

La mission eschatologique du Christ implique sa préexistence ontologique

UN ARGUMENT SCRIPTURAIRE DE SAINT THOMAS D'AQUIN
EN PRISE AVEC LE DÉBAT CHRISTOLOGIQUE ACTUEL

LA DOCTRINE CLASSIQUE de la préexistence réelle du Christ comme Fils de Dieu est aujourd'hui malmenée. Le débat porte à la fois sur la légitimité exégétique d'une telle affirmation « ontologique » et sur ses implications en christologie systématique. Il semble difficile à plusieurs théologiens contemporains de concilier la préexistence du Christ en tant que Verbe éternel et la consistance propre de sa pleine humanité.

Tâchons d'éviter d'emblée un malentendu courant. Dans son acception classique, la préexistence désigne la transcendance du Christ par rapport au monde créé. Elle traduit un « surplomb » ontologique du Verbe éternel à travers toute la mission du Verbe incarné, aussi bien « avant » que « pendant » et « depuis » l'Incarnation. Ces indicateurs temporels sont relatifs au point de vue humain à partir duquel nous formons nos énoncés christologiques, mais ils ne doivent pas nous induire en erreur : la préexistence n'est pas un motif mythologique du simple fait de son préfixe.

Nous proposons ici de développer un argument simple et efficace en faveur de la préexistence réelle du Christ, à partir du motif à la fois biblique et systématique de l'envoi ou de la mission. L'entrée dans cette démonstration exige de procéder d'abord à un bref état de la question.

1. L'état de la question

a) La typologie de la préexistence au plan systématique

Dans une étude provocante, publiée en 1990, le successeur de Hans Küng à l'Institut œcuménique de Tübingen, Karl Josef Kuschel, a voulu parachever la démythologisation de la préexistence réelle du Christ comme Verbe - Fils du Père¹. Il s'appuie tout d'abord sur les thèses de Harnack et de Bultmann, très finement analysées, et invoque finalement un nouveau consensus œcuménique à l'encontre de la christologie « descendante » en sa forme théologique traditionnelle. Il souligne les paramètres politiques de l'affirmation primitive de la préexistence du Christ et tient compte de sa réception très difficile dans le contexte du pluralisme religieux. Il dénonce enfin, chez les principaux théologiens contemporains, un défaut de fondation scripturaire en faveur d'une préexistence ontologique, même lorsque celle-ci est présentée de façon relative à la résurrection du Christ.

Dans la vision proposée par Kuschel, difficile à cerner et trop brièvement esquissée, Jésus-Christ est le Fils éternel parce que le Dieu éternel s'est en lui déterminé à être son Père et s'est ainsi révélé en lui. La personne et le destin de Jésus appartiennent ainsi de façon définitive à la détermination de l'être éternel de Dieu, mais il n'y a pas lieu d'en tirer des conclusions métaphysiques étrangères au langage biblique².

Ce refus obstiné est fort contestable, mais la tendance n'en demeure pas moins significative d'une réelle désaffection ou d'une certaine timidité à l'égard de la préexistence ontologique du Christ en tant que Verbe éternel. Dans le monde académique, outre de nombreuses re-censions, plusieurs réponses vigoureuses et développées manifestent l'enjeu crucial de la préexistence réelle du Christ pour la sotériologie

1. Karl-Josef KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München, Piper Verlag, 1990.

2. Voir *ibid.*, « Epilog », § 6, p. 640-645. Pour évaluer autrement le rapport entre la métaphysique grecque et la tradition biblique, voir Janet Martin SOSKICE, « The Gift of the Name : Moses and the Burning Bush », *Gregorianum* 79 (1998), p. 231-246 ; ou encore, du même auteur : « Athens and Jerusalem, Alexandria and Edessa : Is there a Metaphysics of Scripture ? », *International Journal of Systematic Theology* 8/2 (2006), p. 149-162.

chrétienne³. Parmi ces études, celle de Douglas McCready⁴ et celle de Simon J. Gathercole ont particulièrement retenu notre attention⁵.

McCready entreprend une défense courageuse de la doctrine classique de la préexistence. Il manie une documentation abondante et fournit de très bons *status quaestionis*, tant au plan exégétique qu'au plan systématique. Dans une approche synthétique, il examine en effet les principaux aspects du problème et passe au crible les multiples corpus concernés : bibliques, patristiques, modernes et contemporains. Il en résulte parfois un effet d'accumulation, mais l'ouvrage offre en contrepartie une mine d'informations et de références bien choisies.

Au plan systématique, il faut retenir la typologie fondamentale qui distingue les trois acceptions de *préexistence*⁶ aujourd'hui soutenues :

1) La « préexistence réelle » du Christ en tant que Fils éternel, en continuité avec la tradition patristique et dogmatique.

2) La « préexistence idéale », selon laquelle le Christ préexiste seulement en son humanité, dans la prescience, la providence ou l'élection divines. Cette conception est souvent reliée à la doctrine de l'élection soutenue par Karl Barth dans la *Kirchliche Dogmatik* II/2, ou se réclame d'une christologie dite du Nouvel Adam, défendue notamment au plan exégétique par James Dunn⁷.

3. Voir Brendan T. BYRNE, « Christ's Pre-existence in Pauline Soteriology », *Theological Studies* 58 (1997), p. 308-330. L'auteur expose parfaitement l'importance de la préexistence réelle du Christ pour la sotériologie paulinienne : c'est Dieu lui-même qui vient en son Fils opérer notre salut.

4. Douglas MCCREADY, *He Came down from Heaven, The Preexistence of Christ and the Christian Faith*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 2005. L'auteur explique dans sa préface qu'il a participé à un séminaire sur la préexistence du Christ conduit par K.-J. Kuschel à Tübingen en 1985 ; son désaccord l'a finalement conduit à élaborer cet ouvrage en réponse à *Geboren vor aller Zeit* ?

5. Simon J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son, Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2006. L'auteur a étudié sous la conduite de J. D. G. Dunn et il désapprouve sa limitation de la préexistence au corpus johannique ainsi que sa lecture de *Ph* 2.

6. Voir Douglas MCCREADY, *He Came down from Heaven...*, p. 15-19, p. 99-103 et p. 243-245. Du même auteur, voir déjà : « He Came down from Heaven : The Preexistence of Christ Revisited », *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997), p. 419-432.

7. Cette ligne d'interprétation de l'hymne aux Philippiens établit une correspondance discutable entre la *morphè* de *Ph* 2, 6 et l'*eikôn* de *Gn* 1, 26-27 (LXX) ; elle se fonde aussi sur la traduction de *harpagmos* par *res rapienda* : voir James D. G. DUNN, *Christology in the Making, A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1989, p. 113-125 ; voir aussi ID., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998, p. 281-293. Pour un point de vue opposé, solidement argumenté, voir Teresia YAI-CHOW WONG, « The Problem of Pre-existence in Philipians 2, 6-11 », *Ephemerides theologicae lovanienses* 62/4 (1986), p. 267-282.

