Sum. theol.*, I^a, q. 73, a. 1, arg. 3) et 5 fois dans la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie* (*ibid.*, III^a, q. 2, a. 6, arg. 2 et ad 2 ; *ibid.*, q. 62, a. 4, resp. ; *ibid.*, q. 63, a. 5, ad 1). Peu nombreuses, ces références concernent l'union hypostatique, l'opérer du Christ en comparaison avec son *esse*, et l'influx causal dans la doctrine sacramentaire (à propos de l'être incomplet de la vertu productrice de grâce des sacrements).

Cf. <<https://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>, consultation le 22/04/2021.

¹¹⁸ *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 6, ad 2 : « illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi. »

¹¹⁹ Dans ce contexte, l'adjectif « complet » est à rattacher au caractère non-accidentel de l'union. En effet, comme Thomas d'Aquin l'a rappelé dans la *Prima Pars*, « la forme accidentelle est faite pour la complétude du sujet (forma accidentalis est propter completionem subiecti) » (*Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 6, resp.). C'est pourquoi, si l'Aquinat parle de l'être éternel complet du Verbe, c'est bien pour signifier que la nature humaine ne lui est pas unie de manière accidentelle, question posée par notre article !

¹²⁰ Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 222-223 : « La comparaison en effet pour saint Thomas ne joue que sur un seul point. Quelque chose peut advenir dans le temps à une réalité déjà constituée et achevée en son être : le corps à l'âme spirituelle, dans la résurrection des corps, la nature humaine à la Personne du Verbe, dans l'union hypostatique, sans pour autant que cette union en soit réduite à n'être qu'accidentelle. C'est que, dans l'un et l'autre cas, la réalité "adventice" a été introduite dans la communion de l'être complet auquel elle est adjointe, de façon à ne faire avec lui qu'un seul subsistant, mais de manière essentiellement diverse dans l'un et l'autre cas : le corps est introduit dans l'unité de l'être de nature de l'âme ; la nature assumée n'est introduite que dans la communion de l'être personnel du Verbe, non de son unité de nature. On ne peut prolonger au delà la comparaison qu'en oubliant la remarque de Cajetan citée plus haut et selon laquelle il n'y a similitude entre l'union de l'âme et du corps dans le composé humain (aussi bien lors de sa production qu'à sa "reconstitution") et l'union hypostatique, qu'en tant que l'une et l'autre union aboutit à un subsistant "unique en deux", mais que la comparaison n'est plus valable en ce qui concerne et l'union des natures et la manière dont ici et là est constitué le subsistant. (...) L'âme donc qui réanime et reprend (réassume) son corps n'est pas une personne qui attire à l'unité de sa personnalité préexistante un élément de soi extérieur à elle, elle s'unit comme partie formelle à sa co-partie matérielle pour reformer avec elle le tout de nature qui lui (et lui seul) subsistera (au sens fort) dans l'unité reconstruite de ses éléments constitutifs. »

¹²¹ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 6, ad 2 : « 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. » Les italiques sont de nous. Voir le commentaire donné dans : M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 235 : « Dans le cas du Christ, Verbe incarné, il n'y aura qu'un seul *esse personale*, qu'un seul *subsistere simpliciter*, car il n'y a qu'une seule Personne et qu'une seule Nature qui soit constitutive de cette Personne, la nature divine (...). Si l'on voulait dans le Christ une unité d'*esse* qui fût aussi simple et indivisible qu'elle est chez nous (...), il faudrait recourir au monophysisme, et dépasser le plan de l'union (seulement) selon la personne pour en arriver à l'union dans la nature. (...) Aussi saint Thomas, chaque fois qu'il déclare que la nature humaine du Christ est unie

affirme bien que l'*esse* divin est communiqué quasi formellement à la nature humaine, de même qu'à la résurrection de la chair l'*esse* de l'âme est communiqué au corps pour le vivifier, est donc abusif, car c'est oublier le point précis sur lequel portent la ressemblance et la dissemblance (l'analogie) avec l'union hypostatique.

À l'issue de notre lecture de la *Tertia Pars*, nous pouvons récapituler l'enseignement de Thomas d'Aquin concernant l'unité d'être et d'opérer du Verbe incarné. Si l'unité personnelle de l'unique Subsistant en deux natures implique l'unité d'être et d'opérer, elle ne contredit pas la dualité d'opérations propres correspondant aux deux natures, ramenée à l'unité par la participation instrumentale de la nature humaine à la vertu divine. Très clairement, Thomas d'Aquin se situe dans une perspective qui considère avant tout l'unité du Subsistant, fondée sur l'union hypostatique. Cette ligne théologique non seulement ne diminue en rien l'intégrité de la nature humaine du Christ, mais elle la contemple avec plus de profondeur. En effet, en cherchant à mieux manifester l'unité d'opérer du Subsistant, elle permet d'approfondir la qualité même de cette humanité comme instrument de la divinité. Or, puisque cet instrument n'est pas séparé mais conjoint, de manière semblable au corps avec ses membres pour l'âme, tout en étant animé (ce que manifeste la volonté propre), et puisqu'il est « assumé jusqu'à l'unité d'hypostase¹²² », il nous faut poser la question de l'*esse* de cet instrument. Nous avons suffisamment montré comment les textes de la *Tertia Pars* n'excluent pas un *esse* substantiel de la nature humaine qui ne soit ni propre ni personnel. Étant donné le rapport entre l'être et l'opérer que nous révèle la métaphysique de l'acte, nous allons nous demander dans la section suivante si la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'*esse* du Christ dans le *De unione* (unité différenciée d'être admettant un *esse* secondaire de la nature humaine ne faisant pas nombre avec l'*esse* principal de l'unique Personne) ne trouve pas appui sur son évolution concernant son opérer (dualité d'opérations propres ramenée à l'unité par la doctrine de l'instrumentalité), traduisant un même mouvement de contemplation de la Personne composée du Christ. Une telle interrogation, résumée dans le tableau 2 présenté en annexe, se situera dans le prolongement de la lecture exigeante des textes de Thomas d'Aquin pour eux-mêmes ; elle nous amènera à formuler une proposition théologique sur la base des principes et des enseignements du Docteur angélique que nous aurons mis en évidence.

à la Personne du Verbe (...) s'empresse-t-il toujours de préciser : non selon l'être en tant qu'il est l'acte de l'essence, car il faudrait pour cela que la Nature divine (l'*Esse* incréé) soit la forme, l'acte intrinsèque de la nature assumée, mais en tant qu'il est l'acte de l'hypostase. »

¹²² *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 6, ad 4 : « nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius. » Les italiques sont de nous.

2. La communion à l'être personnel complet

Portée par la conviction que la *Somme de théologie* exclut toute dissociation entre *esse* et *operari*¹²³, la réflexion théologique que nous proposons se découpe en deux grandes étapes. Dans un premier temps, nous ferons ressortir que la doctrine thomiste de l'instrumentalité de la nature humaine du Christ invite à considérer celle-ci dans son rapport direct avec le Verbe qui l'assume ; nous expliciterons ce rapport au plan de l'être par l'appropriation de l'*esse* de la nature humaine par la Personne du Verbe assumant. Dans un deuxième temps, nous justifierons en quoi une telle proposition ne ruine pas l'unité d'être du Christ, grâce à la notion analogue de communion.

1. La nature humaine comme instrument propre du Verbe incarné

Le point de départ de notre proposition est donc l'assomption à l'unité d'hypostase de la nature humaine comme instrument¹²⁴. De ce point de vue, la *Somme contre les Gentils* marque un tournant décisif dans la compréhension que Thomas d'Aquin se fait de la nature humaine du Christ. Nous avons observé qu'au chapitre 41 du livre IV, l'Aquinate exprime la doctrine selon laquelle celle-ci est l'instrument animé propre et conjoint de la divinité. Dans ce chapitre, il importe d'abord de relever que l'analogie utilisée par Thomas d'Aquin consiste précisément dans l'union de l'âme et du corps sous le rapport de l'instrumentalité, et non pas sous le rapport de forme à matière¹²⁵. De plus, dans la suite du texte, Thomas d'Aquin ne parle plus de l'union de la nature humaine à Dieu, mais bien à la Personne du Verbe :

Rien n'empêche donc de poser l'union de la nature humaine au Verbe de telle sorte que la nature humaine soit comme l'instrument du Verbe, non séparé mais conjoint ; la nature humaine n'appartient pourtant pas à la nature du Verbe, et le Verbe n'est pas sa forme ; elle appartient cependant à sa personne¹²⁶.

