

La « personne » en théologie

La Trinité, le Christ, les anges et l'être humain

La « personne » se trouve au cœur du *credo* chrétien. La foi chrétienne professe trois « personnes » divines qui sont un seul Dieu, elle vénère le Christ Jésus comme « une personne » en deux natures et elle reconnaît l'être humain comme une « personne » créée à l'image de Dieu¹. La notion de « personne » permet ainsi aux chrétiens de répondre à ces trois questions fondamentales intimement liées : qui est Dieu ? qui est le Christ Jésus ? qui est l'homme ? Mon exposé comporte quatre sections. Après un très bref aperçu de l'héritage gréco-latin (1) puis un rappel du vocabulaire et des doctrines patristiques (2), je présenterai quelques approfondissements apportés par Thomas d'Aquin (3) afin de mettre en relief l'irremplaçable valeur d'une approche analogique de la *personne* en théologie (4).

1. L'héritage gréco-latin

La notion de *personne* est l'héritière d'une longue tradition. L'antiquité païenne gréco-latine connaissait déjà une notion de personne. Le mot grec *prosôpon* (qui se traduit en français par *personne*) a d'abord une signification anatomique : la partie du corps humain entre la boîte crânienne et le cou, c'est-à-dire : la face, le visage, « ce qui apparaît en avant »². Ce sens est aussi présent dans la Bible. De son côté, le mot latin *persona* vient peut-être de l'étrusque, mais l'origine de ce terme reste une énigme. En latin profane, *persona* en est venu à signifier le masque de théâtre (le visage, ce qui apparaît), le rôle ou le personnage de théâtre. Il est probable que, du masque, on ait glissé au rôle puis au personnage, à l'acteur qui joue ce rôle et, en élargissant cette signification, à la fonction ou au rôle qu'on exerce dans la vie. Ce sens met en valeur la dimension sociale et morale de la personne. Le nom latin *persona* revêt aussi un sens juridique : celui qui dépose ou répond de ses actes au tribunal. Il signifie également, au sens rhétorique et grammatical, celui qui parle, celui qui est le sujet d'un énoncé ou d'une parole. Le mot *persona*

1. Cet exposé reprend, avec quelques compléments, le texte d'une conférence donnée par l'auteur le 29 novembre 2022 à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg dans le cadre de leçons sur "L'humain et la personne" organisées par Messieurs les Professeurs François-Xavier Putallaz et Bernard Schumacher.

2. ARISTOTE, *Parties des animaux* III,1.

revêt enfin un sens philosophique : l'être humain singulier en qui convergent l'appartenance à l'espèce humaine et le caractère singulier de l'individu.

Au terme de ce développement historique, à l'époque de Cicéron, le nom *persona* recouvre un large faisceau de sens : le rôle social, moral, juridique, actif de l'être humain ; l'individu humain doué de raison et qui agit dans un contexte social. *Persona* désigne alors l'individualité spécifiquement humaine, la présence singulière d'un homme éprouvée dans sa proximité et son irréductibilité³.

2. Vocabulaire et doctrines patristiques

Les premiers auteurs chrétiens connaissaient ce faisceau de significations. Cependant, l'histoire de la pensée chrétienne montre que l'élaboration de la notion théologique de personne est issue des controverses concernant la Trinité et le Christ Jésus. L'anthropologie fut étroitement associée à cette réflexion dès ses débuts, mais c'est à la doctrine trinitaire et à la christologie qu'il revient d'avoir promu le développement de la notion de personne dans le christianisme. C'est pourquoi, du point de vue théologique, on ne peut pas saisir adéquatement ce qu'est une « personne » sans se placer sous la lumière qu'offre le dogme trinitaire et christologique.

Dans l'Occident chrétien, le nom et la notion de *persona* se sont imposés pour répondre à des courants hétérodoxes que l'on peut regrouper sous le nom de « monarchianisme unitarien » (« modalisme », « sabellianisme »). Ces courants excluaient la distinction réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit en Dieu. Ils reconnaissaient les *noms* de Père, de Fils et d'Esprit Saint dont parle la Bible, mais ils n'y voyaient que des modes de manifestation du même et unique Dieu : triple dans sa manifestation, Dieu ne serait que monade en lui-même, de telle sorte que le Christ ne serait autre que le Père : selon ces courants, c'est le Père lui-même qui se serait incarné. Dans le propos d'exclure cette hérésie, c'est-à-dire afin d'affirmer la réelle altérité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, Tertullien (au début du III^e siècle) développa un emploi systématique du nom « *persona* » que l'on trouve près de cent fois

dans ses œuvres : le Père et le Fils (ainsi que l'Esprit Saint) sont distincts « au titre de la personne et non pas de la substance (*personae, non substantiae*) », cette substance étant unique⁴. Le nom « personne » désigne dès lors ce qui est réellement triple en Dieu, tandis que la « substance » désigne ce qui est réellement un en Dieu. Le contexte montre que la notion de personne revêt ici une claire consistance ontologique, puisque cette notion vise à rendre compte de la *distinction réelle* du Père et du Fils qui ne se confondent pas. Affirmer que le Fils de Dieu est une « personne », c'est donc affirmer qu'il a une existence ou une subsistance propre *en lui-même*. Corrélativement, Tertullien explique que le Christ est Dieu et homme en une seule personne. La tradition latine commune suivra Tertullien sur ces points.

Un semblable propos anime le développement du concept trinitaire d'*hypostase* en Orient. Le nom « hypostase » évoque étymologiquement « ce qui se tient de façon stable » (*stasis*) « en dessous » (*hupo*). Il revient à Origène, dans la première moitié du III^e siècle, d'avoir systématisé l'emploi trinitaire de ce terme : « Il y a trois hypostases (*treis hypostaseis*: trois réalités subsistantes) : le Père, le Fils et l'Esprit Saint »⁵. Le contexte est, ici encore, l'opposition au monarchianisme unitarien (ainsi qu'à la gnose). Parler d'« hypostases » divines au pluriel, c'est professer avec la plus grande force que les noms *Père, Fils et Esprit Saint* ne renvoient pas seulement à des conceptions mentales ni à des manifestations extérieures. La notion d'hypostase possède une forte note ontologique de « réalité concrète », d'existence propre et de subsistance. Dans l'Orient chrétien, chez les Pères cappadociens en particulier (dans la seconde moitié du IV^e siècle), l'hypostase signifie ce qui est et qui subsiste individuellement par soi⁶. L'équivalence de la « personne » et de l'« hypostase » dans la doctrine trinitaire est acquise au moins dès saint Grégoire de Nazianze, peu avant le premier concile œcuménique de Constantinople, lorsqu'il fut assuré que la « personne » (*prosôpon – persona*) ne désigne pas seulement un mode de manifestation extérieure ni une apparence – car cela permettrait de dissimuler une conception modaliste ou sabellienne de la Trinité –, mais que la « personne » signifie bien la subsistance distincte réelle⁷. La doctrine trinitaire a mis ici en

3. Voir Maurice NÉDONCELLE, « *Prosôpon et persona* dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948) 277-299. Pour ce qui suit : Claudio MORESCHINI, « *Persona* », *Reallexikon für Antike und Christentum* 27 (2015) 299-331 ; Bernard MEUNIER (dir.), *La Personne et le christianisme ancien*, Cerf, Paris, 2006 ; Andrea MILANO, *Persona in teologia*, Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Edizioni Dehoniane, Roma, 1996.