3) La « préexistence eschatologique », rétroprojetée par les premiers chrétiens à partir de la résurrection de Jésus, afin de justifier sa « post-existence » (*i.e.* son existence désormais exaltée) et la permanence de sa communauté. Telle est la version « faible » de la préexistence eschatologique, défendue par Kuschel, mais il en existe aussi une version « forte », soutenue par Pannenberg.

Kuschel considère la préexistence comme une projection mythique, en partie utile et légitime au plan politique, mais sans fondement ontologique antérieur à l'événement de la résurrection, ne serait-ce que dévoilé *a posteriori*. Kuschel se différencie alors de Pannenberg⁸, pour qui l'effet « rétroactif » de la résurrection vaut non seulement au plan de notre connaissance mais aussi au plan ontologique, si bien que l'attestation eschatologique de la préexistence correspond à un fondement protologique.

Pannenberg dénonce la faiblesse de l'argumentation là où Kuschel refuse d'admettre une préexistence ontologique du Christ et sa consubstantialité avec Dieu; Pannenberg estime que Kuschel veut surtout éviter les implications trinitaires de la préexistence. Pour sa part, Pannenberg reconnaît volontiers que l'envoi du Fils en Ga 4, 4 (Rm 8, 3 et Jn 3, 17) présuppose sa préexistence⁹. Enfin, son interprétation de Ph 2, 6-11 se révèle traditionnelle : l'abaissement recouvre à la fois le mouvement issu de la préexistence (qui implique l'égalité avec Dieu) et l'itinéraire humain du Christ vers la croix¹⁰.

Dans les cadres de la typologie établie, la préexistence eschatologique et la préexistence réelle se recouvrent finalement dans la christologie de Pannenberg¹¹. Ce n'est pas le cas pour Kuschel. Sa version de la « préexistence eschatologique » semble se ramener en définitive à une préexistence idéale de l'homme Jésus¹².

8. Voir la critique significative de Pannenberg par K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit?...*, p. 527-528. Voir aussi la réponse ferme de Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 410-411, n. 126 et p. 413, n. 134. Plus largement, pour discerner la position de Pannenberg sur la préexistence, voir *op. cit.*, p. 410-421.

9. Voir W. PANNENBERG, *Systematische Theologie...*, p. 412-413, n. 133.

10. Voir *ibid.*, p. 375-377.

11. Il n'est pas toujours aisé de comprendre comment Pannenberg distingue la préexistence ontologique et la préexistence idéale. Il critique K. Barth pour avoir dédoublé le concept (voir *Systematische Theologie...*, p. 411, n. 127), mais lui-même use par endroits de la distinction et semble parfois la réduire à l'unité.

12. Voir D. MCCREADY, *He Came down from Heaven...*, p. 286-291 (contre Kuschel).

Notre propre étude entend développer, en suivant saint Thomas d'Aquin, une argumentation scripturaire en faveur de la préexistence dite « réelle », c'est-à-dire la préexistence ontologique du Fils éternel. Cette argumentation, d'une simplicité et d'une actualité étonnantes, se révèle en prise avec le débat présent. Aussi, avant de relire l'Aquinate, convient-il de se laisser instruire par les apports de l'exégèse la plus récente.

b) Mission et préexistence selon l'exégèse de Simon J. Gathercole

Dans une étude originale et créative¹³, Gathercole déploie un argument tout à fait décisif pour comprendre comme il convient la préexistence réelle du Christ en tant que Fils éternel. L'exégète de Cambridge démontre avec soin que les formules synoptiques où Jésus affirme qu'il est venu dans le monde pour un but précis supposent sa transcendance par rapport au domaine où il est envoyé et impliquent sa préexistence réelle en tant que Fils, et non seulement une préexistence idéale dans la pensée de Dieu. La démonstration est très convaincante dans le cadre des évangiles synoptiques et laisse percevoir une réception du même motif dans les autres corpus du Nouveau Testament, plus facilement sollicités lorsqu'il s'agit de qualifier le thème théologique de la préexistence du Christ. La méthode spécifique de l'ouvrage est définie de la façon suivante : une analyse des textes grecs des Évangiles synoptiques, tels qu'ils se présentent et tels qu'ils auraient pu être compris par leurs premiers lecteurs. L'argumentation est centrée sur les formules où Jésus affirme « je suis venu pour... ».

Après avoir conduit une brève discussion des attestations de la préexistence chez Paul, *Hébreux* et *Jude*, Gathercole considère divers aspects de la transcendance du Christ dans les Synoptiques, à travers notamment : sa double appartenance au ciel et à la terre, son activité d'élection du peuple de Dieu, sa capacité de pardonner les péchés, son rôle d'envoi des prophètes et l'invocation de son nom. Selon l'argumentation de Gathercole, l'examen de ces motifs souligne que la transcendance du Christ est attestée de multiples façons dans les Synoptiques, particu-

13. Simon J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son*, Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2006; pour une recension détaillée de cet ouvrage, voir E. DURAND, « Bulletin de théologie dogmatique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008), p. 145-162 [p. 157-160]; cf. compte-rendu dans *RT* 107 (2007), p. 682-685.

lièrement chez Matthieu. Aussi, le motif plus précis de la préexistence peut-il être légitimement envisagé dans le corpus synoptique.

Le centre de l'ouvrage et le cœur de la démonstration portent sur l'avènement et la mission de Jésus. Si un large consensus considère que la venue johannique, du haut du ciel ou dans le monde, implique la préexistence, ce n'est pas le cas pour le motif de la venue dans les Synoptiques. Il existe pourtant dans ce corpus dix attestations décisives de la venue du Christ, qui sont énoncées comme des résumés de la mission tout entière de Jésus à travers son ministère terrestre¹⁴. Malgré quelques variations mineures, on retrouve une structure commune dans les formules, structurées comme suit : « venue + le but de la mission ». Le sujet en est alors Jésus ou le Fils de l'homme. Venir quelque part avec un but précis suppose qu'il s'agit d'un acte délibéré. Au sens courant, la tâche reçue n'incombait pas auparavant au sujet concerné, et il vient quelque part pour l'accomplir. Mais si la tâche se réfère à la totalité de l'activité terrestre du Christ, l'origine est alors extérieure à la sphère humaine¹⁵.

Dans la perspective définie, Gathercole se livre à l'exégèse des dix passages synoptiques en « je suis venu », « tu es venu » ou « le Fils de l'homme est venu »¹⁶. Il insiste fondamentalement sur le fait que le Christ vient volontairement dans le monde. Il étudie avec précaution certains parallèles frappants entre les textes considérés et plusieurs paraboles tirées des Synoptiques. Il reconnaît enfin dans *He* et *Jn* une part de réception authentique du motif synoptique, et pas seulement une élaboration d'une tout autre facture théologique¹⁷.