¹²³ Cf. E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 345, note 248.

¹²⁴ La thèse est déjà amorcée dans l'*Abrégé de théologie*. Cf. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 211 : « Videmus enim quod quanto aliquod agens est maioris uirtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum ; sicut igitur diuina uirtus propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi uniuit humanam naturam Christi, quasi organum quoddam ad humane salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excellens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. » Les italiques sont de nous.

¹²⁵ Comme le dit expressément le texte, il importe de ne pas manquer le deuxième mode d'union (corps comme instrument de l'âme). S'en tenir à l'union des deux natures dans le Verbe selon l'analogie de l'union de l'âme et du corps sans aller jusqu'à la précision de l'instrumentalité risque fort d'aboutir à du panthéisme (actuation de la nature humaine par le Verbe comme sa forme).

¹²⁶ *ScG*, lib. IV, cap. 41, n° 3799 : « Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humane nature ad Verbum quod humana 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 » (notre traduction).

Ces deux remarques nous alertent sur le fait que ce n'est plus tant l'union des natures dans la Personne qui est scrutée par Thomas d'Aquin mais bien plutôt l'union de la nature humaine à la Personne même du Verbe, cas exceptionnel d'un instrument propre et conjoint assumé jusque dans l'unité d'hypostase. Considérer l'union hypostatique sous l'aspect formel du rapport spécial de la nature humaine du Christ à la Personne du Verbe, et non plus à sa nature¹²⁷, entraîne la conséquence suivante : si la nature humaine du Christ est l'instrument de la divinité, chaque nature opérant ce qu'elle a *de propre* en communion avec l'autre, elle est aussi l'instrument *propre* du Verbe. De sorte que si l'Incarnation n'ajoute rien à la nature divine, elle donne au Fils de subsister selon une double raison de subsistance, car *non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis*¹²⁸. Ainsi, tandis que la formule du pape Léon le Grand garantissait la non-confusion des natures du Verbe incarné et de leurs propriétés¹²⁹, la doctrine de l'*organon* telle que l'a reçue Thomas d'Aquin aboutit à considérer l'appropriation substantielle de la nature humaine par le Verbe en toute sa profondeur : la nature humaine du Christ est l'instrument propre du Verbe incarné. L'opération théandrique, c'est-à-dire la communion des opérations propres à chaque nature dans l'unité d'hypostase, trouve bien son fondement dans l'appropriation de la nature humaine par le Verbe qui l'unit à soi selon l'*esse personale* en tant qu'instrument propre. En définitive, l'enseignement de Léon le Grand tel que l'a reçu Thomas d'Aquin s'appuie sur l'appropriation substantielle selon l'économie défendue par Cyrille d'Alexandrie¹³⁰ !

En affinant son analyse de l'union hypostatique avec la doctrine mûre de l'instrumentalité sur le plan de l'opérer comme sur le plan de l'union elle-même, Thomas d'Aquin montre qu'il considère ultimement la nature humaine du Christ comme partie *organique* unie selon l'être personnel de la Personne composée subsistant en deux natures. Dans notre deuxième chapitre,

¹²⁷ Nous trouvons un exemple frappant de cette évolution passant de la nature à la personne en comparant le *De unione* et la *Tertia Pars* concernant l'assomption de la nature humaine. Dans la question disputée, l'Aquinate mettait en avant l'infinité de la nature divine pour justifier que l'assomption de la nature humaine par le Fils n'est pas contradictoire. Dans la *Somme de théologie*, c'est l'infinité de la personne divine qui rend compte de la non-contradiction. Cf. *De unione*, a. 1, ad 14 et *Sum. theol.*, III^a, q. 3, a. 1, ad 2. L'analyse de cette comparaison est donnée dans G. EMERY, « La "kénose" chez saint Thomas d'Aquin », *NV* 93 (2018) 357-386, p. 378-383.

¹²⁸ *Sum. theol.*, III^a, q. 3, a. 1, ad 2.

¹²⁹ Léon le Grand expose un début de synthèse sur l'unité d'être et d'opération de l'unique Personne du Christ en deux natures dans son quatorzième sermon sur la Passion. Cf. LÉON LE GRAND, *Sermons*, t. III, traduction et notes R. Dolle, SC 74^{bis}, Cerf, Paris, 2004, p. 174-177.

¹³⁰ Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Le Christ est un*, introduction, traduction et notes G. M. de Durand, SC 97, Cerf, Paris, 1964, p. 449 : « Nous disons en effet que la chair s'est mise à lui appartenir en propre ; de même en est-il des faiblesses de cette chair en vertu d'une appropriation conforme à l'économie et de par les modalités de l'union (Ὡςπερ γὰρ ἰδίαν αὐτοῦ τὴν σάρκα γενέσθαι φαμέν, οὕτω πάλιν αὐτοῦ κατ' οἰκείωσιν οἰκονομικὴν καὶ κατὰ γε τὸν τῆς <ἐνώσεως> τρόπον, τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας). » Sur la dimension « cyrillienne » d'un exposé concernant l'unité d'être du Christ, voir A. RICHES, *Ecce homo*, p. 156 ; 176 ; 223.

nous avons confirmé, sur la base des textes de l'Aquinate, que la nature humaine du Christ ne peut avoir d'*esse* propre¹³¹. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'elle n'a pas d'*esse* proportionné, mais, pensons-nous, que cet *esse* est approprié par la Personne du Verbe.

2. La communion de l'être-homme à l'être personnel du Verbe incarné

Puisqu'« il est nécessaire de poser que l'union du Verbe et de l'homme fut telle (...) que le Verbe subsiste dans la nature humaine *comme devenue la sienne propre par l'Incarnation*, de sorte que ce corps soit vraiment le corps du Verbe de Dieu, et de même l'âme, et que le Verbe de Dieu soit vraiment homme¹³² », nous proposons de reconnaître la valeur de l'enseignement du *De unione* avec les précisions qu'apporte celui de la *Somme de théologie*. Principe formel d'être, la nature humaine du Christ ne confère certes pas au Verbe préexistant un nouvel être personnel, mais l'*esse* substantiel qui lui est proportionné est approprié par le Verbe (au sens de l'appropriation substantielle alexandrine), de sorte que celui-ci subsiste à l'Incarnation aussi dans la nature humaine, selon que cette nature humaine est son instrument propre et conjoint. Par analogie avec la partie organique greffée au tout déjà constitué subsistant dans sa nature, l'assomption de la nature humaine au Verbe de Dieu fait que cet *esse* substantiel ne lui appartient plus : il est intimement uni et subordonné à l'*esse* personnel du Verbe, sans faire nombre avec lui. Ainsi, le mystère de l'Incarnation n'entraîne pas que la nature humaine assumée soit dépouillée de son acte d'être, mais que ce dernier soit approprié par le Verbe assumant : le Verbe incarné subsiste dans l'humanité assumée comme en sa nature propre, et ceci en vue d'opérer le salut par et en elle comme par et en son instrument propre. La communion des opérations propres à chaque nature dans l'opération théandrique, justifiant que le salut opéré par l'humanité n'est pas différent selon le nombre du salut opéré par la divinité¹³³, nous amène donc à remonter jusqu'à l'unité d'être du Christ, fondée dans l'union de l'Hypostase et de son instrument propre.

Pour qualifier cette unité d'être tout à fait spéciale du Sauveur, nous proposons de parler de *communion* afin de reprendre le vocabulaire patristique¹³⁴ assumé par Thomas d'Aquin aussi

¹³¹ Cf. *supra*, p. 57s.

¹³² *ScG*, lib. IV, cap. 41, n° 3794 : « necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis ut (...) Verbum in humana natura sicut in sibi *propria facta per incarnationem*, subsistere ponatur; ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei; et similiter anima; et Verbum Dei vere sit homo » (notre traduction). Les italiques sont de nous.

¹³³ *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 2 : « non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius. »

¹³⁴ Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Nestorius*, IV, 2, trad. H. M. Diepen (modifiée). Cité dans H. M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*, p. 9 : « En réalité, [l'Incarnation] consiste en ce que le Verbe né de Dieu a communiqué (μετασχεῖν) volontairement au sang et à la chair exactement comme nous. (...) Le Verbe est devenu notre semblable en communiant selon l'hypostase (καθ' ὑπόστασιν κοινοῦντος) à une chair unique, celle dans laquelle nous croyons qu'il est mort pour nous et ressuscité » (pour le texte grec : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Libri quinque contra Nestorium*, ed. Ph. E. Pusey, Oxford, 1975, p. 184) ; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*,

bien dans sa réflexion sur l'union hypostatique en elle-même que dans celle sur l'unité d'opérer. En effet, toute communion est fondée sur une communication¹³⁵. Or, dans le mystère du Sauveur,

[l]e Verbe, en donnant à cette nature d'exister comme sienne, par conséquent en subsistant en elle, lui *communiqué* participation de son être personnel divin¹³⁶.