4. TERTULLIEN, *Adversus Praxean* 12,6-7 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 2, p. 1173).

5. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean II*, § 75 (*Sources Chrétiennes*, vol. 120, p. 254).

6. Voir l'aboutissement de cette réflexion chez saint JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica* 43 [42] : *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Band I, Besorgt von Bonifatius Kötter, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 108-109.

7. Voir par exemple saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 21,35 (*Sources Chrétiennes*, vol. 270, p. 184-187).

relief la valeur éminente de l'existence individuelle et de la réalité particulière qui subsiste par soi. En outre, sous l'égide de la doctrine trinitaire, le rapprochement de l'« hypostase » grecque et de la « personne » latine contribua à renforcer la compréhension de la *persona* latine dans son poids de réalité subsistante dotée d'un mode propre d'exister : la personne ne se caractérise pas seulement par son activité et par sa capacité relationnelle mais aussi, et plus fondamentalement, par son existence en soi et par soi.

Dans l'histoire de la pensée chrétienne, la réflexion théologique sur la personne du Christ a bénéficié des clarifications apportées par la doctrine trinitaire, et elle a souligné spécialement l'*unité* et la totalité de la personne. Dès le II^e siècle, l'orthodoxie catholique se caractérise par l'affirmation de l'unique sujet qu'est le Christ dans sa double condition, divine et humaine. Le Christ Jésus est « un seul et le même (*unus et idem*) »⁸. La formule « un seul et le même », véritable *leitmotiv* de la christologie patristique, se retrouve au début, au milieu puis à la fin de la fameuse définition christologique du concile de Chalcédoine en 451⁹. Les termes techniques auront précisément pour tâche d'explicitier cette formule fondamentale. Or ces termes techniques sont précisément « hypostase » (*hypostasis*) et « personne » (*prosôpon, persona*). Le concile de Chalcédoine confesse ainsi « un seul et même Christ », reconnu en deux natures, la propriété de l'une et l'autre nature concourant en « une seule personne et une seule hypostase », un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais « un seul et même Fils »¹⁰. Cela signifie que, dans le Christ, l'union de la nature humaine et de la nature divine se fait à la profondeur de la personne : tel est le fondement métaphysique qui permet d'attribuer la naissance temporelle et les souffrances au Fils de Dieu lui-même. Et c'est pourquoi la Vierge Marie doit être appelée « Mère de Dieu ».

La notion de *personne* s'est montrée indispensable pour signifier l'incarnation et pour saisir que la vie de Jésus est celle de la personne divine du Fils. Car la « personne » n'est pas seulement le sujet logique d'attribution des actions divines et humaines mais, plus fondamentalement, elle en est le sujet métaphysique. En termes scolastiques postérieurs, on expliquera que la « personne » désigne le supôt, c'est-à-dire la réalité individuelle concrète

qui subsiste (*quod est* ou *qui est*), tandis que la nature désigne ce par quoi ou ce en quoi ce supôt subsiste (*quo est*).¹¹ Face au défi des hérésies, cette distinction de la personne et de la nature s'est imposée pour exprimer correctement qui est ou ce qu'est le Christ Jésus. La *personne* est l'individu particulier, le sujet propre, non seulement dans l'ordre de la manifestation mais dans l'ordre de l'être même qui s'exprime par l'opération.

Cette perspective ontologique ne diminue pas l'importance des traits psychologiques ni de l'activité qui caractérisent la personne. En effet, la métaphysique trinitaire et l'ontologie christologique ont progressivement promu la valorisation de ces aspects dont on peut observer l'explicitation, par exemple, au troisième concile de Constantinople en 680-681. Ce concile professa la pleine consistance de la volonté humaine et de l'agir humain du Christ. La volonté humaine du Christ n'est pas absorbée par sa volonté divine ; de même, l'opération humaine du Christ ne se confond pas avec son opération divine : le Christ possède deux volontés naturelles et deux opérations naturelles réellement distinctes, tout comme il subsiste en deux natures unies dans une même personne sans confusion ni séparation. Le document par lequel le troisième concile de Constantinople adressa ses résultats à l'empereur Constantin IV, en 681, montre à l'évidence que la foi au Christ a conduit à placer l'agir libre au cœur de la compréhension de l'être humain. Pour honorer la pleine intégrité de l'humanité du Fils incarné, ce document affirme en effet l'existence de la « volonté naturelle » et de « l'activité naturelle » de cette humanité, « afin de ne pas réduire à néant ce qui est capital dans l'économie de notre salut ». « Car rien d'autre ne constitue la perfection de la substance humaine que la volonté (*thelèma*) essentielle par laquelle la force du libre arbitre (*autexousiotes*) est gravée en nous »¹². Assises sur une solide métaphysique de la personne-hypostase, la *volonté* et la *liberté de l'agir* sont ainsi placées au cœur de la compréhension de l'être humain par la christologie dogmatique. Cette compréhension, qui engage l'emploi d'une profonde conceptualité philosophique, est suscitée par un motif d'ordre proprement théologique : il s'agit de sauvegarder « ce qui est capital dans l'économie de notre salut », c'est-à-dire le « oui » humain de Jésus à Gethsémani et sur la Croix.

8. Voir par exemple saint IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* III,16,2 ; III,16,8 ; III,17,4 (*Sources Chrétiennes*, vol. 211, p. 290-294, 320, 338).

9. *Les Conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II-1 : *Nicée à Latran V*, éd. Giuseppe Alberigo et alii, Cerf, Paris, 1994, p. 198-201.

10. *ibid.*, p. 198-199.

11. Voir Marie-Joseph NICOLAS, « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », *Revue thomiste* 51 (1951) 609-660.

12. Francis Xavier MURPHY et Polycarp SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, Éd. de l'Orante, Paris, 1974, p. 321.

Par la suite, cette libre maîtrise de l'agir, mise en évidence par le dogme christologique, servira à préciser l'« image de Dieu » (*imago Dei*) en l'être humain, ainsi que l'explique, par exemple, saint Thomas d'Aquin dans le prologue de la deuxième partie de sa *Somme de théologie*: « L'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et du pouvoir d'agir par soi (*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*). [...] L'homme est le principe de ses œuvres parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses œuvres »¹³. À la lumière de la foi au Christ, l'intelligence et la liberté d'action (spécialement le libre arbitre) furent pleinement intégrées dans la compréhension de la personne.

Ainsi, la conception chrétienne de la personne humaine s'est développée sous l'égide de la doctrine trinitaire et de la christologie, l'accent étant placé sur l'existence propre et sur l'individu d'une nature qui est possédée par d'autres individus distincts¹⁴. En outre, pour écarter le docétisme (qui niait la vraie chair de Jésus) et pour écarter l'apollinarisme (qui niait que le Christ eût une âme intellectuelle), le concile de Chalcédoine a précisé que le Christ est « vraiment homme composé d'une âme rationnelle et d'un corps »¹⁵. Dans ce contexte christologique, on peut parler d'une « anthropologie chalcédonienne ». Plus généralement, on observe que la compréhension de l'unité de la personne humaine (âme et corps, une seule substance, l'homme est un) s'est développée en rapport étroit avec la christologie (Dieu et homme, subsistant en deux natures, le Christ est un) et avec la doctrine trinitaire. Au terme de l'âge patristique, au VIII^e siècle, saint Jean Damascène peut alors expliquer: « Est Dieu celui qui possède la nature divine, et est homme celui qui possède la nature humaine »¹⁶.