En conclusion de son analyse centrale, Gathercole souligne que l'insistance des formules examinées porte *directement* sur la finalité du ministère complet de Jésus. Le fait que le ministère complet soit ainsi embrassé par les formules de venue suppose une préexistence. À ce stade, il précise déjà un premier contenu du concept de préexistence élaboré progressivement au cours de la démonstration : « Le point clé est ici que la préexistence consiste avant tout en une *volonté* qui est la base de la venue du Christ dans le domaine humain en accord avec la volonté du Père¹⁸. »

14. Voir S. J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son...*, p. 85.

15. *Ibid.*, p. 86.

16. *Mc* 1, 24 (// *Lc* 4, 34); *Mt* 8, 29; *Mc* 1, 38 (cf. *Lc* 4, 43); *Mc* 2, 17 (// *Mt* 9, 13 et *Lc* 5, 32); *Mt* 5, 17; *Lc* 12, 49; *Lc* 12, 51 (// *Mt* 10, 34); *Mt* 10, 35; *Mc* 10, 45 (// *Mt* 20, 28); *Lc* 19, 10.

17. S. J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son...*, p. 174-175.

18. *Ibid.*, p. 176.

La suite souligne l'importance des formules et paraboles de *venue* pour l'interprétation de la mission de Jésus dans les Synoptiques¹⁹. En elles-mêmes, les formules d'*envoi* restent le plus souvent ambiguës quant à l'identité précise de l'envoyé (simple prophète, figure messianique ou céleste, etc.), car elles désignent en priorité celui qui envoie; mais une fois rapprochées du motif précédemment étudié, elles prennent un sens fort qui peut intégrer la préexistence céleste du Fils sans pour autant congédier son identité messianique²⁰.

Le dernier chapitre de l'ouvrage aborde certains aspects du débat théologique contemporain autour de la préexistence. Gathercole se situe ici en exégète tout à fait informé des critiques provenant de systématiciens récents²¹. Grâce à son exégèse minutieuse des Synoptiques, ainsi qu'à un retour aux textes clés du corpus paulinien et de l'Épître aux Hébreux, il réfute brièvement plusieurs objections communes, notamment :

- la prétendue incompatibilité entre la préexistence du Fils et la véracité de l'humanité de Jésus²². Dans les Synoptiques, la préexistence intervient plutôt comme le présupposé de la vie humaine de Jésus, et non pas comme sa dévalorisation ou sa destruction²³.

- l'affirmation d'une simple préexistence idéale, dans la pensée ou dans le plan de Dieu. Une telle préexistence, trop atténuée, renvoie simplement à la prescience ou à la prédestination divines, qui concernent presque toutes les réalités dans la mentalité juive ou chrétienne primitive. Une simple préexistence idéale serait sans pertinence significative pour la prédication christologique en son contexte primitif²⁴.

De façon constructive, Gathercole recueille un autre acquis majeur de son étude, propre à fonder positivement et à enrichir une christologie de la préexistence : comme cela est apparu à plusieurs reprises, les formules en « je suis venu pour... » soulignent la part active du Christ en son incarnation et mettent en lumière la volonté du Fils engagée dans sa venue parmi les hommes²⁵.

19. Mt 15, 24; Lc 4, 18.43; Mc 9, 37 (// Lc 9, 48); Mt 10, 40; Lc 10, 16; Lc 14, 17; Mc 12, 6.

20. S. J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son...*, p. 188-189.

21. Voir déjà S. J. GATHERCOLE, « Pre-existence, and the Freedom of the Son in Creation and Redemption : An Exposition in Dialogue with Robert Jenson », *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005), p. 38-51.

22. Voir aussi D. MCCREADY, *He Came down from Heaven...*, p. 28, p. 262-271 et p. 307.

23. S. J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son...*, p. 285-286.

24. *Ibid.*, p. 286-287.

25. *Ibid.*, p. 289-290.

Pour notre part, nous retenons surtout que le motif synoptique de la venue ou de l'envoi du Christ implique sa préexistence comme Fils. Non seulement le fait de venir quelque part avec un but précis suppose un acte délibéré et une part active du Christ en son incarnation, mais aussi, puisque la mission reçue englobe la totalité de son activité terrestre, son origine se révèle être extérieure à la sphère humaine et transcendante par rapport au monde en lequel il vient.

Comme c'est presque toujours le cas, un tel argument n'est pas totalement inédit; il combine de façon très heureuse du neuf et de l'ancien. Aussi peut-il servir de révélateur pour faire mieux ressortir la pertinence d'argumentations plus anciennes jusque-là presque inaperçues. En retour, de tels appuis sont précieux pour redéployer solidement une théologie systématique de la préexistence, aujourd'hui délaissée.

Notre étude va donc maintenant porter sur une section particulièrement riche de la christologie de saint Thomas d'Aquin. Il s'agit du chapitre 34 du quatrième livre de la *Somme contre les Gentils*, où l'Aquinatense développe avec clairvoyance une série d'arguments scripturaires contre l'erreur de Nestorius. Nous verrons de quelle façon plusieurs de ces arguments recourent à l'exégèse de Gathercole, même s'ils ne s'appliquent pas aux mêmes passages des Synoptiques mais à des versets tirés des corpus paulinien et johannique. Ce double apport permet de redéfinir la préexistence réelle du Christ à partir du concept de mission — notion à la fois biblique et dogmatique —, sans pour autant diviser l'homme Jésus du Verbe de Dieu, bien au contraire.

2. L'argumentation scripturaire de Thomas d'Aquin dans la *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34

Notre examen de la christologie thomasiennne portera en priorité sur les arguments scripturaires développés dans la *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34, en faveur de l'unité de sujet dans le Christ, c'est-à-dire à l'appui de la thèse selon laquelle le Christ et le Verbe sont strictement une seule personne et hypostase — thèse soutenue contre le nestorianisme et promise à une assise très solide dans la christologie de l'unique subsistence promue par saint Thomas. Cette argumentation exploite un grand nombre de textes clés du Nouveau Testament et leur rend un relief élevé. C'est notamment le cas des arguments qui incluent sous une forme ou sous une autre le paramètre de la transcendance ou de la préexistence du Verbe-Christ jusque dans sa descente ou sa mission dans le monde.

En vue de dégager la vision théologique de la préexistence qui sous-tend de telles argumentations, entrons dans la pédagogie propre à ce chapitre christologique assez original au sein de l'œuvre de l'Aquinat. Nous suivrons en priorité la trame de la *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34, et, lorsque cela apporte une confirmation importante ou un éclairage complémentaire, nous recourrons aux commentaires scripturaux des versets mobilisés dans l'argumentation ou à ses implications dans le *Compendium theologiae*, la Question disputée *De unione* et la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*²⁶.

Au quatrième livre de la *Summa contra Gentiles*, après avoir considéré, parmi les vérités supérieures à la raison, celles qui ont Dieu même pour objet, à savoir la Trinité (chap. 2-26), saint Thomas d'Aquin traite des œuvres de Dieu qui dépassent la raison, dont au premier chef l'Incarnation du Fils (chap. 27-49).