De cette communication résulte la communion de l'*esse* de la nature humaine à l'*esse* personnel du Fils de Dieu par participation et subordination, « un peu comme la partie greffée, en conférant de l'être partiel, reçoit communion à l'être personnel du tout¹³⁷. » Cette unité personnelle d'*esse* du Verbe incarné se manifeste dans son unité d'opérer puisque *operari sequitur esse*. Néanmoins, il y a loin de la thèse scotiste à notre proposition¹³⁸. En effet, s'il y a bien unité d'être et d'opérer de l'unique Hypostase composée, l'unité d'être est plus radicale en ce sens que la nature humaine ne possède pas son *esse* propre en plus de l'*esse* éternel, tandis qu'elle possède bien une opération propre en plus de l'opération divine : l'être personnel du

V, 14, 2, éd. critique et trad. par A. Rousseau et al., SC 153, p. 186-187 : « Mais en fait, le Verbe sauveur s'est fait cela même qu'était l'homme perdu, effectuant ainsi par lui-même la communion (*communione*) avec lui-même et l'obtention du salut pour l'homme. » Voir aussi JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, t. II, ch. 69 (III, 25), p. 148-149 : « L'appropriation naturelle et essentielle ([οικείωσις] φυσική μὲν οὖν καὶ οὐσιώδης) est celle selon laquelle le Seigneur par amour des hommes a assumé notre nature et toutes ses qualités, devenant homme par nature en réalité et faisant l'expérience de nos qualités naturelles. »

¹³⁵ Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, « "Société" et "communio" chez saint Thomas d'Aquin. Étude d'ecclésiologie », *RT* 90 (1990) 587-622, p. 616-617 : « *Communio* est le plus souvent employé pour désigner une unité entre personnes, unité acquise, stable et intime ; c'est un nom d'état. (...) À l'idée de stabilité, de permanence, il convient d'ajouter celle d'intimité. (...) *Communicatio* a un sens très nettement dominant qui est actif. Il s'agit de l'acte par lequel on édifie une *communio* ou qui en procède. (...) On voit donc que la notion, de soi fort simple, de *communicatio* ne peut se comprendre sans celle de *communio*. »

¹³⁶ M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 239.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Cf. J.-P. TORRELL, *Le Verbe incarné*, t. III, p. 393-394 : « Pour celui-ci [Duns Scot], étant donné que la vérité même de l'humanité du Christ exige qu'elle existe d'une existence humaine vraie, il en concluait donc à l'existence d'un double *esse* pur et simple dans le Christ (*duplex esse simpliciter*) : son existence divine éternelle et son existence humaine temporelle (...). Il faut le préciser toutefois, ces deux existences ne sont pas pour lui tout à fait sur le même plan : la deuxième ne peut être que secondaire, mais l'une et l'autre sont néanmoins substantielles, car l'humanité du Christ n'est pas un accident. L'existence étant conçue par Scot comme une opération, il n'éprouvait aucune difficulté à tenir ces deux *esse* du Christ sans pour autant remettre en cause son unité car, disait-il, de même qu'il y a en lui deux volontés et pourtant un seul voulant, deux opérations et un seul opérant (...), de même, dans le cas du Christ, s'il y a deux *esse* dont l'un et l'autre sont pour le suppôt des *esse* purement et simplement (*simpliciter*), il ne s'ensuit pas qu'il y ait deux suppôts ni deux étant (*entia*). » Cf. DUNS SCOT, *Ordinatio* III, d. 6, q. 1, n^{os} 42-43 : « Haec opinio secunda, quantum ad illud quod tenet de duplici existentia actuali, confirmatur per Damascenum cap. 60, ubi vult quod quia in Christo sunt duae voluntates, etiam duo 'velle' ; immediatius autem se habet esse ad essentiam quam velle ad voluntatem; ergo magis necesse est ipsa plurificari secundum pluralitatem naturarum. Ad argumenta. Ad primum dico quod etsi in Christo sint duae voluntates, non tamen est 'duo volentes', quia concretum non numeratur absque numeratione suppositi, – sicut patet de habente duas scientias, qui non dicitur 'duo scientes'; ita in proposito, si sint plura esse quorum utrumque erit esse simpliciter suppositi, non sequitur suppositum esse 'duo entia' » (*Opera omnia*, t. IX : *Ordinatio*, Liber tertius a distinctione prima ad decimam septimam, studio et cura Commissionis Scotisticae, Cité du Vatican, 2006, p. 245-246).

Fils incarné est *unum simpliciter*. Cette communion selon l'être personnel du Verbe se distingue également de la communion trinitaire (consubstantialité des Personnes divines) et de la communion ecclésiale¹³⁹. Communion personnelle —au sens de « selon la personne »—, elle nous montre un cas unique où l'*esse naturae* (être-homme) est dissocié de l'*esse personae* (être-cet-homme)¹⁴⁰. Enfin, puisque l'ecclésiologie de communion nous rappelle que « [r]elèvent de l'ordre de la *communio* la cause formelle de l'unité (la charité) et la cause finale (la béatitude)¹⁴¹ », la transposition analogique au mystère de Sauveur doit préciser deux points : premièrement, « dans le cas unique de l'Incarnation, la communication se fait toute dans l'ordre de l'efficience et de l'exemplarité, et non, comme pour l'organisme et la greffe, dans l'ordre de la causalité formelle intrinsèque¹⁴² » ; deuxièmement, et cet aspect est parfois négligé, la communion personnelle du Christ est ordonnée à rouvrir l'accès à la béatitude, ce qui est déjà réalisé en sa nature humaine à l'Incarnation et se communique à nous grâce à la communion des natures dans l'opération théandrique de l'unique Sauveur : par conséquent, tous les *acta et passa* du Christ sont salvifiques.

III. Conclusion

Ce troisième chapitre a cherché à étudier l'évolution de la pensée de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Christ, afin d'en tirer des enseignements utiles pour reprendre la question de son unité d'être. Une telle démarche a trouvé sa justification dès notre premier chapitre, dans lequel nous avons explicité le lien entre unité de suppôt, unité d'*esse*, et unité d'opérer, en rappelant également que l'opération, loin d'être accessoire, est l'acte ultime de l'étant. Dans cette perspective, l'étude de l'opération du Sauveur dans les œuvres de l'Aquinate nous a montré l'importance croissante que celui-ci accorde à l'unité d'opérer de Jésus-Christ. L'examen des sources conciliaires et patristiques, l'approfondissement des notions d'opération et de cause instrumentale, et la clarification du rapport de l'opération à la nature et à l'hypostase ont suscité chez Thomas d'Aquin une réception unique de la profession de foi déterminée par le troisième concile de Constantinople : l'unité d'opération théandrique du Sauveur. Si cette doctrine originale maintient et garantit pleinement la dualité d'opérations spécifiques, c'est

¹³⁹ Voir à ce sujet : G. EMERY, « Qu'est-ce que la "communion trinitaire" ? », *NV* 89 (2014) 258-283.

¹⁴⁰ Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 238, et notre analyse de *Sum. theol.*, *III*^a, q. 17, a. 2, ad 2 détaillée *supra*, p. 60-61.

¹⁴¹ B.-D. DE LA SOUJEOLE, « "Société" et "communion" », p. 621. Cette remarque encourage, selon nous, à chercher à mieux scruter le rôle de l'Esprit Saint, Communion du Père et du Fils, Charité personnelle incréée, dans le mystère de l'union hypostatique, non seulement selon l'efficience ou la finalité (le Fils est envoyé par amour), mais aussi selon l'exemplarité (causalité formelle extrinsèque).

¹⁴² M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 239.

parce qu'elle scrute profondément l'union de la nature humaine au Verbe incarné comme son instrument animé propre et conjoint.