En résumé, sous l'influence de la foi trinitaire et christologique, et en raison de l'exigence d'une présentation cohérente de la doctrine chrétienne dans son ensemble (Dieu, le Christ, l'homme), la théologie chrétienne a été progressivement amenée à une compréhension de la personne marquée par

13. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* II, Prol. Ce prologue spécifie l'aspect sous lequel la théologie étudie l'agir humain.

14. Bernard MEUNIER, « Bilan sur "Hupostasis" », dans ID. (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, p. 235-242; voir aussi ID., « "Hupostasis" et la christologie (IV^e-V^e siècle) », *ibid.*, p. 209-214.

15. *Les Conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II-1: *Nicée à Latran V*, p. 198-199.

16. Saint JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe* 55 [III,11] (*Sources Chrétiennes*, vol. 540, p. 68-69).

la subsistance propre, l'individualité, l'unité et la totalité, ainsi que l'intelligence et la volonté s'exprimant dans l'agir libre.

3. Approfondissements avec Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, se situe clairement dans le sillage de la pensée patristique. En effet, il parle souvent de la personne humaine mais ses développements doctrinaux les plus complets sur la personne se trouvent dans sa théologie trinitaire d'abord et dans sa christologie ensuite. On peut détailler sa pensée en deux moments principaux: le premier concerne la notion commune de « personne » tandis que le second examine la notion propre ou spéciale de « personne divine », « personne angélique » et « personne humaine ». La distinction et l'intégration de ces deux moments sont capitales pour une juste saisie de la notion de « personne » chez saint Thomas.

3.1. La signification commune de la personne

Dans un premier moment, saint Thomas reprend la définition de la personne que Boèce, un auteur latin, avait donnée au début du VI^e siècle dans un traité intitulé « Contre Eutychès et Nestorius » ou « Sur les deux natures du Christ ». Il s'agit d'un traité de théologie (ou de théologie philosophique) en référence explicite au dogme christologique de Chalcédoine. Suivant Boèce, la personne est « une substance individuée de nature raisonnable » (*naturae rationabilis individua substantia*)¹⁷. Suivant l'interprétation de Thomas d'Aquin, cette définition comporte trois éléments: l'individu, la substance et la nature raisonnable¹⁸.

Premièrement, parler d'« individu », c'est signifier, au plan logique, ce qui n'est pas attribuable à plusieurs et, au plan métaphysique qui le fonde, « ce qui n'est pas de nature à être reçu dans un autre »¹⁹, c'est-à-dire le réel singulier dans son indivision, sa distinction et son irréductibilité. L'individu

17. BOÈCE, « Contre Eutychès et Nestorius (ou Des deux natures) » dans ID., *Opuscula sacra*, vol. 2, Texte latin de l'édition de C. Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par A. Galonnier, Peeters, Leuven, 2013, p. 288-373, ici p. 304-305. Pour le sens de cette définition chez Boèce lui-même, voir *ibid.*, p. 224-235: « La personne est "naturae rationabilis individua substantia" » et « Du théâtre gréco-romain à la théologie post-chalcédonienne ».

18. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 29.

19. *Super librum De causis expositio*, Prop. 9, éd. H.-D. Saffrey, Vrin, Paris, 2002, p. 65: « quod non est natum recipi in aliquo »; *Summa theologiae* III, q. 77, a. 2, resp.: « Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse ».

est ce qui est « in-divis » en soi et distinct des autres. Thomas d'Aquin n'oppose pas l'individu à la personne mais il place l'individu (*individuum*) dans la définition de la personne pour signifier le « mode d'être individuel » du réel singulier²⁰.

Or l'individu trouve sa réalisation suprême dans les « substances » (substances premières, suppôts, hypostases) dont le « mode spécial d'exister » (*specialis modus existendi*) est de subsister par soi et en soi²¹. Voilà le deuxième élément : la substance. La *substance* signifie ce qui est apte à exister par soi, en soi, et non dans un autre²². La notion de substance est introduite dans la définition de la personne pour signifier le plus haut degré du mode d'être individuel, à savoir la « subsistence » (*subsistentia*), c'est-à-dire le mode de ce qui existe en soi et par soi, et qui appartient proprement à la « substance individuelle ». La « substance individuelle » signifie ainsi le subsistant singulier qui existe par soi et en soi suivant un mode irréductible, comme un tout, un et complet, un « suppôt », une « hypostase ». La personne est le principe d'unité de ce qui existe en elle et par elle. Nous retrouvons ici les notes métaphysiques de subsistence, de distinction, d'individualité, de totalité et d'unité qui ont marqué l'élaboration trinitaire et christologique des notions de « personne » et d'« hypostase ».

Quant au troisième élément, celui de la « nature raisonnable », il signifie l'essence des êtres doués d'intelligence et de liberté. Cela implique en l'être humain un principe d'activité défini par une fin, des dynamismes, des puissances actives et passives : ce principe, c'est la nature raisonnable. Cette nature raisonnable, principe d'être et d'opération, se manifeste par l'agir libre. Elle s'épanouit et se fait connaître par la maîtrise volontaire des actes qui trouve sa racine dans l'intelligence : le mode d'agir intelligent et libre fait découvrir la nature spirituelle qui caractérise la personne²³. Nous retrouvons

20. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 5 : « individualement modum essendi ».

21. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 6. Voir Lawrence DEWAN, « The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas », *The Thomist* 63 (1999) 403-424; Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques* 81 (2007/2) 163-181.

22. Voir *Summa theologiae* III, q. 77, a. 1, ad 2.

23. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1, resp. : « 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. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona ».

ici l'approfondissement opératif (dynamique et relationnel) formulé par le troisième concile de Constantinople. Cela conduit à saisir la personne humaine comme une perfection métaphysique et substantielle qui s'épanouit dans l'ordre de l'agir en valeurs psychologiques et morales²⁴. Dans ses Questions disputées *De potentia*, rédigées peu avant sa *Somme de théologie*, saint Thomas d'Aquin pose la question : « peut-il y avoir [une] personne en Dieu ? »²⁵. Voici sa réponse :

Il faut affirmer que « personne » (*persona*), comme on l'a dit, signifie une certaine nature avec un certain mode d'exister (*significat quendam naturam cum quodam modo existendi*). Or la nature que la personne inclut dans sa signification est la plus digne (*dignissima*) de toutes les natures, à savoir la nature intellectuelle selon son genre. Semblablement, le mode d'exister que « personne » signifie est aussi le plus digne (*dignissimus*), à savoir que quelque chose soit existant par soi (*ut scilicet aliquid sit per se existens*). Donc, puisque tout ce qui est le plus digne (*dignissimum*) dans les créatures doit être attribué à Dieu, le nom « personne » peut être convenablement attribué à Dieu, et cela comme les autres noms qui sont dits proprement de Dieu²⁶.