Voici comment l'Aquinat introduit son propos christologique :

Il nous reste maintenant à parler du mystère de l'Incarnation lui-même. Parmi les œuvres divines, c'est assurément celle qui dépasse le plus la raison. On ne peut en effet rien penser de plus étonnant venant de Dieu : le vrai Dieu, le Fils de Dieu, est devenu vrai homme. Comme c'est là la plus étonnante de toutes choses, tous les autres miracles [de Dieu] sont orientés vers la foi en elle, puisque dans chaque genre le maximum semble être la cause de tout le reste²⁷.

Un tel mystère est si déconcertant qu'il ne pouvait pas monter au cœur de l'homme. Seule l'autorité divine engagée dans la Révélation permet de confesser l'Incarnation, tout comme seules les Écritures sont aptes à en dévoiler le motif principal ou la finalité²⁸.

Les deux passages néotestamentaires auxquels Thomas fait alors immédiatement appel sont *Jn* 1, 14 et *Ph* 2, 6-7. De fait, les commentaires scripturaux correspondants, dans les sections consacrées à ces

26. Pour la chronologie des œuvres utilisées, voir Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, Paris, Cerf / Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2002, p. 634 s. Les datations (parfois incertaines) sont les suivantes : *Lectura prior in epistolas Pauli* : 1263-1265 ; *Summa contra Gentiles*, Lib. IV : 1264-1265 ; *Compendium theologiae*, Lib. I : 1265-1267 ; *Lectura super Ioannem* : 1270-1271 ; *Quaest. disp. de unione Verbi incarnati* : 1272 ; *Summa theologiae*, III^a : 1272-1273. Nous suivons autant que possible l'édition Léonine et les traductions disponibles, ou à défaut l'édition Marietti la plus récente.

27. SCG, Lib. IV, cap. 27, § 1 (trad. D. Moreau : THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre IV. La Révélation, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 183). Le dernier membre de phrase reprend ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 993 b 24-26.

28. Voir *Sum. theol.*, III^a, q. 1, a. 3.

quelques versets, donnent lieu à une longue explication et délivrent un condensé vigoureux de la théologie thomasiennne de l'Incarnation²⁹. Ces deux passages interviennent donc ici au titre des lieux sources où apparaît nettement le donné révélé qui fonde la foi au mystère de l'Incarnation. Nous retrouverons ces deux lieux clés — judicieusement associés à Ga 4, 4 — parmi les arguments scripturaires décisifs pour analyser la mission du Fils et dégager ses présupposés en terme de préexistence, d'antériorité ou d'éternité de l'unique sujet Christ.

Après avoir assuré une première base scripturaire à son propos christologique (chap. 27), Thomas procède longuement à l'exposé et à la réfutation des erreurs les plus importantes au sujet de l'Incarnation (chap. 28-36) : notamment celle de Photin, celle des Manichéens, celle de Valentin, les multiples erreurs d'Apollinaire, dont certaines sont combinées avec celle d'Arius ou celle d'Origène, l'erreur majeure de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, celle d'Eutychès, etc. Le dossier hérésiologique de Thomas se révèle ici très fourni³⁰, offrant une typologie des erreurs qui dessine de l'extérieur l'espace au sein duquel peut se développer une juste intelligence de la foi christologique.

Plus loin, aux chapitres 37 et 38, Thomas prendra position face aux deux opinions médiévales extrêmes qui délimitent le cadre immédiat de sa propre élaboration : d'une part, la théorie de l'*assumptus homo*, qui envisageait l'union à un homme complet doté d'une subsistance autonome ; et, d'autre part, la théorie du vêtement ou de l'*habitus*, qui admettait une union accidentelle entre l'âme et le corps du Christ, et par suite entre son humanité et le Verbe. Thomas les considère toutes deux comme des résurgences du nestorianisme³¹, et il développera lui-même la voie médiane de l'union dans l'unique subsistance.

Le chapitre 34, où Thomas répond à Nestorius, mérite un examen approfondi. Thomas aligne ici une suite impressionnante d'arguments scripturaires en faveur de l'unité de sujet dans le Christ. Il cherche ainsi à montrer que l'union du Verbe et de l'homme dans l'Incarnation n'est

29. Voir *In Ioan.*, I, 14a (Marietti, n°s 165-178) et *In Phil.*, II, 6-7 (Marietti, n°s 53-62).

30. Voir les indications complémentaires de Jean-Pierre TORRELL, « Renseignements techniques », dans S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Le Verbe incarné ; t. I (3^a, Questions 1-6), Nouvelle édition, trad. fr., notes et appendices par J.-P. Torrell, « Éditions de la Revue des jeunes », Paris, Cerf, 2002, p. 298-306.

31. Voir *Compendium theologiae*, Lib. I, cap. 209-211 ; *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 6, resp. ; sur la progression de Thomas à ce sujet, lire J.-P. TORRELL, « Renseignements techniques »..., p. 311-319. Voir aussi Jason L. A. WEST, « Aquinas on Peter Lombard and the Metaphysical Status of Christ's Human Nature », *Gregorianum* 88 (2007), p. 557-586.

pas une union réductible à une forme supérieure d'habitation par grâce — laquelle demeurerait accidentelle —, mais une union qui s'accomplit dans l'unique personne et hypostase du Verbe-Fils.

Après avoir exposé ce qu'il retient de l'erreur de Nestorius, à savoir principalement l'habitation plénière de Dieu dans le Christ et les limites qu'une telle conception de l'union impose à la communication des idiomes (§ 2), Thomas développe en contrepoint une argumentation scripturaire, fournie et diversifiée (§ 3-31).

Suivons l'itinéraire de notre chapitre. Les arguments des § 3-4 montrent que si le Verbe était uni à l'homme par une habitation de grâce, « Dieu se serait incarné souvent depuis le commencement du monde³² », à chaque fois en effet que le Seigneur a demeuré dans les hommes saints (§ 3) ou a parlé par les prophètes (§ 4). Et il ne suffit pas d'invoquer un degré supérieur d'habitation dans le cas du Christ pour qualifier proprement celle-ci comme une incarnation, car « le plus et le moins ne rendent pas différente l'espèce de l'union³³ ». Autrement dit, la notion (*ratio*) même d'incarnation est formellement irréductible à celle d'habitation.

Intervient ensuite un nouvel argument (§ 5) qui soutient une lecture métaphysique de *Jn* 1, 14 : « Le Verbe s'est fait chair. » Il est déjà entendu que la chair signifie, selon l'usage même des Écritures, « l'homme tout entier, pour exprimer la faiblesse de la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu³⁴ ». Afin de donner tout son poids de réalité à la parole johannique, Thomas use d'un principe qui formalise les rapports de l'être et du devenir : « Tout ce qui est devenu quelque chose est ce qu'il est devenu : par exemple, ce qui est fait homme est un homme, et ce qui est fait blanc est blanc. Or, comme nous l'avons vu, le Verbe de Dieu s'est fait homme. Le Verbe de Dieu est donc homme. » Or il est impossible d'attribuer un terme à l'autre s'ils ne se rapportent pas au même sujet ; dès lors, « si, comme l'atteste l'Évangéliste, *le Verbe s'est fait chair*, c'est-à-dire *homme*, il est donc impossible qu'il y ait deux personnes, deux hypostases, ou deux sup pôts pour le Verbe de Dieu et pour cet homme³⁵ ».

32. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 3 (trad. Moreau, p. 204).

33. *Ibid.* (p. 205).

34. *Ibid.*, cap. 33, § 6 (p. 201) ; Thomas cite ici *Is* 40, 5 : « Toute chair verra également que la bouche du Seigneur a parlé. »

35. *Ibid.*, cap. 34, § 5 (p. 205-206). Le même argument est repris en *In Ioan.*, I, 14a (Marietti, n° 170 ; trad. M.-D. Philippe : *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 2 vol., Paris, Cerf : vol. 1, 2002, p. 119) : « Si deux réalités individuelles sont diverses par leur sup-

Cet argument fixe l'objectif de la plupart des arguments suivants : il s'agit ensuite de montrer, à l'aide des multiples ressources scripturaires disponibles, l'unité sans faille du sujet, de l'hypostase et de la personne dans le Verbe-Christ³⁶.

Lorsqu'il écarte un peu plus loin l'opinion de l'*assumptus homo*, qui se ramène en fin de compte au nestorianisme, Thomas est très net sur la nécessité de maintenir l'unité du Christ :

Quand il y a plusieurs suppôts, il y a tout simplement plusieurs <êtres>, qui ne peuvent pas être une unité, sauf si on les envisage d'un point de vue particulier. S'il y a deux suppôts <dans le Christ>, il y a donc tout simplement (et non pas d'un point de vue particulier) deux <êtres>. Ce qui revient à *diviser Jésus* : comme tout étant est seulement dans la mesure où il est un, ce qui n'est pas tout simplement un n'est tout simplement pas un étant³⁷.

De plus, une telle erreur ruinerait complètement la communication des idiomes si caractéristique de la façon même dont les Écritures parlent du Christ³⁸. Aux yeux de Thomas, seule l'option pour un unique sujet dans le Christ permet de sauver les données de l'Écriture sur l'Incarnation, dont le trait caractéristique est la permutation des propriétés divines et humaines à raison de l'unique sujet d'attribution qu'est le Christ³⁹.

Tous les arguments de la *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34 en faveur de l'unique sujet Christ sont ici dignes d'intérêt, mais nous allons maintenant limiter notre considération à ceux qui impliquent les motifs dynamiques de la descente, la venue et l'envoi (« mission »). La délimitation et la qualification théologiques de ces motifs scripturaires sont d'un apport considérable pour l'élaboration d'une christologie spéculative bibliquement fondée. Ces notions possèdent en effet un support néotestamentaire fort riche et doivent servir d'interfaces entre la confession de foi christologique et l'élaboration christologique.

pôt, il est impossible d'attribuer l'une à l'autre. [...] c'est pour être que quelque chose *se fait*; si donc le Verbe n'était pas homme, on ne pourrait dire qu'il s'est fait homme. »

36. L'argument suivant est très éloquent dans le même sens lorsqu'il exploite l'usage du pronom *ego* dans la bouche de Jésus en *Jn* 8, 58 (« Avant qu'Abraham fût, moi je suis ») et *Jn* 10, 30 (« Moi et le Père nous sommes un ») : voir SCG, Lib. IV, cap. 34, § 6.

37. SCG, Lib. IV, cap. 38, § 11 (trad. Moreau, p. 233).

38. Voir *ibid.*, cap. 38, § 8.

39. Voir *ibid.*, cap. 39, § 1-2.

a) La descente comme assumption d'une nature issue d'en bas

Un premier jeu d'arguments (§ 7-8) porte sur la juste interprétation de la « descente ». Thomas montre que ni le corps ni l'âme du Christ ne peuvent être considérés comme descendus du ciel ; seul le Verbe est réellement descendu :

...il est clair que le corps du Christ n'est pas descendu du ciel — c'est l'erreur de Valentin [chap. 30] — et pas davantage son âme — c'est l'erreur d'Origène [chap. 33]. Reste donc le Verbe de Dieu, dont on peut dire à bon droit qu'il est descendu <du ciel>, non pas d'un mouvement local mais par une union avec une nature inférieure, comme nous l'avons vu [chap. 30]. Mais cet homme <le Christ>, parlant en sa propre personne, dit en *Jean* 6 [v. 51] qu'il est descendu du ciel : « Moi je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel. » La personne ou l'hypostase de cet homme sont donc nécessairement la personne du Verbe de Dieu⁴⁰.

La visée de l'argument est toujours d'assurer l'unité du sujet dans le Christ. Valentin soutenait que « le Christ n'avait pas eu un corps terrestre, mais avait apporté son corps depuis le ciel, et qu'il n'avait rien reçu de la Vierge Marie, mais était passé par elle comme par un canal⁴¹ ». Une fois écartée cette erreur, ainsi que celle d'Origène sur la préexistence de l'âme du Christ⁴², force est de reconnaître que le Verbe lui-même est le sujet de la descente. Reste toutefois à bien comprendre l'action en question : il ne saurait s'agir d'un changement ou d'une mutation⁴³, ni d'un simple mouvement local.

Cette précaution trouve son exact parallèle dans l'exégèse thomassienne des versets johanniques attestant la descente du Christ. Cela mérite un bref détour par la *Lectura in Ioannem* afin que soit mieux perçue la portée de la *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34, § 7.

À propos de *Jn* 3, 13 : « Et personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel », l'Aquinat souligne l'importance de la finale du verset :

40. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 7 (trad. Moreau, p. 206). Voir aussi *In Ioan.*, VI, 51 (Marietti, n° 957 *in fine*) : « Per hoc excluduntur haereses dicentium Christum purum hominem, quia secundum hoc non descendisset de caelo. »

41. SCG, Lib. IV, cap. 30, § 1 (trad. Moreau, p. 191).

42. Voir en parallèle *In Ioan.*, III, 13 (Marietti, n° 467), contre Valentin et Origène dans la même visée argumentative.

43. Voir SCG, Lib. IV, cap. 31 : contre Apollinaire, l'Incarnation n'est pas un changement du Verbe, car il demeure immuable et simple (incomposé).

« Il est descendu du ciel » de telle manière que cependant « il est dans le ciel ». Il est en effet descendu du ciel, non certes en cessant d'être en haut, mais en assumant une nature qui est d'en bas ; et parce qu'il n'est pas contenu ni enfermé en elle, durant le temps même où son corps vivait sur la terre il était lui-même, selon sa divinité, dans les cieux et partout⁴⁴.