Un tel effort spéculatif de Thomas d'Aquin n'a pas été mené indépendamment de l'évolution de sa réflexion concernant l'être du Christ. Les deux questions manifestent la contemplation toujours plus poussée par l'Aquinate du mystère de la Personne composée du Christ subsistant en deux natures complètes. Les notions utilisées l'illustrent remarquablement, comme le passage de considérations selon l'essence ou la substance à des considérations selon la personne, ou encore comme l'explicitation du rapport « principal / secondaire (ou instrumental) » selon le nombre. C'est donc dans ce même mouvement toujours plus marqué selon l'*unité personnelle* que doivent être traitées les réflexions spéculatives sur l'être et l'opérer du Christ.

En nous plaçant dans la ligne de l'unité du Substantif en deux natures, dont l'une est son instrument propre, nous avons discerné comment se traduit de manière homogène, mais non strictement identique, l'unité d'être et l'unité d'opérer du Christ. L'acte d'être étant plus fondamental que l'opération, il y a unité d'*esse* personnel *simpliciter* dans le Christ ; quant à l'unité d'opération selon le nombre, elle est bien réelle, en tant que les deux opérations propres à chaque nature concourent en une seule opération théandrique lorsqu'elle se produit, c'est-à-dire selon que la nature humaine est utilisée comme instrument. La thèse de l'assomption de la nature humaine comme instrument dans l'unité d'hypostase nous a ensuite conduit à reconnaître que l'analogie à privilégier pour notre étude reste bien celle d'une partie organique greffée ou miraculeusement adjointe à la personne déjà constituée. De tels liens entre la question 17 et la question 19 de la *Tertia Pars* nous ont alors conforté dans notre choix de reprendre la question de l'unité d'être du Sauveur à la lumière de son unité d'opérer.

Puisque la pensée mûre de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Christ aboutit à ramener la dualité d'opérations spécifiques à l'unité numérique d'opérer en vertu de l'unité de l'Hypostase, nous avons alors essayé de montrer en quoi cette même pensée mûre se traduit au plan de l'acte d'être par une unité différenciée selon une double raison de subsistence. Cette unité différenciée qui admet l'*esse* secondaire de la nature humaine ne détruit pas pour autant l'unité d'être personnelle pure et simple du Sauveur. En effet, grâce à la doctrine alexandrine de l'appropriation substantielle, nous avons esquissé comment cet *esse* secondaire est *approprié* (« approprié » au sens fort de l'*οἰκείωσις* substantielle de Cyrille d'Alexandrie ou de Jean Damascène) par le Verbe qui assume la nature humaine : par participation et subordination à l'*esse* principal qui est l'*esse* personnel du Verbe. L'analogie de la greffe,

corrigée par l'exclusion de toute union dans la nature, a permis de montrer en quoi la nature humaine comme forme donne de l'être substantiel à la Personne du Verbe incarné. Cette adjonction n'est pas à comprendre comme un ajout qui modifierait la divinité de la deuxième Personne de la Trinité (la divinité étant réellement identique à la Personne *simpliciter*), mais comme un mode d'exister plus digne de la chair assumée par le Verbe *qui subsiste en elle*¹⁴³. Cette nouvelle subsistence du Verbe ne s'est pas faite par élimination de l'*esse* de la nature humaine créée ; elle a été réalisée par appropriation, non seulement de la nature humaine, mais aussi de son *esse* proportionné évoqué par l'article 4 de la question disputée *De unione Verbi incarnati*¹⁴⁴. De cette appropriation résulte la communion de l'être substantiel de la nature humaine à l'être divin dans l'unité de la Personne. Cette communion au plan radical de l'être rejaillit dans la communion au plan de l'opération : tout l'agir du Christ, c'est-à-dire toutes ses opérations selon la communion de ses natures, est salvifique. La mission visible du Fils *in facto esse et operari* manifeste donc l'excellence de la Bonté divine¹⁴⁵ ; elle est également cause de bonté et de communion avec Dieu pour sa nature humaine, pour nous, et, à travers nous, pour tout l'univers.

¹⁴³ Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 5, ad 1 : « Sed in Christo uniuntur [corpus et anima] 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. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciae unio animae et corporis in Christo quam in nobis. Quia ipsa coniunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget » ; *ibid.*, a. 8, resp. : « humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat. »

¹⁴⁴ Cf. M.-V. LEROY, « L'union selon l'hypostase », p. 239 : « Comme il divinise la nature, non pas dans l'ordre essentiel mais dans l'ordre substantiel, en en faisant sa propre nature, ainsi divinise-t-il l'être dont cette nature est le principe, non en l'éliminant pour lui substituer le sien (ce qui aboutirait à éliminer la nature créée elle-même et donc à évacuer l'Incarnation), mais en en faisant l'être-homme d'une Personne divine, en se l'appropriant et en l'intégrant à son Etre à lui. »

¹⁴⁵ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 43, a. 7, ad 4 : « personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis Auctorem, ut dictum est: et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare. » Pour une réflexion portant sur le lien entre la mission visible du Fils et la question de son *esse* personnel, voir : A. RICHES, *Ecce homo*, p. 187-191, en particulier p. 188-189 : « La mission du Fils procède parfaitement de la procession de sa filiation éternelle et la communique, et en tant que telle, elle est la condition de possibilité d'une communion théandrique de l'être créé et de l'être increé, dans l'Amour que le Fils vit de toute éternité avec le Père (The Son's *missio* proceeds perfectly from and communicates the *processio* of his eternal filiation, and as such is the condition of the possibility of a theandric *communio* of created and uncreated being in the Love the Son eternally lives with the Father) » (notre traduction).

Conclusion générale

« Amen, amen, je vous le dis : avant qu'Abraham devînt, moi, JE SUIS » (Jn 8, 58). Cette parole de Jésus demeure au fondement de l'étude que nous avons menée sur l'unité d'être dans le Christ : cet homme pleinement homme était avant d'être homme, car nous croyons qu'il est le Fils de Dieu descendu du ciel. Pour autant, la foi en l'Incarnation, fondée sur la Révélation biblique reçue dans la Tradition de l'Église, nous a également conduit à prêter attention à l'agir du Sauveur, plus justement à son opérer : « Que vas-tu opérer ? » (Jn 6, 30). En choisissant de relier la question disputée de l'être du Christ à celle de son opérer, nous nous sommes d'abord attaché à contempler le mystère ineffable du Verbe fait chair, à l'aide de Thomas d'Aquin. Afin de garantir la pertinence de ce point de vue, il nous a fallu rappeler en quoi l'opération d'un étant se distingue de son action, et par conséquent comment celle-ci relève de l'ordre quidditatif tandis que celle-là appartient proprement à l'ordre de l'acte. Grâce à la doctrine mûre de l'Aquinate, nous avons pu mieux manifester le lien intime entre l'*esse* et l'*operari*, et justifier pourquoi l'opération est l'acte ultime de l'étant : car par elle et en elle, celui-ci atteint sa fin qui l'attire, ultimement le Souverain Bien qu'est Dieu. Ainsi, compte tenu de la *virtus operandi* de l'étant, ni le caractère accidentel de l'opération, ni son caractère de perfection seconde relative à la puissance opérative correspondante, ni la multiplicité des opérations d'un même sujet opérant ne doivent nous faire perdre de vue l'unité numérique de l'étant opérant à cause de sa fin ou manquer la pertinence des adages scolastiques très significatifs : *operari sequitur esse* (et non pas *essentiam*) ; *ipsum esse, ipsa operatio*. Cela transparaît bien dans l'exposé final de la *Somme de théologie* où le Docteur angélique expose le mystère du Sauveur selon son unité d'être et d'opérer. Néanmoins, le mystère du Christ, unique Personne divine subsistant en deux natures, pousse notre intelligence de la foi à l'extrême des avancées métaphysiques : comment la nature humaine du Christ qui possède une opération propre (Constantinople III) peut-elle ne pas subsister par soi mais dans un autre ? En outre, le dogme des deux opérations propres dans le Christ commande-t-il de reconnaître deux *esse* selon un parallélisme strict, tel que l'a développé Duns Scot, au risque de diviser l'unique Suppôt ?