Cette réponse souligne trois fois la dignité de la personne au mode superlatif : « la plus digne » (*dignissima*) ou « le plus digne » (*dignissimum*). La dignité qui caractérise la personne s'y trouve envisagée selon la signification commune du nom « personne », c'est-à-dire la signification qui s'applique par analogie aux hommes, aux anges et aux trois personnes divines (la définition de Boèce). Cette dignité ne repose pas sur un seul mais sur deux éléments ou traits constitutifs. Le premier élément est la « nature intellectuelle ». L'accent est placé sur la nature dotée des facultés d'intelligence et de volonté en tant que ces dernières appartiennent à cette nature. Il importe d'observer que ce premier élément ne consiste pas dans l'intelligence ou dans la liberté comme telles, ni d'abord dans l'exercice de l'intelligence et de la liberté, mais bien dans la *nature* dotée de la faculté de saisir le vrai et d'aimer librement le bien – impliquant la dimension de relation à Dieu, au monde, à autrui et à soi par l'intelligence, l'amour et l'agir libre. Le second trait constitutif consiste en ce que saint Thomas appelle « un certain mode d'exister » qui est l'existence par soi, c'est-à-dire la subsistence (*subsistentia*) qui est le mode d'exister des substances, l'existence en soi-même et par

24. Voir Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, dans ID., *Œuvres complètes*, vol. 4, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1983, p. 257-1111, ici p. 679-681.

25. *De potentia*, q. 9, a. 3 : « Utrum in Deo possit esse persona ».

26. *Ibid.*, resp.

soi-même²⁷. Tels sont les deux traits qui fondent l'éminente dignité de la personne, à savoir la nature intellectuelle (prise au sens « générique » qui en permettra l'application analogue à Dieu, aux anges et aux hommes) et la subsistance (la substance individuelle selon son mode spécial d'exister). Cette dignité n'est pas d'abord d'ordre moral mais d'ordre *métaphysique*, l'ordre métaphysique se trouvant au fondement de l'ordre moral. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas écrit plus brièvement mais avec le même sens : « La personne signifie ce qui est le plus parfait (*perfectissimum*) dans toute la nature, c'est-à-dire le subsistant dans une nature rationnelle (*subsistens in rationali natura*) »²⁸.

Selon cette approche, la personne n'est ni seulement un « être pensant », ni seulement un « être libre », mais une substance individuelle, c'est-à-dire un être qui existe par soi, dans une nature définie par l'intellectualité qui est requise pour la liberté. Cela s'applique par analogie à Dieu, aux anges et aux hommes – à tous les êtres humains, y compris aux nouveau-nés qui ne sont pas encore à un stade de développement leur permettant de mettre en œuvre les facultés d'intelligence et de volonté qu'ils possèdent par nature, ainsi qu'aux personnes gravement handicapées qui ne peuvent pas ou ne peuvent plus exercer une activité intelligente et libre ni former des projets. C'est là précisément la dignité intrinsèque de la personne : « Puisque subsister dans une nature rationnelle est une grande dignité, on appelle donc "personne" tout individu de nature rationnelle »²⁹.

Chez saint Thomas, ces explications se trouvent dans un contexte trinitaire. L'Aquinat avait à sa disposition plusieurs définitions de la personne divine en théologie trinitaire, en particulier celle que Richard de Saint-Victor avait formulée au milieu du XII^e siècle : la personne est « une ex-sistence incommunicable de nature divine »³⁰. Il ne la refuse pas mais il ne la choisit

27. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 2, resp.

28. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3, resp.

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

30. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, livre IV, ch. 22 (*Sources Chrétiennes*, vol. 63, p. 280-283) : « naturae divinae incommunicabilis exsistentia ». Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1, ad 4. Aujourd'hui, cette définition donne souvent lieu à une modernisation prématurée de la pensée de Richard. Or, chez le Victorin, elle se fonde sur le concept de *nature* et implique aussi la notion de *substance*, car « le mot *existence* signifie l'être substantiel » (livre IV, ch. 23, p. 282-283) ; voir Nico DEN BOK, *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*, Brepols, Paris – Turnhout, 1996.

pas, car cette définition ne s'applique qu'aux personnes divines. Manifestement, saint Thomas a voulu asseoir notre intelligence de la personne divine sur une notion analogue qui puisse s'appliquer, de manière différenciée mais unifiée, aux personnes divines (et donc au Christ), aux anges et aux hommes. Autrement dit, contre toute tentative d'isoler la personne divine face aux personnes angéliques et humaines en définissant d'emblée la personne divine par une notion qui ne *peut* pas s'appliquer aux créatures, saint Thomas reçoit et interprète la définition de Boèce afin de disposer d'une notion commune qui permettra une approche unifiée en théologie trinitaire et donc en christologie, en angéologie et en anthropologie. La personne est une substance individuelle (hypostase) dotée d'une nature apte à exercer des actes intelligents et libres.

Ajoutons que, lorsque Thomas d'Aquin applique à Dieu la définition de la personne formulée par Boèce, il n'entend aucunement « définir Dieu » : tant le nom de personne que la définition boécienne de la personne conviennent certes à Dieu, mais Dieu dépasse la signification du nom « personne »³¹. Il faut appliquer ici la règle de l'analogie et des noms divins : quant à la *perfection signifiée* par le nom, ce dernier est attribué proprement à Dieu ; mais quant à son *mode de signifier*, le nom reste attaché au mode par lequel nous saisissons les perfections telles qu'elles existent dans les créatures, et par conséquent, sous ce second aspect (le mode de signifier), le nom ne s'applique pas proprement à Dieu et il laisse donc la réalité divine de la personne hors de notre compréhension³².

En outre, puisque saint Thomas s'attache à maintenir la notion commune de « personne » issue de Boèce, il se trouve confronté à l'objection tenant que la personne comme « substance individuée de nature raisonnable » ne convient pas pour rendre compte de la foi en *trois* personnes divines, car l'essence divine, qui est *une*, est elle-même une « substance individuée ». Cette objection avait été formulée par Richard de Saint-Victor qui en avait conclu que la définition de Boèce doit être écartée : « Si donc on doit dire que la substance divine est individuée, il y aura une substance individuée de nature

31. *De potentia*, q. 9, a. 3, ad 2 : « Tam nomen personae quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo : non tamen ita quod sit definitio eius, quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est, per rationem nominis non definitur ».

32. *Summa theologiae* I, q. 13, a. 3 et a. 5. Sur ce sujet, on peut voir Gilles EMERY, « Nommer Dieu : les "trois voies" dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 93 (2018) 241-268, spécialement p. 242-246.

raisonnable qui n'est pas une personne. [...] En conséquence, cette définition de la personne ne peut pas convenir à tout [ce qui est une personne] »³³. La réponse de saint Thomas réunit les notions de substance et d'individu : « Dans la définition de la personne, le terme "individu" est pris au sens de ce qui ne se prédique pas de plusieurs [c'est-à-dire : qui ne s'attribue pas à plusieurs] : et sous cet aspect l'essence divine n'est pas une *individua substantia* selon la prédication, puisque l'essence est prédiquée de plusieurs personnes, bien qu'elle soit *individua* selon la réalité »³⁴. On constate sans peine que, contre toute tentative d'isoler la personne divine face aux personnes angéliques et humaines, saint Thomas s'est efforcé de justifier, jusque dans les détails, la notion commune analogue de « personne ».

Enfin, il faut observer qu'en plus d'un endroit, saint Thomas signifie la « substance individuée » ou l'« hypostase » par l'expression « subsistant distinct »³⁵, de telle sorte que la « substance individuée de nature raisonnable » est assimilée à la formule « subsistant distinct dans la nature intellectuelle »³⁶.

33. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, livre IV, ch. 21 (*Sources Chrétiennes*, vol. 63, p. 278-281) : « Si igitur divina substantia dicenda est individua, aliqua rationalis naturae individua substantia erit aliquid quod non est persona. [...] Definitio itaque ista personae non potest omni convenire ». Richard formule cette critique avant de proposer sa propre définition : voir ci-dessus la note 30.

34. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 12 : « Individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus ; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem, cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem ». Voir aussi les précisions apportées en *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1, ad 2 ; a. 2, resp. ; a. 3, ad 4. Voir encore I *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 4, ad 2 : le supôt est incommunicable (la personne ne peut pas être prédiquée d'autres supôts), tandis que l'essence divine (qui est certes indivise et distincte de tout ce qui n'est pas elle) est communiquée à des personnes au sein de la Trinité ; en Dieu, l'essence et la personne sont réellement identiques et ne se distinguent que selon la raison.

35. Voir par exemple I *Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 3, resp. : « persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura » ; I *Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 1, resp. : « Hypostasis enim dicit subsistens distinctum quocumque modo » ; III *Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3, resp. : « Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum » ; *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana ».

36. Par exemple en I *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 4, resp. : « persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali ».

3.2. La signification spéciale de la personne divine, humaine et angélique

La définition de Boèce, ainsi interprétée, offre ce que saint Thomas appelle la signification « commune » (analogue) de la personne³⁷. Sur cette base, dans un second moment, il pose la définition spéciale, c'est-à-dire propre et distincte, de la personne divine, de la personne humaine et de la personne angélique. En parlant de définition « spéciale », j'exprime ce que saint Thomas explique en termes de « ce qui est signifié matériellement » (*materialiter significatum*) par le nom de « personne ». Car « un nom peut signifier de deux manières : soit formellement, soit matériellement. Ce qui est signifié formellement par un nom est ce que le nom a été destiné à signifier principalement, et qui est la raison du nom : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" (*homo*) signifie un être composé d'un corps et d'une âme rationnelle. Quant à ce qui est signifié matériellement par un nom, c'est ce en quoi la "raison" du nom est sauvegardée : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" signifie un être qui a un cœur, un cerveau et des parties de ce genre sans lesquelles il ne peut pas y avoir un corps animé d'une âme rationnelle »³⁸. En effet, une chose est de chercher la signification de la personne prise de manière commune, autre chose de chercher la signification de la « personne divine » ou de la « personne humaine » de manière spéciale, car ce qui appartient à la signification de ce qui est spécial ne fait pas nécessairement partie de la signification de ce qui est commun³⁹.

Cette signification spéciale ou propre se prend des trois aspects constitutifs de la notion commune de « personne ». Premièrement, la signification spéciale

37. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp. : « Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae » ; *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Hoc nomen *persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. [...] Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis naturae ».

38. *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter : uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis : sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen illud in quo talis ratio salvatur : sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali ».

39. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp. : « Considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis ; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis *persona* in communi, et aliud de significatione *personae divinae* ». Voir aussi *De potentia*, q. 9, a. 4.

envisage ce qui rend compte de la subsistence: il s'agit ici de l'*esse*, un *esse* soit divin, soit angélique, soit humain. Deuxièmement, la signification spéciale considère la nature: une nature soit divine, soit angélique, soit humaine. Et troisièmement, la signification spéciale de la « personne » se prend de ce qui procure l'individuation. C'est surtout à cet aspect de l'individuation, c'est-à-dire à ce qui rend compte de la *singularité* de la personne, que Thomas d'Aquin prête attention.

Suivant la thèse thomiste de l'individuation des êtres corporels par la matière quantifiée, la personne humaine est individualisée par l'union de cette âme et de ce corps, c'est-à-dire en tant que l'âme est reçue dans *cette* matière et se trouve ainsi individualisée: la personne humaine est individualisée par la matière individuelle⁴⁰. La signification de la personne humaine inclut donc « ces chairs, ces os et *cette* âme qui sont les principes individuels de l'homme »; ces éléments n'entrent pas dans la définition commune de la personne mais ils font bien partie de la signification spéciale de la « personne humaine »⁴¹, de telle sorte qu'il n'y a pas juxtaposition de l'âme et du corps mais totalité et unité substantielle. L'union substantielle de l'âme et du corps constitue la personne humaine comme telle⁴². Le mode d'être par soi, qui est propre à la substance, fonde et rend possible un mode d'agir par soi suivant lequel la personne humaine actualise ses potentialités naturelles par son orientation active et consentie vers une fin; la personne humaine s'accomplit dans un projet spirituel qui se réalise par l'agir libre, en quoi se manifeste ultimement cette personne. La personne humaine est un « en soi » vivant par nature en relation.

Dans les anges également, Thomas d'Aquin vérifie la présence des trois composantes de la personne. Incorporels, les anges sont de pures formes subsistantes (voici l'aspect de la substance: le mode de subsister par soi); leur nature est douée d'intelligence et de volonté; et puisqu'ils sont absolument

40. *De potentia*, q. 9, a. 4, resp.: « Distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualement materiam individuatum et ab aliis diversum ».

41. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp.: « Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuata hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae ».

42. III *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, ad 5: « Ce qui fait que le composé d'âme et de corps est un homme, n'est pas quelque chose de positif hors de l'âme, du corps et de leur union » (« Hoc quod facit coniunctum ex anima et corpore esse hominem, non est praeter animam et corpus et unio aliquid positive »).

incorporels, ils ne sont pas individués par la matière quantifiée mais ils sont individués par leur forme même⁴³. De là vient la fameuse thèse de saint Thomas suivant laquelle chaque ange est l'unique réalisation de son espèce⁴⁴. Chaque ange est distinct des autres par son essence spécifique, c'est-à-dire par sa forme qui l'individualise. Tandis que la personne humaine est « un subsistant distinct dans la nature humaine »⁴⁵ qui est individué par la matière quantifiée, la personne angélique est un subsistant distinct dans la nature générique angélique qui est individué par cela même qu'il est une forme subsistant par soi⁴⁶.

Dans les personnes de la Trinité divine, la subsistence, c'est-à-dire l'existence par soi et en soi, ainsi que la nature intellectuelle, sont bien sûr vérifiées⁴⁷. Quant à l'élément « individualisant », c'est-à-dire ce qui distingue et constitue la personne divine, il réside dans les relations d'origine, car c'est par les relations que les personnes divines se distinguent réellement l'une de l'autre. Les personnes humaines se distinguent les unes des autres par une réalité absolue, à savoir l'existence dans la nature humaine numériquement différente en chacune. Mais en Dieu, les personnes ne se distinguent pas par une réalité absolue; cela signifierait qu'il y aurait plusieurs dieux: ce serait du trithéisme ou une variante de l'arianisme⁴⁸. Il reste donc que les personnes divines se distinguent par les relations, en tant que le Fils est engendré du Père et que

43. Voir II *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2. Cet article qui traite la « personnalité des anges » n'a pas d'exact correspondant dans la *Somma de théologie*. En outre, dans ses premières œuvres et dans la *Prima Pars* encore, saint Thomas admet une identité réelle du supposé et de la nature dans les êtres qui ne sont pas composés de matière et de forme et qui sont individualisés par leur forme même (*Summa theologiae* I, q. 3, a. 3, resp.). Mais dans son *Quodlibet* II, q. 2, a. 2 (qui date de la fin de 1269), saint Thomas reconnaît que, même chez les anges, le supposé se distingue réellement de la nature, parce que le supposé implique en lui-même l'existence que ne recouvre pas l'essence ou nature (« ipsum esse angeli est preter eius essenciam seu naturam [...] quia non est suum esse, accidit ei aliquid preter rationem speciei [...]. Propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura »: éd. Léonine, t. 25/2, p. 217-218). Saint Thomas a mieux tenu compte du fait que, dans les créatures, la composition d'essence et d'existence est plus profonde que la composition de matière et de forme.