Descendre ne signifie donc pas *quitter un lieu élevé* au sens propre, mais s'abaisser en prenant sur soi — ou plus précisément en faisant sien⁴⁵ — une nature de condition inférieure⁴⁶.

La distinction des deux natures du Christ s'avère indispensable à la bonne intelligence du paradoxe de la descente : « Descendre du ciel se dit du Fils de l'homme, non selon sa nature humaine, mais selon sa nature divine, en raison de laquelle il lui appartient, avant l'Incarnation (*ante incarnationem*), d'avoir été du ciel, comme le dit le Psaume [113, 16] : « Le ciel des cieux est au Seigneur »⁴⁷. »

Voilà une première façon d'envisager la préexistence du Fils en sa nature divine : il était au ciel avant l'Incarnation et y demeure toujours alors même qu'il a assumé notre condition. C'est une propriété inaliénable de sa nature divine, éternelle et incirconsrite.

Devant une telle affirmation, on pourrait craindre une sorte de doublement du Christ en contrecoup de sa double appartenance à la terre et au ciel. C'est d'ailleurs le reproche adressé par certains théologiens contemporains à la christologie descendante qui suppose la préexistence du Verbe comme un préalable ontologique à l'Incarnation.

Dans le contexte de la SCG, une telle crainte est tout à fait hors de propos car les arguments avancés visent tous à attester l'unité du sujet dans le Christ. La double appartenance relève de la dualité des natures, mais celle-ci ne peut aucunement être perçue comme une entorse à l'unité du Christ. On retrouve ici l'équilibre de la christologie chalcédonienne, selon laquelle l'unité est au point de départ et au terme des énoncés christologiques, si bien que la dualité des natures n'implique

44. *In Ioan.*, III, 13 (Marietti, n° 469 ; trad. Philippe, p. 226).

45. Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, Lib. III, cap. 3 ; cité partiellement par Thomas d'Aquin (*Sum. theol.*, III^e, q. 10, a. 1) ; voir aussi *In Ioan.*, I, 14a (Marietti, n° 172). Une telle appartenance (l'appropriation christologique) a été admirablement étudiée par H.-M. DIEPEN : *La Théologie de l'Emmanuel*, Les lignes maîtresses d'une Christologie, « Textes et études théologiques », Paris, DDB, 1960.

46. Cette interprétation de la kénose est constante chez saint Augustin : *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, Tract. XVII, n° 16 (BA 72, p. 115 [la note 147 indique de nombreux parallèles]).

47. *In Ioan.*, III, 13 (Marietti, n° 468 ; trad. Philippe, p. 226).

aucune scission dans l'unique Verbe-Christ, aucune séparation entre le Verbe et le Christ. Si l'on n'isole pas, l'une ou l'autre proposition du mouvement d'ensemble de la formule chalcédonienne, il faut admettre l'équilibre du texte complet, qui va *de l'unité à l'unité en passant par la distinction sans séparation*⁴⁸. On ne peut reprocher à la définition prise dans son mouvement d'ensemble ni un excès de dualité ni une tendance monophysite.

Le motif de la descente est corrélatif à celui de la montée. Ce lien est déjà manifeste en *Jn* 3, 13. L'identité de celui qui monte et de celui qui descend sert bien le propos de *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34. Le § 8 la négocie comme suit :

Le fait de monter au ciel convient manifestement au Christ-homme qui, comme le disent les *Actes des Apôtres* 1 [v. 9], « fut élevé sous les yeux des Apôtres ». Et descendre du ciel convient au Verbe de Dieu. Or l'Apôtre dit dans la *Lettre aux Éphésiens* 4 [v. 10] : « Celui qui est descendu, c'est celui-là même qui est monté. » La personne même et l'hypostase de cet homme sont donc la personne et l'hypostase du Verbe de Dieu⁴⁹.

L'identité concrète de l'homme qui monte et du Verbe qui descend, selon la façon même dont parlent les Écritures⁵⁰, implique l'unité de sujet dans le Christ.

Dans la *Somme de théologie*, à propos de la coïncidence de l'assomption de la nature humaine par le Verbe et de la conception du Christ par la Vierge, Thomas ordonne la descente et la montée l'une par rapport à l'autre, de façon cohérente avec l'importance qu'il accorde au rejet de toute forme d'union accidentelle entre le Verbe et l'homme dans le Christ :

Dans le mystère de l'incarnation on ne célèbre pas une montée (*ascensus*), comme celle d'un progrès d'une créature préexistante jusqu'à la dignité de l'union [avec le Verbe], ainsi que le pensait l'hérétique Photin. C'est bien plutôt d'un abaissement (*descensus*) qu'il s'agit, selon lequel la perfection du Verbe de Dieu a assumé l'imperfection de notre nature, selon *Jn* 6, 38 et 51 : « Je suis descendu du ciel »⁵¹.

48. Voir Bernard SESBOÜÉ et Joseph WOLINSKI, *Histoire des dogmes* : t. I. Le Dieu du salut, Paris, Desclée, 1994, p. 408-411.

49. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 8 (trad. Moreau, p. 206).

50. Voir *In Eph.*, IV, 10 (Marietti, n° 209).

51. *Sum. theol.*, III^e, q. 33, a. 3, ad 3 (trad. : J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin, t. I, « Jésus et Jésus-Christ, 78 », Paris, Desclée, 1999, p. 122).

Le refus du photinisme⁵² et du nestorianisme exige, en effet, une christologie en priorité descendante, capable de mettre en lumière que l'humanité du Christ a été assumée dans l'acte même d'être créée, sans nul besoin d'une sanctification progressive antérieure. L'union hypostatique ne requiert pas une transformation ou une disposition préalable de l'humanité assumée ni une qualité intermédiaire qui opère la jonction entre l'humanité et la divinité : elle est immédiate.

En vertu de la qualité même d'image de Dieu, particulièrement proche du Verbe en sa propriété personnelle d'Image du Père, la nature humaine est en quelque manière prédisposée à l'union : « [Le Verbe] peut s'unir d'une manière plus éminente et ineffable aux créatures douées d'un intellect qui, en raison d'une certaine proximité que leur donne la ressemblance, peuvent à proprement parler jouir et participer du Verbe⁵³. » Thomas écarte l'opinion selon laquelle l'union exigerait un *habitus* de grâce, c'est-à-dire une forme intermédiaire, qualité dispositive qui rendrait cette nature humaine apte à l'union⁵⁴. La grâce habituelle (ou sanctifiante) demeure un accident, tandis que l'union hypostatique n'est pas accidentelle.

b) L'envoi dans le monde suppose la préexistence du Fils

À partir des motifs néotestamentaires de la venue et de l'envoi, Thomas avance un argument très simple, marqué au sceau du bon sens. Il pourrait se reformuler ainsi : le fait de venir quelque part suppose une existence antérieure qui transcende le domaine délimité où l'on arrive. Une première forme de cet argument est développée de façon négative :