La lecture suivie de la pensée mûre de Thomas d'Aquin sur l'unité d'être du Rédempteur nous a alors amené à reconnaître que l'Aquinate répond à cette question à partir du mode d'union « selon la subsistance » et dans la ligne de l'unité personnelle du suppôt. En aucun cas il ne s'agit de voir dans l'*esse* le constitutif formel de l'union hypostatique, ni de remonter de l'unité d'*esse* à l'unité de personne dans le Christ. L'approche de Thomas d'Aquin est résolument personnaliste. Cette approche s'enrichit par la réception de la doctrine patristique de la Personne

composée qui subsiste selon une double raison de subsistance. En effet, la personne n'est pas seulement un subsistant ; elle est un subsistant dans une nature. Puisque le Christ est une unique Personne subsistant en deux natures unies non pas accidentellement mais selon l'hypostase, son être est l'être éternel personnel de la deuxième Personne de la Trinité selon la raison des deux natures substantielles. C'est ce qu'exprime le vocabulaire de la substantification employé dans la question disputée *De unione Verbi incarnati*. Néanmoins, étant donné que la nature humaine de l'unique Christ ne lui donne pas d'exister, mais d'exister comme homme, elle ne peut lui donner aucun *esse* personnel. Thomas d'Aquin la compare donc à une partie miraculeusement greffée qui ne donne pas d'être au tout préexistant mais un nouveau mode d'exister, une nouvelle raison de subsistance. Cette partie substantielle, ce « quelque chose de subsistant », ne possède pas d'*esse* propre, car dans ce cas la nature humaine du Christ aurait une personnalité propre, mais elle est par l'être du tout. L'approfondissement anthropologique de la *Somme de théologie* rejaillit nettement sur ce point christologique.

L'affirmation de l'unité *simpliciter* de l'*esse* personnel du Christ n'invalide pas la détermination complémentaire apportée par le *De unione*, mais elle tend surtout à exclure aussi bien deux *esse* personnels dans le Christ qu'un *esse* accidentel de la nature humaine. Afin de mieux manifester en quoi l'*esse* secondaire de la nature humaine du Christ, nécessairement substantiel et réellement distinct de l'être increé du Suppôt divin, peut lui être uni intimement sans faire nombre avec lui, nous avons jugé que Thomas d'Aquin nous fournit lui-même un axe d'étude particulièrement fécond. En effet, la notion d'*esse* secondaire relatif à l'*esse* principal de l'unique Substant amène à explorer l'unité d'être selon la finalité, c'est-à-dire selon l'opérer, ce qui trouve appui dans la doctrine de *l'esse-operari* de l'Aquinate.

Or, en analysant les différentes œuvres de Thomas d'Aquin concernant l'opération du Sauveur, nous avons relevé l'effort du théologien pour mettre en lumière le lien complexe aussi bien de l'*esse* que de l'*operari* à la personne et à la nature. Si ce lien s'exprime selon l'unité en raison de la métaphysique de l'acte (une personne opérant, un être personnel, une unité numérique d'opération), le Docteur angélique précise bien qu'il ne faut pas le prendre de manière strictement symétrique. Grâce à sa réception originale du troisième concile de Constantinople et de la doctrine patristique de l'instrumentalité de la nature humaine du Christ, instrument propre du Verbe qui subsiste en elle, Thomas d'Aquin pose l'unité d'opération théandrique du Christ comme conséquence ultime de l'union hypostatique : le salut opéré par la divinité n'est numériquement pas différent du salut opéré par l'humanité assumée jusqu'à l'hypostase, chaque nature opérant en communion avec l'autre selon un rapport de cause principale à instrument.

Dès lors, en nous fondant sur les textes de Thomas d'Aquin à partir de la *Somme contre les Gentils*, première œuvre de l'Aquinate à présenter clairement la doctrine de la nature humaine du Verbe incarné comme son instrument propre, animé et conjoint, nous avons tenté de dégager la cohérence des différentes réponses de l'Aquinate sur l'être du Christ dans une proposition théologique. De même que le Christ possède une unité différenciée d'opérer, de même possède-t-il une unité différenciée d'être. Cette similitude est fondée sur la communion par participation et subordination de l'être de la nature humaine à l'être personnel complet du Verbe, en vue de l'opération théandrique. Cependant, la similitude ne doit pas occulter la dissemblance entre l'unité d'être et l'unité d'opérer : puisque l'être est plus fondamental que l'opérer, l'être de la nature humaine du Christ est approprié par le Verbe (de même que l'*esse* de la partie organique ne possède pas d'*esse* propre, car l'être du tout personnel est un *simpliciter*), tandis qu'elle possède une opération propre en plus de l'opération divine. Le même progrès d'analyse selon l'unité personnelle se traduit donc différemment dans l'exposé théologique abouti de Thomas d'Aquin : selon l'unité différenciée dans l'ordre de l'*esse*, selon la dualité ramenée à l'unité numérique dans l'ordre de l'*operari*.

En étudiant la contemplation du Christ qu'expose Thomas d'Aquin, nous pouvons finalement retenir trois grandes leçons. La première est d'ordre méthodologique. En effet, notre étude a montré l'importance de lire les textes de Thomas d'Aquin pour eux-mêmes, afin d'en faire déjà ressortir sa façon d'exercer l'habitus théologique. L'Aquinate a en effet mûri sa doctrine de l'être du Sauveur en accueillant les enseignements patristiques et conciliaires, en les déployant avec originalité (ce qui est clair pour l'unité d'opérer), en s'inscrivant dans une certaine ligne christologique —la théologie de l'Emmanuel qui considère d'abord l'unité du Sujet opérant (christologie alexandrine)—, et en y intégrant son armature philosophique qui est véritablement une métaphysique de l'acte (et pas seulement une métaphysique de l'*esse*). Ces différents éléments nous dévoilent le théologien à l'œuvre dans sa réflexion ; ils nous montrent également comment il l'affine grâce à sa connaissance progressive de ses sources aussi bien théologiques que philosophiques. Cela nous permet d'une part de rendre compte de l'évolution de sa pensée entre le *Commentaire sur les Sentences* et la *Somme de théologie*, et, d'autre part, cela nous éclaire sur la manière d'élaborer un essai christologique à l'école de Thomas d'Aquin.

Par conséquent, et c'est notre deuxième leçon, notre étude a mis en évidence aussi bien les erreurs de lecture qu'un disciple de Thomas d'Aquin ne peut plus commettre sur cette question, que les acquis sur lesquels bâtir ou prolonger une synthèse sur l'unité d'être du Sauveur. Unité

d'être ... et d'opérer ! Voilà le principal axe d'étude à ne pas négliger. Bien que l'opération ne soit pas l'acte d'être (ce qui nous a invité à éviter l'expression « exercer l'acte d'être », absente des œuvres de l'Aquinate), l'opération est l'acte ultime de l'étant. Elle ne se confond donc pas avec l'action et elle renseigne sur l'être du sujet opérant. Évacuer l'étude de l'opération du Christ, pour qui veut approfondir celle de son acte d'être, est une position insuffisante qui méconnaît la structure d'ensemble des œuvres de maturité de Thomas d'Aquin et le cadre métaphysique qu'il utilise. De même, il importe de noter le « tournant personneliste » de la *Somme de théologie*, laquelle distingue sans ambiguïté l'*esse* personnel de l'*esse* substantiel, et déploie tout son exposé selon l'unité personnelle. L'unité d'être et d'opérer de l'unique Personne existant et opérant, fondée sur le mystère de l'union hypostatique, n'est donc pas affirmée *malgré* une dualité d'actes d'être et d'opérations des natures. Au contraire, l'unité de l'être personnel complet et celle de l'opération théandrique se prennent à partir de l'unité *simpliciter* du Verbe incarné, et c'est dans cette unité personnelle que se contemple avec la plus grande profondeur la dualité des natures. En ce qui concerne l'opérer, cela revient à affirmer l'unité numérique de l'opération théandrique, grâce à la doctrine de l'instrumentalité. Ce dernier point, encore en germe dans l'article 5 du *De unione* mais très clairement articulé dans la *Tertia Pars*, pourrait, à notre avis, ajouter un nouvel élément en faveur d'une datation un peu plus tardive de la *Somme de théologie* par rapport à la question disputée.