44. Voir par exemple *Summa theologiae* I, q. 50, a. 4.

45. *De potentia*, q. 9, a. 4, resp.: « persona humana significat subsistens distinctum in natura humana ».

46. *De spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 13: « indiuiduatio in angelis non est per materiam, set per hoc quod sunt forme per se subsistentes » (éd. Léonine, t. 24/2, p. 85).

47. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 2 et a. 3.

48. *Summa theologiae* I, q. 40, a. 2, ad 2: « Personae divinae non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio ».

le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, de telle sorte que la personne divine est la relation personnelle elle-même (paternité, filiation, procession) en tant que cette relation revêt le mode d'exister de la substance individuelle : c'est la « relation subsistante », c'est-à-dire la relation en tant que cette relation subsiste par le mode de l'hypostase⁴⁹.

Précisons que, pour Thomas d'Aquin, la distinction de la personne par la seule relation demeure l'apanage exclusif de la Trinité divine, car en Dieu seul la relation « subsiste ». Les personnes humaines ne sont pas des relations subsistantes⁵⁰. Nous existons bien en relation, mais en nous les relations ont besoin d'un fondement qui réside dans notre subsistence et notre nature rationnelle individuelles. Dans la personne humaine, l'aspect relationnel n'est pas le principe de la constitution de la personne mais cet aspect relationnel intervient, avec un poids ontologique (au titre d'accident), dans la relation envers Dieu et dans le tissu complexe des relations impliquées par la nature humaine et par l'agir qui qualifie la personne humaine comme telle, c'est-à-dire dans l'accomplissement de l'image de Dieu. La personne humaine *participe* à la relationalité des personnes divines. La personne humaine n'y participe cependant pas en tant qu'elle serait constituée comme personne par une relation ou par des relations. Elle y participe principalement par sa nature rationnelle, en tant que cette nature est un principe de connaissance et d'agir libre. La relationalité est inscrite dans la nature intellectuelle de la personne humaine, destinée à s'accomplir dans ses relations à autrui et fondamentalement dans sa relation théologique envers Dieu, par la participation à la vie intra-trinitaire : cela s'applique éminemment à l'accomplissement, par la grâce, de l'image de Dieu inscrite dans l'être humain. La personne humaine développe ses potentialités, prend conscience d'elle-même, accomplit son identité dans l'histoire et réalise sa vocation par ses relations interpersonnelles, conformément à sa nature d'image de Dieu, en raison de sa relation envers Dieu Créateur et envers Dieu comme seul Bien ultime capable de combler parfaitement la personne créée.

49. *De potentia*, q. 9, a. 4; *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4.

50. *Summa theologiae* I, q. 39, a. 1, ad 1 : « In creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita ». Sur ce sujet, on peut voir Gilles EMERY, « Personne humaine et relation : la personne se définit-elle par la relation ? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 7-29.

Dans la *Somme de théologie*, au terme de son étude de la signification du nom « personne »⁵¹, saint Thomas formule la difficulté suivante : puisque, chez les anges et les hommes, la personne ne signifie pas une relation mais une réalité absolue, tandis qu'en Dieu la personne signifie une relation, ne faut-il pas conclure que ce nom « personne » est attribué de manière équivoque à Dieu et aux créatures ?⁵² Voici sa réponse :

Une diversité de « raison » des [éléments] moins communs ne rend pas [un nom] équivoque dans ce qui est plus commun. Par exemple, bien que la définition propre du cheval et celle de l'âne soient différentes, ils vérifient cependant univoquement le nom d'« animal », car la définition commune d'animal convient à tous les deux. Dès lors, bien que la relation soit contenue dans la signification du nom de « personne divine » mais non pas dans la signification de « personne angélique ou humaine », il ne s'en suit pas que le nom « personne » soit dit de manière équivoque. Il n'est d'ailleurs pas univoque non plus, car rien ne peut être attribué univoquement à Dieu et aux créatures⁵³.

Saint Thomas a déjà expliqué plus haut en quel sens la définition « commune » de la personne (la définition de Boèce) s'applique analogiquement à la personne divine : la « substance » convient à Dieu non pas en tant qu'elle est le sujet d'accidents mais selon qu'elle signifie « l'exister par soi » (*existere per se*) ; l'individualité ne peut pas revenir à la personne divine selon que la matière en est le principe mais en tant que l'individu implique l'incommunicabilité (*incommunicabilitas*) ; quant à la « nature raisonnable », elle ne convient pas à Dieu selon qu'elle engage la discursivité mais en tant qu'elle désigne la nature intellectuelle (*intellectualis natura*)⁵⁴. Sur cette base, saint Thomas distingue soigneusement cette définition commune de la

51. C'est-à-dire : au terme de la question 29 de la *Prima Pars*. Cf. *Summa theologiae* I, q. 29, Prol. : « primo quidem, significatio huius nominis persona. [...] Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de definitione personae. Secundo, de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Tertio, utrum nomen personae competat in divinis. Quarto, quid ibi significet ».

52. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, arg. 4 : « Persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et angelis ».

53. *Ibid.*, ad 4 : « Diversa ratio minus communium non facit aequivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis [...] ».

54. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3, ad 4.

personne et la notion spéciale de « personne divine ». En Dieu Trinité, la personne signifie proprement la relation qui subsiste : c'est la relation subsistante. La notion de « relation » se trouve donc au cœur de la signification propre ou spéciale de « personne divine » ; cependant, elle n'entre ni dans la définition de la « personne humaine » ni dans celle de la « personne angélique ». Saint Thomas l'explique en faisant observer qu'un élément qui ne se trouve pas dans ce qui est « plus commun » (en l'occurrence la définition de la personne par Boèce) peut fort bien se trouver dans ce qui est « moins commun » (en l'occurrence la relation dans la signification de « personne divine »).

La signification spéciale de la personne divine comme « relation subsistante » n'abolit nullement la valeur de la signification commune de la définition de Boèce telle que saint Thomas la comprend. Bien plutôt, la relation subsistante est le mode sur lequel se réalise *en Dieu* la « substance individuée de nature raisonnable ». En effet, lorsque saint Thomas affirme que la personne divine signifie la relation en tant que cette relation subsiste, il précise : « et cela, c'est signifier la relation par le mode de *la substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine* »⁵⁵. Les fondements se trouvent dans la question consacrée à la relation, spécialement dans l'article où saint Thomas explique qu'en Dieu la relation personnelle inclut l'*esse* de l'essence divine, au point qu'en Dieu l'*esse* de la relation personnelle et celui de l'essence divine s'identifient⁵⁶. Autrement dit, la notion spéciale de « personne divine » assume et *intègre*, sur un mode propre, la notion commune de

55. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp.: « Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina ». Voir aussi *De potentia*, q. 9, a. 4, resp.: « Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. [...] Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis naturae; persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis ».