À celui qui a son origine dans le monde et n'était pas avant d'être dans le monde, il ne convient pas de *venir dans le monde* (*ei quod originem habet ex mundo, et quod non fuit antequam esset in mundo, non convenit venire in mundum*). Mais l'homme-Christ a son origine dans le monde du point de vue de la chair, puisqu'il a possédé un vrai corps humain et terrestre, comme nous l'avons montré [chap. 29 s.]. Et du point de vue de son âme, il n'était pas davantage avant d'être dans le monde : il a en effet possédé une vraie âme humaine, dont la nature est de n'être pas avant d'être unie

52. Voir aussi *Compendium theologiae*, Lib. I, cap. 202 ; et *In Rom.*, I, 3 (Marietti, n° 30).

53. SCG, Lib. IV, cap. 41, § 14 (trad. Moreau, p. 244) ; voir les trois convenances développées au chap. 42.

54. Voir *Sum. theol.*, III^a, q. 6, a. 6, sed contra et resp. L'ad 1 souligne la différence entre notre union à Dieu par mode d'opération, qui exige la grâce habituelle, et l'union de la nature au Verbe en son être personnel.

au corps. Du point de vue de son humanité, il ne convenait donc pas à cet homme de *venir dans le monde*. Or dans *Jean* 16 [v. 28], il dit lui-même qu'il est venu dans le monde : « Je suis sorti du Père, dit-il, et je suis venu dans le monde »⁵⁵.

Une fois écartées les spéculations infondées sur l'origine céleste du corps de Jésus ou sur la préexistence de son âme, demeure la façon de parler des Écritures : ce qui ne peut être expliqué par son humanité, à savoir son origine transcendante, se dit bel et bien du Christ. Cela confirme une nouvelle fois l'unité de sujet entre le Verbe et le Christ :

Ce qui convient au Verbe de Dieu peut donc manifestement se dire de cet homme avec vérité ; car il convient au Verbe de Dieu de venir dans le monde, comme le montre clairement Jean l'Évangéliste en disant [1, 10-11] : « Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu : il est venu chez lui. » La personne et l'hypostase de l'homme qui parle <en disant « je suis venu dans le monde »> doivent donc être la personne et l'hypostase du Verbe de Dieu⁵⁶.

Cela étant acquis, revenons sur l'affirmation initiale de l'argument. Il comporte deux points clés : l'engagement actif du sujet dans sa propre venue ; et son antériorité par rapport au terme de la venue. Ces deux points possèdent une traduction christologique bien précise, à clarifier.

Le Nouveau Testament souligne que le Christ, non seulement est envoyé ou mandaté par le Père, mais aussi qu'il vient de son plein gré — qu'il est proprement sujet de son acte de venir ou entrer dans le monde. Cela est particulièrement souligné chez Jean, mais apparaît aussi dans le corpus paulinien et dans la Lettre aux Hébreux. Dans la disposition interne du chapitre 34 de SCG IV, l'argument suivant exploite d'ailleurs logiquement *He* 10, 5 : « En entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as pas voulu de sacrifice ou d'offrande, mais tu m'as façonné un corps. »

L'antériorité afférente à la venue doit être située par rapport au terme de la venue : le monde créé. De notre point de vue d'observateur inclus dans ce monde et soumis à sa temporalité, il est naturel d'exprimer la transcendence sous le mode de l'antériorité. Dans la mesure où l'Incarnation intervient à un moment précis de l'histoire du monde, il est nécessaire de qualifier le sujet qui est venu en fonction de ce qui a précédé cet événement. Mais cela ne peut se formuler que de notre point

55. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 9 (trad. Moreau, p. 206-207).

56. *Ibid.* (p. 207).

de vue. De la sorte, l'antériorité exprime ici une préexistence ontologique : le Verbe était déjà de façon permanente et invariable « avant » de s'incarner en notre temps. Cet « avant » respecte la façon de parler des Écritures, spécialement celle du quatrième évangile. On peut même y relever une étonnante progression dans les référents par rapport auxquels est marquée l'antériorité du Christ : il était avant Jean-Baptiste (*Jn* 1, 15.30) ; il est avant Abraham (8, 58) ; il possédait la gloire avant que le monde fût (17, 5) et il était aimé du Père avant la fondation du monde (17, 24).

Revenons à l'exégèse thomasienne de *Jn* 1, 10-11. On retrouve la même précaution dans l'interprétation de la « venue » que celle déjà rencontrée dans l'explication de la « descente » :

...« Il est venu chez lui » afin d'être connu. Mais quand il dit « est venu », tu pourrais le comprendre comme un mouvement local, en ce sens qu'il serait venu comme cessant d'être là où il était avant et commençant à être là où il n'était pas. C'est pourquoi l'Évangéliste dit : « Il est venu chez lui », c'est-à-dire dans ce qui était sien, qu'il a fait lui-même, là où il était déjà — « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde » [*Jn* 16, 28]⁵⁷.

On se raccroche ici à la théologie de la mission dite visible, ordonnée à la reconnaissance du Christ comme Fils de Dieu par les croyants⁵⁸. Sans cesser d'être auprès du Père, le Verbe créateur vient d'une nouvelle manière dans le domaine qui est sien, c'est-à-dire dans le monde issu de lui. « À la vérité, il y était [déjà] par l'essence, la puissance et la présence, mais il y est venu en assumant la chair ; il était invisible, il est venu pour y être visible⁵⁹. » À la triple présence du Verbe en ce monde, qui relève de sa nature divine et de son mode propre d'engagement dans l'acte créateur⁶⁰, se combine une nouvelle manière d'être parmi nous.

Notons que la référence à *Jn* 1, 10 joue aussi un rôle majeur dans l'article de la *Somme* où le concept même de mission se trouve défini. Lorsqu'il souligne la nouvelle manière d'exister quelque part constitutive de la mission, qui prolonge l'éternelle *processio* en lui joignant un

57. *In Ioan.*, I, 11 (Marietti, n° 143 ; trad. Philippe, p. 110) ; voir aussi *In Ioan.*, XVI, 28 (n° 2162).

58. La filiation augustinienne est ici manifeste ; voir AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. IV, cap. 20, n° 29 (BA 15, p. 413) : « Comme pour le Fils naître c'est être du Père, ainsi pour le Fils, être envoyé c'est être connu dans son origine du Père (*Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse ; ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit*). »

59. *In Ioan.*, I, 11 (Marietti, n° 144 ; trad. Philippe, p. 110).

60. Voir *Compendium theologiae*, Lib. I, cap. 135 ; *In Ioan.*, I, 10 (Marietti, n° 134).

nouvel effet créé, Thomas prend toujours soin de rappeler, à propos du Fils, qu'il était déjà dans le monde⁶¹.