Troisièmement, en mettant en valeur l'effort spéculatif de Thomas d'Aquin pour ramener à l'unité numérique l'opération du Christ, nous nous sommes demandé si l'Aquinate n'avait pas mené un effort homogène pour distinguer dans l'unité la différenciation des actes d'être. La recherche théologique que nous avons conduite s'est fixée comme but de contribuer au débat sur cette question difficile en prenant position à l'aide des enseignements du Docteur angélique. Étant assuré que Thomas d'Aquin contemple la nature humaine du Verbe incarné comme son instrument propre, aussi bien dans l'ordre de l'être (par analogie avec la partie organique du tout) que dans celui de l'opération, et en faisant rejaillir sur l'être la notion patristique de « communion » employée pour l'opération, nous avons voulu esquisser une proposition manifestant l'harmonie des enseignements de l'Aquinate, centrée sur l'appropriation substantielle de la nature humaine assumée et de son *esse* proportionné. Cette proposition se rapproche de celle de l'intégration de l'être, tout en lui préférant la conceptualité et le vocabulaire patristiques reçus par Thomas d'Aquin (appropriation, communion) et en dégagant avec plus de force l'unité de la Personne subsistant en deux natures, son unité d'être personnel *simpliciter* et son unité d'opération théandrique. Étant donné que, selon nous,

les défenseurs de la thèse de l'intégration de l'être ont surtout adopté une attitude critique face aux théories remarquablement techniques élaborées par les tenants de la thèse de l'extase de l'être, nous espérons que cette modeste proposition pourra susciter des prolongements spéculatifs chez les premiers comme aussi peut-être chez les seconds.

Une telle proposition pourrait également trouver des prolongements intéressants dans d'autres sujets connexes. Premièrement, elle pourrait donner de mieux saisir la présence de création de Dieu-Trinité dans le Christ en sa nature humaine, car l'*esse* créé est le fondement de ce mode de présence, lui-même condition des deux autres modes de présence (union hypostatique ayant comme conséquence la plénitude d'inhabitation par grâce). Deuxièmement, selon le *nexus mysteriorum*, elle conforterait les propositions appuyant la nécessité de principes intrinsèques créés causés par et dispositifs à la réception de l'Incréé : dons créés et Don incréé dans le Corps mystique dont le Christ est la Tête, habitus de charité créé et Charité incréée dans l'état de la vie présente du croyant christoconformé par la grâce christique qu'il reçoit, lumière de gloire créée et vision de l'Incréé dans la béatitude acquise pour nous et toujours médiatisée par le Christ en son humanité. En particulier, concernant le Don incréé et les dons créés, la considération de l'unité de l'être ecclésial à la lumière des opérations dont l'Esprit Saint est le principe pourrait offrir une ressource supplémentaire pour saisir la Troisième Personne divine comme Âme de l'Église. Enfin, une véritable théologie de la communion, c'est-à-dire de l'unité réalisée par la charité, pourrait se dessiner plus clairement, selon un schéma analogue partant de la communion consubstantielle de la Trinité jusqu'à la communion ecclésiale réalisant la communion des hommes avec Dieu et entre eux, par la médiation du Christ attirant tout à lui (cf. Jn 12, 32), unique Sauveur en qui l'humanité *communie* selon l'être et l'opérer à la Personne même du Verbe incarné.

Annexes

I. Tableau 1 : Évolution de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'opération du Christ

	Objet de la question / distinction	Objet de l'article	Opération dégagée des puissances / habitus de l'âme	Indétermination du vocabulaire entre l'action et l'opération	Présence de l'axiome aristotélicien	Principe général retenu	Spécification de l'opération	Unité du Subsistant	Nature humaine du Christ	Vocabulaire remarquable	Réflexion sur l'unité d'opérer	Lien <i>esse-operari</i>
<i>In III Sent., d. 18, a. 1</i>	Le mérite du Christ	Le nombre d'action du Christ	Oui	Oui	<i>Suppositorum singularium sunt</i>	<i>Ubi sunt diversae formae, sunt etiam diversae actiones</i>	La cause de l'action	Oui	Instrument	Participation, association (<i>consortium</i>), agent principal / instrument, unité <i>secundum quid</i>	Oui	Oui
<i>De veritate, q. 20, a. 1</i>	La science de l'âme du Christ	La science créée dans le Christ	Non	Non	<i>Sunt enim operationes suppositorum et particularium</i>	<i>Quamvis operatio attribatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio</i>	<i>Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis</i>	Faiblement soulignée	Parfaite	-	Non	Non
<i>Quodlibet IX, q. 2, a. 2</i>	L'union des deux natures dans le Christ	L'unité d' <i>esse</i>	Oui	Non	<i>Operatio est suppositi</i>	<i>Operatio suppositi non est de integritate unitatis ejus, sed consequitur eius unitatem</i>	La diversité des principes d'opérations	Oui	-	Concourir à l'intégrité	Non	Oui

	Objet de la question / distinction	Objet de l'article	Opération dégagée des puissances / habitus de l'âme	Indétermination du vocabulaire entre l'action et l'opération	Présence de l'axiome aristotélicien	Principe général retenu	Spécification de l'opération	Unité du Subsistant	Nature humaine du Christ	Vocabulaire remarquable	Réflexion sur l'unité d'opérer	Lien <i>esse-operari</i>
Comp. theol., Pars I, cap. 212	Ce qui est un dans le Christ et ce qui est multiple		Oui	Non	<i>Operationes suppositorum sunt</i>	<i>Natura autem comparatur ad operationem ut operationis principium</i>	Le principe d'opération	Oui	Instrument de la divinité	Participation, agent principal (le plus principal) / instrument, mode	Oui	Non
ScG, lib. IV, cap. 36	Erreur du monothélisme de Macaire d'Antioche		Non	Oui	-	<i>Sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones</i>	La diversité des principes (la diversité des sujets est aussi énoncée)	Oui	Instrument propre et conjoint (cap. 41)	Subordination, agent principal / agent secondaire	Oui	Non
De unione, a. 5	L'union du Verbe incarné	Nombre de l'opération	Non	Oui	<i>Suppositorum est agere ; agere autem est suppositi</i>	Unité et pluralité d'action selon le sujet et selon le principe par lequel l'agent opère	La nature-forme et le principe premier connaturel	Oui	Instrument animé conjoint	Concours sans confusion, communion	Oui	Oui par réduction
Sum. theol., III^a, q. 19, a. 1	Unité d'opérer du Christ	Nombre de l'opération	Oui	Non	<i>Actus sunt singularium</i> ¹	<i>Esse et operari est personae a natura</i>	La nature-forme, le principe premier connaturel et le terme (cf. <i>ibid.</i> , I ^a , q. 77, a. 3)	Oui	Instrument animé propre et conjoint	Participation, agent principal / instrument, communion, <i>inquantum est instrumentum / prout est res quaedam</i>	Oui, très fortement soulignée	Oui

¹ Voir aussi *Sum. theol.*, III^a, q. 20, a. 1, ad 2 : « Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae : *actus enim suppositorum sunt et singularium*, secundum Philosophum. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit ». Les italiques sont de nous.

II. Tableau 2 : Récapitulatif de l'enseignement mûr de Thomas d'Aquin sur l'unité d'être et d'opérer du Sauveur

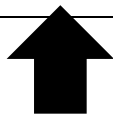
- 1) Incarnation en vue (en raison) de la communication de la Bonté divine pour notre salut (*III^a*, q. 1, a. 1). Causalité propre du bien selon la fin (*I^a*, q. 5, a. 4).
- 2) Union des deux natures dans la Personne du Fils (Chalcédoine ; *III^a*, q. 2, a. 2 & a. 3). Union non accidentelle (*III^a*, q. 2, a. 6) mais « selon la subsistance » (Constantinople II).
- 3) Unité *simpliciter* de Personne (*III^a*, q. 17, a. 1) → unité *simpliciter* d'*esse* personnel (*III^a*, q. 17, a. 2) → unité d'opérer (*III^a*, q. 19, a. 1). Ordre de l'acte.

Ainsi : l'unité *simpliciter* de la Personne composée subsistant en deux natures complètes (*III^a*, q. 2, a. 4) s'exprime :

<i>Esse personnel complet</i>	<i>Esse et operari est personae a natura : aliter tamen et aliter</i>	Opération théandrique
Pas d'<i>esse</i> (substantiel) propre de la nature humaine, en plus (<i>praeter</i>) de l' <i>esse</i> divin.	Deux natures-formes principes [<i>d'esse</i> ?] de volontés (<i>III^a</i> , q. 18, a. 1) et d'opérations propres	Opération de la nature humaine propre et en plus (<i>praeter</i>) de l'opération divine.
Ordre de l'acte premier (substantiel)		Ordre de l'acte second (accidentel)
<i>Esse secondaire (substantiel) de la nature humaine comme instrument de la divinité, ni accidentel ni personnel ni propre, mais approprié par le Verbe, subordonné à son être principal, de sorte qu'il ne fait pas nombre avec lui mais est pris par participation dans la communion de l'être personnel complet, en tant que le Verbe préexistant subsiste aussi à l'Incarnation selon la nature humaine ?</i>	Principe de Léon le Grand repris à Chalcédoine et Constantinople III, cité par Thomas d'Aquin : « Agit [ἐνεργεῖ] <i>utraque forma</i> , scilicet tam natura divina quam humana in Christo, <i>cum alterius communione</i> [κοινωνίας], <i>quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.</i> »	Unité d'opérer par participation de la nature humaine comme instrument à l'opération de la nature divine comme cause principale agente. Opération de l'Hypostase numériquement une.