56. *Summa theologiae* I, q. 28, a. 2, resp.: « Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. [...] Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem [...]. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem ».

« personne ». Et il en va de même pour la notion spéciale de « personne angélique » et de « personne humaine ». La relation subsistante est la réalisation suréminente, première et transcendante, de la « substance individuée de nature raisonnable ».

On ne peut manquer d'observer le soin avec lequel saint Thomas a voulu asseoir la notion transcendante (relationnelle) de la personnalité divine sur la notion commune issue de Boèce. Il s'est appliqué, avec une grande précision, à maintenir la notion commune de personne afin de garantir un socle analogique qui permet de saisir la personne divine sans perdre de vue la signification analogue du nom « personne ». Premièrement, la doctrine thomiste de la personne repose sur la notion commune analogue de « substance individuée de nature raisonnable ». Deuxièmement, elle implique que l'on distingue la notion commune de « personne » et la notion propre ou spéciale de « personne divine » (la relation subsistante), « personne angélique » et « personne humaine ». Troisièmement, elle intègre la notion commune de « personne » dans la notion propre ou spéciale de « personne divine », « personne angélique » et « personne humaine ». Dans la synthèse proposée par saint Thomas, la saisie de la personne divine comme relation subsistante requiert la définition commune de la personne comme « substance individuée de nature raisonnable » ou « subsistant distinct dans la nature intellectuelle ».

4. *L'indispensable et irremplaçable analogie*

Puisque, comme l'affirme la Constitution *Gaudium et Spes* (22,1) du deuxième concile du Vatican, « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné », la compréhension chrétienne de ce qu'est une *personne humaine* ne peut pas se couper de l'intelligence croyante de la personne du Christ et donc de la personne trinitaire. À cet égard, l'approche de Thomas d'Aquin présente le très grand avantage d'offrir une saisie de la personne humaine, de la personne angélique et de la personne divine (et donc de la personne du Christ) sur la base d'une notion commune qui permet de *réunir*, par analogie, les diverses réalisations de la personnalité, en contact direct avec les expressions ecclésiales de la foi en la Trinité et de la foi au Christ. En manifestant la profondeur de la personne, c'est-à-dire la subsistence propre de l'être dont la nature est dotée des facultés d'intelligence et de volonté, cette approche analogique éclaire aussi la vocation de la personne humaine créée à l'image de Dieu : cette vocation est l'union avec

Dieu, à l'image du Christ. L'anthropologie chrétienne reçoit sa lumière ultime de la personne du Christ, « l'un de la sainte Trinité »⁵⁷.

Or l'approche que nous avons présentée ne va plus du tout de soi aujourd'hui, en particulier à cause de l'écart qui s'est progressivement creusé entre, d'une part, les compréhensions modernes de la personne et, d'autre part, les doctrines conciliaires sur la Trinité et le Christ. En effet, la pensée moderne a développé des conceptions de la personne dans plusieurs directions qui s'écartent de la conception métaphysique issue de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Au XVII^e siècle, par exemple, John Locke a défini la personne (ou plus précisément ce que représente la personne) en termes de réflexivité et de conscience de soi: « Nous devons considérer ce que représente la personne; c'est, je pense, un être intelligent pensant, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, le même être pensant en des temps et des lieux différents »⁵⁸. Dans cette ligne « psychologique », que l'on pourrait également illustrer par la pensée complexe de Descartes, la personne se comprend alors comme un sujet qui pense et qui en a conscience. La personne se caractérise par la conscience d'être un « je » face à autrui et face au monde, un « je » qui rapporte à soi-même son agir et qui se perçoit comme un centre de pensée et d'action.

Au XVIII^e siècle, dans d'autres circonstances culturelles et intellectuelles, Emmanuel Kant a réduit la substance soit à la chose inaccessible en elle-même, soit à un « schème de l'entendement » qui « n'est toujours en

57. L'expression se trouve plusieurs fois dans les canons ou anathématismes du deuxième concile œcuménique de Constantinople (en 553): le Seigneur Jésus-Christ est « un de la Sainte Trinité » (*unus de sancta Trinitate – heis tēs hāgias Triados*); *Les Conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II-1: *Nicée à Latran V*, p. 256-263.

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

lui-même qu'un pur produit de l'imagination »⁵⁹. La personne se définit bien plutôt par la liberté face à la nature. La personne se caractérise par la libre disposition de soi-même et par l'autonomie dans l'agir. La personne est l'individu seul responsable de lui-même (accent individualiste du sujet): elle peut se donner sa loi (autonomie et liberté: la personne est législatrice). Au cœur de la notion de personne, Kant place la liberté et la responsabilité, la dignité et le respect. Dans cette ligne que l'on peut qualifier de « morale », la personne est ce qui possède une dignité intrinsèque, ce qui est vu comme une fin en soi, digne de respect.

Dans les courants que j'ai appelés « psychologique » et « moral », la personne se définit donc par *la vie de l'esprit* et par la subjectivité. Par la suite se sont développées des conceptions relationnelles de la personne: suivant les auteurs, on souligne alors soit la relation à Dieu, soit la relation interpersonnelle et la relation sociale, soit l'ouverture à autrui⁶⁰. Dans ce contexte, il est remarquable qu'Emmanuel Levinas, dans une perspective éthique qui ne développe cependant guère le concept de « personne », fasse intervenir la notion de « principe d'individuation » dans la constitution du sujet: la responsabilité pour autrui est une individuation. « La responsabilité pour autrui, qui, dans son avènement éthique est incessible, à laquelle on ne se dérobe pas, [...] est principe d'individuation absolue »⁶¹. Enfin, de manière fort réductrice, certains philosophes en sont venus aujourd'hui à saisir la « personne » selon des critères beaucoup plus limités, par exemple la capacité de former des projets.

Restons-en aux courants modernes qui ont défini la personne comme centre de pensée, de conscience ou de liberté. Ils posent en effet de graves problèmes à la théologie trinitaire et à la christologie. Commençons par la

59. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 137-147 / B 176-187), dans ID., *Werke in sechs Bänden*, Band 2, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, p. 187-194, ici (A 140 / B 179) p. 189: « Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft ». Traduction française: Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques*, t. I: *Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, trad. Ferdinand Alquié, Gallimard, Paris, 1980, p. 884-890, ici p. 886.

60. Pour un aperçu et des exemples, on peut voir notre étude « Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation? ». La relation à Dieu et à autrui occupe bien sûr une place centrale, mais on peut sérieusement douter qu'il revienne à la relation de constituer la personne humaine comme telle.

61. Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard, Paris, 1982, p. 75.

doctrine trinitaire. La foi chrétienne tient que, en Dieu Trinité, les trois personnes sont une seule intelligence et une seule volonté, une même liberté, exerçant une unique opération, tout comme elles sont une identique nature et une seule essence: un seul Dieu. Dès lors, si l'on définit la personne par l'activité de l'intelligence (conscience de soi), ou si l'on caractérise essentiellement la personne par la libre disposition de soi-même (la liberté), ou si l'on définit encore la personne par la responsabilité, voire par la capacité de former des projets, comment reconnaître « trois personnes » en Dieu? Puisqu'il n'y a qu'une seule intelligence et qu'une seule volonté en Dieu Trinité, nous devrions affirmer que Dieu Trinité est une seule personne, un seul sujet. Et si nous continuons à dire « trois personnes », cela signifiera trois centres de liberté et de conscience, donc trois dieux. Nous nous retrouvons alors précisément devant les écueils que les Pères de l'Église ont cherché à éviter: celui du modalisme (une seule personne) et celui du trithéisme (trois dieux). Le problème rebondit en christologie. En effet, suivant l'explicitation de la foi au Christ par le concile de Chalcédoine, le Christ est une seule personne; or il y a bien, suivant le même dogme de Chalcédoine explicité par le troisième concile de Constantinople et par la tradition ultérieure, deux centres de pensée et de conscience dans le Christ, ainsi que deux libertés ou vouloirs naturels, puisque le Christ subsiste en deux natures, sa nature divine et sa nature humaine. Comment professer que le Christ Jésus est « une seule personne » tout en reconnaissant la pleine consistance de son esprit humain (intelligence et liberté) réellement distinct de sa divinité intelligente et libre? Si la théologie "importait" sans critique la notion de personne définie par la liberté et la conscience, il faudrait affirmer deux personnes dans le Christ.

Loin d'être fictives ou superficielles, ces difficultés furent vivement perçues par les théologiens chrétiens, de façon parfois dramatique, dès le XVII^e siècle. En Angleterre par exemple, des théologiens ont soutenu que les personnes divines se distinguent par la « conscience de soi » (*self-consciousness*), tandis que la « conscience mutuelle » (*mutual consciousness*) de ces personnes rendrait compte de leur unité divine⁶². D'un côté, certains théologiens ont conclu qu'il y a en Dieu trois centres de conscience, trois Esprits distincts, trois sujets, d'une manière qui s'approche périlleusement du trithéisme. D'autres théologiens, embarrassés par une telle difficulté, en sont venus à soutenir

62. Voir John BARRESI, « On Earth As It Is in Heaven: Trinitarian Influences on Locke's Account of Personal Identity ».

que Dieu est une seule personne, dans un sens qui ouvre la voie à une conception non-trinitaire ou a-trinitaire de Dieu. Ces problèmes ont notablement contribué à la marginalisation ou à l'effacement de la foi trinitaire au profit d'un théisme philosophique de type non-trinitaire⁶³.

Les grands auteurs du XX^e siècle ont apporté des réponses différenciées. D'un côté, bien conscients des difficultés que nous venons d'indiquer, certains théologiens se sont tenus à la conception issue de saint Thomas d'Aquin. Ainsi, lorsque le père Réginald Garrigou-Lagrance développe la notion thomiste de « personne », il fait expressément mention des problèmes posés par les courants qui conçoivent la personne comme constituée par la conscience de soi ou par la liberté. Dans un article publié en 1952 à l'occasion du 1500^e anniversaire du concile de Chalcédoine, Réginald Garrigou-Lagrance rapporte un épisode datant de 1904. À la fin d'un cours de théologie dogmatique sur l'incarnation auquel assistait le jeune Garrigou-Lagrance, il demanda à un autre étudiant qui n'avait guère prêté attention aux propos de l'enseignant: « En quoi consiste, selon vous, la personnalité? ». « Cet étudiant me répondit: "L'exposé métaphysique fait par les scolastiques qui nous parlent du supôt, de la subsistance, et de la personnalité ontologique ne nous paraît [sic] pas intelligible. Ces conceptions n'ont aucun intérêt pour nous". "Mais alors, lui dis-je, qu'est ce qui constitue selon vous la personne?" – "C'est la conscience de soi" me dit-il. [...] J'en interrogeais un autre de la même façon. Il me répondit que la personnalité [sic] humaine est formellement constituée par la liberté ou la libre maîtrise de soi »⁶⁴. Les difficultés qui s'ensuivent pour saisir l'unique personne du Christ sont manifestes⁶⁵.

D'autres théologiens ont pris quelque distance par rapport au nom « personnes » (au pluriel) pour parler de Dieu Trinité. Ainsi, Karl Barth a préféré parler de trois « modes d'être » (*Seinsweisen*) en Dieu Trinité. De son côté, Karl Rahner a proposé de spécifier la « personnalité » des Trois par la notion de « modes distincts de subsistance » (*distinkte*

63. Voir le passionnant ouvrage de Philip DIXON, *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, T&T Clark, London – New York, 2003.

64. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, « L'unique personnalité du Christ », *Angelicum* 29 (1952) 60-75, ici p. 63. Je suis redevable à Monsieur l'abbé Arnaud Renard qui m'a fait connaître ce texte et que je remercie.

65. L'épisode se termine par cette remarque de Garrigou-Lagrance: « on revient ainsi par ignorance au Nestorianisme » (*ibid.*).

Subsistenzweisen)⁶⁶. Les propositions de ces théologiens, qui ont réintroduit la notion d'être ou de subsistance dans la conception de la personne divine face à une saisie de la personne humaine marquée par la vie de l'esprit et la subjectivité, ont amené bien des auteurs à rompre la communauté d'analogie que Thomas d'Aquin avait placée au fondement de son approche de la personne.

Le problème demeure très vif aujourd'hui encore chez les théologiens qui, en anthropologie, reprennent la notion de personne humaine définie par la liberté et la conscience, mais qui savent par ailleurs fort bien que cette notion de personne ne peut pas être appliquée sans discernement aux personnes divines. Le résultat en est un éclatement du lien entre la personne divine et la personne humaine. De fait, lorsqu'on ne dispose plus d'une notion commune analogue de personne (telle la définition de Boèce interprétée par saint Thomas), il y a rupture entre la conception de la personne divine et celle de la personne humaine.

Conclusion

La tradition théologique dont Thomas d'Aquin a rendu compte invite à reconnaître que la subsistance individuelle et la nature intellectuelle constituent le fondement irremplaçable pour saisir analogiquement la personne dans une vue unifiée et cohérente qui réunit la théologie trinitaire, la christologie, l'angélologie et l'anthropologie.

Une telle approche analogique s'impose pour saisir pleinement l'être humain à la lumière de la Trinité et du Christ, dans une synthèse proprement théologique qui intègre l'apport de la philosophie, conformément à la révélation et à l'éclairage que cette révélation offre pour saisir l'être humain.

Le fondement métaphysique de *subsistence* et de *nature* se trouve à la racine de la « dignité » de la personne. Cette assise métaphysique ne s'oppose pas aux traits psychologiques, éthiques, relationnels et sociaux de la personne, ni à la phénoménologie de l'action et à l'intersubjectivité, mais elle permet de les fonder : elle offre un socle capable de les intégrer. Le dogme christologique de Chalcedoine et de Constantinople III, aussi bien que la théologie de

Thomas d'Aquin, montrent que l'approche métaphysique de la personne en termes de subsistance et de nature promeut l'intégration des aspects psychologiques, opératifs et relationnels qui caractérisent la personne. La doctrine des conciles de l'Antiquité telle que saint Thomas l'a reçue, c'est-à-dire l'approche qui explicite la personne en termes de subsistance et de nature, et qui comprend l'être humain comme un composé substantiel d'âme intellectuelle et de corps, offre aujourd'hui encore une lumière privilégiée pour saisir ce qu'est une personne.

Gilles EMERY, OP

66. Karl BARTH, *Dogmatique*, Premier volume : *La doctrine de la parole de Dieu, Prolégomènes à la Dogmatique*, t. I-2, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 61-63 ; Karl RAHNER, *Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Cerf, Paris, 1999, p. 51-53 et p. 119-127.