Effort spéculatif : unité différenciée

Effort spéculatif : dualité ramenée à l'unité numérique



Question posée en tenant compte de *De unione*, a. 4

Abréviations

Œuvres de Thomas d'Aquin

<i>Comp. theol.</i>	<i>Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum (Abrégé de théologie)</i>
<i>De ente et essentia</i>	<i>L'être et l'essence</i>
<i>De potentia</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia (Questions disputées sur la puissance de Dieu)</i>
<i>De principiis naturae</i>	<i>De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum (Les principes de la nature)</i>
<i>De rationibus fidei</i>	<i>De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum (Les raisons de la foi)</i>
<i>De spiritualibus creaturis</i>	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis (Question disputée sur les créatures spirituelles)</i>
<i>De unione</i>	<i>Quaestio disputata de unione Verbi incarnati (Question disputée sur l'union du Verbe incarné)</i>
<i>De veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate (Questions disputées sur la vérité)</i>
<i>In Metaph.</i>	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio (Commentaire sur la Métaphysique)</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum (Commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard ; In I Sent. = Commentaire du premier Livre ; etc.)</i>
<i>Quodlibet</i>	<i>Quaestio de quolibet (Question quodlibétique)</i>
<i>ScG</i>	<i>Summa contra Gentiles (Somme contre les Gentils)</i>
<i>Sum. theol.</i>	<i>Summa theologiae (Somme de théologie, I^a = Prima Pars ; I^a-II^{ae} = Prima Secundae ; II^a-II^{ae} = Secunda Secundae ; III^a = Tertia Pars)</i>
<i>Super Io.</i>	<i>Super Evangelium S. Ioannis lectura (Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean)</i>
<i>Super Librum De causis</i>	<i>Super Librum De causis expositio (Commentaire sur le Livre des causes)</i>

Autres abréviations

a.	<i>articulus</i> (article)
ad	réponse à une objection
al.	<i>alii</i> (autres)
arg.	<i>argumentum</i> (argument, objection)
cap.	<i>caput</i> (chapitre)
ch.	chapitre
d.	<i>distinctio</i> (distinction)
éd.	éditeur
ELP	Édition Léonine provisoire
fasc.	fascicule
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i> (au même endroit)
ID.	<i>Idem</i> (même auteur)
lect.	<i>lectio</i> (leçon)
lib.	<i>liber</i> (livre)
n°	numéro (le cas échéant, de l'édition Marietti)
NV	<i>Nova et Vetera</i>
Pr.	<i>Prooemium</i> (préambule)
Prol.	<i>Prologus</i> (prologue)
prop.	<i>propositio</i> (proposition)
q.	<i>quaestio</i> (question)
qla	<i>quaestiuncula</i> (« petite question » au sein d'un article)
resp.	<i>respondeo</i> (réponse)
RSPT	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
RT	<i>Revue thomiste</i>
SC	<i>Sources chrétiennes</i>
t.	tome
TET	Textes et études théologiques
TOL	<i>Traduction officielle liturgique</i> (de la Bible)
trad.	traduction
vol.	volume

Bibliographie

Ouvrages de référence

ALBERIGO, Giuseppe et al. (éd.), *Les conciles œcuméniques*, t. II-1 : *Les décrets*, De Nicée à Latran IV, Cerf, Paris, 1994.

BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1950¹⁶.

La Bible. Traduction officielle liturgique, Mame, Paris, 2013.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2014²⁸.

Œuvres de Thomas d'Aquin

—, *Abrégé de théologie* (Compendium theologiae) ou *Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, texte latin de l'édition Léonine, introduction, traduction et annotations J.-P. Torrell, Cerf, Paris, 2007.

—, *De unione Verbi incarnati*, Translation, Introduction, and Notes R. W. Nutt, Latin Text W. Senner, B. Bartocci and K. Obenauer, “Dallas medieval texts and translations 21”, Peeters, Leuven, 2015. [Le texte latin reprend : THOMAS VON AQUIN, *Quaestio disputata* »*De unione Verbi incarnati*« (»Über die Union des fleischgewordenen Wortes«), Lateinischer Text erstellt von W. Senner, B. Bartocci, K. Obenauer, Übersetzung und Kommentar von K. Obenauer, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2011.]

—, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Marietti, Torino - Roma, 1971².

—, *Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, texte latin de l'Édition Léonine, introduction, traduction et note de G. Emery, “Sagesses chrétiennes”, Cerf, Paris, 1999.

—, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti, Torino - Roma, 1961.

—, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5 : *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1888-1889.

- , *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 6-7 : *Prima secundae Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1891-1892.
- , *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 8-10 : *Secunda secundae Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1895, 1897, 1899.
- , *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 11-12 : *Tertia pars Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1903-1906.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22 : *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 1, fasc. 2, Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1970.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22 : *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 2, fasc. 2, Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1972.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22 : *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 3, fasc. 1, Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1973.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2 : *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Commissio Leonina - Cerf, Roma - Paris, 2000.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1 : *Quaestiones de quolibet*. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI, Commissio Leonina - Cerf, Roma - Paris, 1996.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43 : *De ente et essentia*, Editori di San Tommaso, Roma, 1976, p. 315-381.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43 : *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, Editori di San Tommaso, Roma, 1976, p. 1-47.
- , *Question disputée : L'union du Verbe incarné* (De unione Verbi incarnati), introduction, traduction et notes M.-H. Deloffre, "Bibliothèque des textes philosophiques", Vrin, Paris, 2000.
- , *Questions disputées De potentia*, trad. et notes A. Aniorté, Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 2018. [Texte latin de l'édition Marietti et de l'Édition Léonine provisoire.]
- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. I, ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929. [In primum librum Sententiarum.]

—, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. III, ed. M. F. Moos, Lethielleux, Paris, 1933. [*In tertium librum Sententiarum.*]

—, *Somme théologique*. L'âme humaine. 1^a, *Questions 75-83*, trad., notes explicatives et notes philosophiques F.-X. Putallaz, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 2018.

—, *Somme théologique*. La Trinité, t. I : 1^a, *Questions 27-32*, trad., notes explicatives et renseignements techniques H.-F. Dondaine, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 1962².

—, *Somme théologique*. La Trinité, t. II : 1^a, *Questions 33-43*, trad., notes explicatives et renseignements techniques H.-F. Dondaine, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 1962³.

—, *Somme théologique*. Le Verbe incarné, t. I : 3^a, *Questions 1-6*, trad., notes explicatives et renseignements techniques Ch.-V. Héris, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 1954³.

—, *Somme théologique*. Le Verbe incarné, t. III : 3^a, *Questions 16-26*, trad., notes explicatives et renseignements techniques Ch.-V. Héris, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 1954³.

—, *Somme théologique*. Le Verbe incarné, t. I : 3^a, *Questions 1-6*, trad., notes explicatives et renseignements techniques J.-P. Torrell, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 2002.

—, *Somme théologique*. Le Verbe incarné, t. III : 3^a, *Questions 16-26*, trad., notes explicatives et renseignements techniques J.-P. Torrell, "Revue des jeunes", Cerf, Paris, 2002.

—, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Marietti, Torino - Roma, 1972⁶.

—, *Super librum De Causis expositio*, éd. H. D. Saffrey, Société Philosophique - Nauwelaerts, Fribourg - Louvain, 1954.

Auteurs anciens

ARISTOTE, *Métaphysique*, t. 1, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991.

BONAVENTURE, *Opera omnia*, t. III : *In tertium librum Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1887.

CAJETAN, *Commentarium in Primam Partem Summae theologiae*, Editio Leonina, t. IV, Roma, 1888.

—, *Commentarium in Tertiam Partem Summae theologiae*, Editio Leonina, t. XI, Roma, 1903.

CYRILLE D’ALEXANDRIE, *Le Christ est un*, introduction, traduction et notes G. M. de Durand, SC 97, Cerf, Paris, 1964.

—, *Libri quinque contra Nestorium*, ed. Ph. E. Pusey, Oxford, 1975.

DUNS SCOT, *Opera omnia*, t. IX : *Ordinatio*, Liber tertius a distinctione prima ad decimam septimam, studio et cura Commissionis Scotisticae, Cité du Vatican, 2006.

JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, Versions of Burgundio and Cerbanus, ed. Eligius M. Buytaert, The Franciscan Institute St. Bonaventure, E. Nauwelaerts – Schöning, New York – Louvain – Paderborn, 1955.

—, *La foi orthodoxe*, introduction, traduction et notes P. Ledrux, t. II, SC 540, Cerf, Paris, 2011.

LÉON LE GRAND, *Sermons*, t. I, introduction J. Leclercq, traduction et notes R. Dolle, SC 22^{bis}, Cerf, Paris, 2008².

—, *Sermons*, t. III, traduction et notes R. Dolle, SC 74^{bis}, Cerf, Paris, 2004.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Opusculs théologiques et polémiques*, introduction J.-C. Larchet, traduction et notes E. Ponsoye, “Sagesses chrétiennes”, Cerf, Paris, 1998.

Études contemporaines

BAZÁN, Bernardo C., « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans BAZÁN, Bernardo C., FRANSEN, Gérard, WIPPEL, John W., JACQUART, Danielle, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, “Typologie des sources du Moyen Âge occidental 44-45”, Brepols, Turnhout, 1985.

DELOFFRE, Marie-Hélène, « L’unité d’être dans le Christ selon les premiers disciples de saint Thomas : le XIII^e siècle » *RT* 105 (2005) 227-271.

DIEPEN, Herman Michel, *La théologie de l’Emmanuel*. Les lignes maîtresses d’une christologie, “TET”, Desclée de Brouwer, Bruges, 1960.

EMERY, Gilles, « Qu’est-ce que la “communion trinitaire” ? », *NV* 89 (2014) 258-283.

—, « La “kénose” chez saint Thomas d’Aquin », *NV* 93 (2018) 357-386.

GARDEIL, Henri-Dominique, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II : *Psychologie, Métaphysique*, "Initiations", Cerf, Paris, 2010.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *De Christo Salvatore*. Commentarius in III^{am} Partem *Summæ theologicæ* sancti Thomæ de Aquino, Marietti, Torino, 1946.

GARRIGUES, Jean-Miguel, *Le dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur*. À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin, "Théologies", Cerf, Paris, 2011.

LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, « "Société" et "communion" chez saint Thomas d'Aquin. Étude d'ecclésiologie », *RT* 90 (1990) 587-622.

—, « Les *tria munera Christi*. Contribution de saint Thomas à la recherche contemporaine », *RT* 99 (1999) 59-74.

LEROY, Marie-Vincent, « L'union selon l'hypostase d'après saint Thomas d'Aquin », *RT* 74 (1974) 205-243.

MARGELIDON, Philippe-Marie, *Les christologies de l'Assumptus Homo et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle*. Les enjeux d'un débat christologique, "Bibliothèque de la Revue thomiste", Parole et Silence, Paris, 2011.

MORARD, Martin, « Thomas d'Aquin lecteur des conciles », *Archivum Franciscanum Historicum* 98 (2005), 211-365.

—, « Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople (553) », *RSPT* 81 (1997) 21-56.

NICOLAS, Jean-Hervé, « L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas », *RT* 65 (1965) 229-260.

PATFOORT, Albert, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas*. À la croisée de l'ontologie et de la christologie, "Bibliothèque de théologie, Théologie dogmatique – Série I – Vol. 4", Desclée, Paris-Tournai, 1964.

PERRIER, Emmanuel, *L'attrait divin*. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin, "Bibliothèque de la Revue thomiste", Parole et Silence, Paris, 2019.

PHILIPPE, Marie-Dominique, *L'être*. Recherche d'une philosophie première, 2 t., Téqui, Paris, 1972-1974.

—, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, t. III : *Le problème de l'ens et de l'esse*. Avicenne et Saint Thomas, Téqui, Paris, 1975.

—, « Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote », dans *Littera sensus sententia*. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P., a cura di A. Lobato O.P, "Studia universitatis S. Thomae in Urbe 33", Massimo-Milano, 1991.

RICHER, Aaron, *Ecce homo*. On the Divine Unity of Christ, "Interventions", Eerdmans, Grand Rapids, 2016.

TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, Cerf, Paris, 2015.

TSCHIPKE, Theophil, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, trad. P. Secrétan, "Studia Friburgensia 94", Academic Press Fribourg – Editions Saint-Paul, Fribourg, 2003.

WEST, Jason L. A., « Aquinas on the metaphysics of *esse* in Christ », *The Thomist* 66 (2002) 231-250.

<<https://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>, consultation le 23/11/2020, le 02/02/2021, le 23/03/2021 et le 22/04/2021.

Table des matières

Introduction générale.....	1
Chapitre 1 : La doctrine de l'acte d'être et de l'opération selon Thomas d'Aquin.....	7
I. L'être comme acte	8
1. <i>Ens, esse et essentia</i>	8
2. L'acte d'être.....	10
1. <i>Actus essendi</i>	10
2. <i>Esse-forme et esse-unum</i>	12
3. <i>Esse-bien-fin</i>	14
II. L'opération comme acte ultime de l'étant créé.....	15
1. L'opération comme acte parfait du parfait	15
1. La distinction entre l'action et l'opération	16
2. Opération et forme substantielle.....	17
3. Opération et unité.....	18
2. <i>Esse-operari</i> : le chemin de perfection	19
1. Tout opérant opère selon son mode d'être.....	19
2. Le chemin de la béatitude : unité et pluralité d'opérations.....	20
3. L'opération selon l'ordre de la nature et de la grâce	21
III. La personne selon Thomas d'Aquin	22
1. Définition de la personne	22
1. Éléments généraux	22
2. Spécificités christologiques.....	24
2. Note sur la subsistence.....	26
IV. Conclusion	28
Chapitre 2 : L'unité d'être dans le Christ selon l'enseignement mûr de Thomas d'Aquin.....	30
I. L'enseignement de la <i>Somme de théologie</i>	30
1. Situation de l'article	30
2. Objections et arguments en sens contraire	32
3. Analyse de la réponse	34
1. Principe de solution.....	34
2. La distinction des actes d'être <i>simpliciter</i> et <i>secundum quid</i>	36
3. L'analogie de la greffe	38
4. Réponse aux objections.....	42
5. Conclusion	44
III. L'enseignement du <i>De unione Verbi incarnati</i>	47
1. Situation de l'article et remarques préliminaires.....	47

2.	Analyse de la réponse	49
1.	Principe de solution.....	49
2.	La substantification de la Personne du Fils de Dieu.....	51
3.	L'affirmation d'un autre être de ce suppôt	54
4.	Être principal et être secondaire	57
3.	Conclusion	59
IV.	Conclusion.....	60
Chapitre 3 : L'unité d'être du Sauveur à la lumière de son unité d'opérer		63
I.	L'évolution de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'opération du Christ.....	63
1.	L'évolution de la doctrine portant sur l'opération du Christ.....	63
1.	Le <i>Commentaire sur les Sentences</i>	64
2.	La question disputée <i>De veritate</i>	70
3.	L' <i>Abrégé de théologie</i>	71
4.	La <i>Somme contre les Gentils</i>	72
5.	La question disputée <i>De unione Verbi incarnati</i>	74
2.	Le lien entre l'être et l'opération du Christ avant la <i>Somme de théologie</i>	76
1.	Le <i>Commentaire sur les Sentences</i>	77
2.	Le <i>Quodlibet IX</i>	78
3.	Le <i>De unione Verbi incarnati</i>	79
3.	Conclusion	81
II.	L'opération théandrique et l'être personnel complet	82
1.	L'unité d'opérer du Christ selon la <i>Tertia Pars</i>	82
1.	Une réception unique de l'enseignement conciliaire.....	82
2.	L'unité d'être et d'opérer du Sauveur	87
2.	La communion à l'être personnel complet.....	92
1.	La nature humaine comme instrument propre du Verbe incarné.....	92
2.	La communion de l'être-homme à l'être personnel du Verbe incarné	94
III.	Conclusion	96
Conclusion générale		99
Annexes		104
I.	Tableau 1 : Évolution de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'opération du Christ	104
II.	Tableau 2 : Récapitulatif de l'enseignement mûr de Thomas d'Aquin sur l'unité d'être et d'opérer du Sauveur.....	106
Abréviations.....		107
Bibliographie		109