Dans le contexte de la théologie trinitaire, qui s'achève dans la *Somme* sur la question des missions, il n'est pas nécessaire d'insister sur la préexistence, qui est évidente à partir de la considération antérieure des processions éternelles. En revanche, dans le contexte de la christologie — aussi bien dans *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34, que dans les textes parallèles du commentaire sur Jean —, l'Aquinate veille à marquer, non seulement que le Verbe était déjà dans le monde, mais aussi qu'il ne cesse pas d'être là où il était auparavant, de toute éternité. On l'a déjà observé à plusieurs reprises ci-dessus.

Si l'on poursuit l'étude de *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34, un nouvel argument scripturaire vient confirmer ces analyses. Il formule même avec une plus grande simplicité ce qui a été établi de façon progressive jusqu'ici. En complément des textes johanniques sur la descente et la venue, Thomas mobilise *Ga* 4, 4 afin de combiner la mission et la naissance :

L'Apôtre dit dans la *Lettre aux Galates* 4 [v. 4] : « Dieu a envoyé son propre Fils, né d'une femme. » Ces paroles montrent comment il faut entendre la mission du Fils de Dieu. On dit en effet qu'il est envoyé en naissant d'une femme. Mais cela ne pourrait être vrai si le Fils de Dieu n'avait pas été avant de naître d'une femme : on voit bien que celui qui est envoyé quelque part doit avoir été avant d'être envoyé dans ce en quoi il est envoyé (*quod in aliquid mittitur, prius esse intelligitur quam sit in eo quo mittitur*). Mais un homme qui, comme celui de Nestorius, est fils adoptif n'a pas été avant de naître d'une femme. Quand on dit « Dieu a envoyé son propre Fils », il ne peut donc pas s'agir d'un fils adoptif ; on doit entendre que c'est le Fils par nature, c'est-à-dire Dieu Verbe de Dieu. Étant donné qu'on dit de quelqu'un qu'il est le fils d'une femme lorsqu'il est né de cette femme, *Dieu, Verbe de Dieu est donc fils d'une femme*⁶².

À la plénitude des temps, le Christ-homme qui naît de Marie, en cela même qu'il naît d'elle en ce monde, est envoyé par le Père⁶³. Sujet de l'action de naître, l'homme Jésus est donc aussi le Fils envoyé. Thomas vise toujours ici l'unité de sujet dans le Christ : le Verbe de Dieu peut et doit être dit né d'une femme⁶⁴. La naissance (non distinguée ici de la

61. Voir *Sum. theol.*, I^a, q. 43, a. 1, resp. (*in fine*).

62. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 16 (trad. Moreau, p. 209-210).

63. Voir, dans le même sens, *In Ioan.*, I, 14a (Marietti, n° 165) qui mobilise *Ga* 4, 4.

64. Voir SCG, Lib. IV, cap. 34, § 20.

conception) n'implique aucune préexistence de celui qui vient ainsi à l'existence; en revanche, l'envoi suppose une préexistence de celui qui est envoyé pour accomplir une mission précise en un endroit précis. Cela est avancé comme un constat qui relève du bon sens : « On voit bien que celui qui est envoyé quelque part doit avoir été avant d'être envoyé dans ce en quoi il est envoyé⁶⁵. » Être envoyé quelque part, c'est entrer dans un lieu ou dans un domaine; cela suppose une extériorité initiale. Dans le cas du Christ, l'ultime Envoyé, son envoi coïncide avec sa venue et son entrée dans le monde. Cela implique logiquement sa transcendance par rapport au monde. De la sorte, « en entrant dans le monde, le Christ dit : [...] voici, je viens⁶⁶ ». Le commentaire thomasien de cet *ingressus* débute par le rappel en *sed contra* de Jn 1, 10 : « Il était dans le monde ». Le *Respondeo* souligne à la fois la triple présence du Fils au monde et son extériorité par rapport à lui :

Il faut dire qu'il est vrai que [le Fils] était dans le monde, comme régissant tout, en tant qu'on le dit en toutes choses par essence, par présence et par puissance; mais il est [aussi] hors du monde (*extra mundum*), car il n'est pas enserré (*comprehenditur*) par le monde, mais il possède une bonté séparée du monde tout entier, par laquelle est causée la bonté de l'univers. Mais, parce qu'il s'est fait suppôt de la nature humaine à cause de nous, on dit qu'il entre dans le monde en vertu de son assomption, comme en He 1, 6 : « Lorsqu'il introduit le premier-né dans le monde de la terre, etc. »⁶⁷.

Cette simple extériorité de celui qui entre dans le monde par sa mission est sans doute l'une des meilleures formulations de la préexistence. Elle désigne alors la transcendance permanente du Fils par rapport au monde, aussi bien « avant » que « pendant » et « depuis » son incarnation. Une telle transcendance n'affecte en rien l'appartenance pleine et entière de sa chair au monde. La préexistence du Fils ne lui rend aucunement étrangère l'humanité qu'il reçoit du monde (à travers sa naissance) en même temps qu'il l'a créée (par sa venue).

À l'encontre du raisonnement selon lequel être envoyé quelque part suppose une préexistence de l'envoyé par rapport au domaine en lequel il vient, on pourrait peut-être objecter que l'envoyé pourrait être créé dans l'acte même d'être envoyé. Cela est vrai de la nature humaine

65. Cf. *supra*, n. 62.

66. Cf. He 10, 5-7 exploité par SCG, Lib. IV, cap. 34, § 10 pour souligner l'unité du Christ qui parle et du Verbe qui entre dans le monde.

67. In Heb., X, 5 (Marietti, n° 485).

concrète du Christ, mais cela ne convient pas à son unique personne et hypostase, à l'Envoyé par excellence, le Verbe-Fils dont il est question aussi bien en *Jn* 1, 14 qu'en *He* 1, 2 ou en *Ga* 4, 4.

Comme le précise enfin le commentaire thomasien de ce dernier verset, s'il était envoyé comme ministre (*quasi ministrum*), cela impliquerait un abandon de sa majesté (*depositio maiestatis*), tandis qu'il est descendu en tant que Fils par l'assomption de la chair (*assumptio carnis*)⁶⁸. Sans quoi, l'Incarnation serait une perte de la divinité ou de certains de ses attributs — interprétation de la « kénose » fort étrange et à vrai dire absurde⁶⁹.

c) Une exinanitio sans dépôt de la grandeur divine

En *Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34, § 22, l'interprétation thomasienne de l'« abaissement » exprimé par *Ph* 2, 6-7 s'inscrit dans la ligne patristique⁷⁰. Elle recoupe la conception déjà exposée de la « descente » entendue comme une assomption. La clé de lecture de *Ph* 2, 6-7 est de prendre au sérieux l'unité du sujet engagé dans la *forma divina* et dans la *forma servi* :

Parlant du Christ Jésus, l'Apôtre dit dans la *Lettre aux Philippiens* 2 [v. 6-7] : « Lui qui était de forme divine [...] il s'est dépouillé (*exinanivit*) en prenant la forme de serviteur, en se rendant semblable aux hommes. » Si, comme le fait Nestorius, nous divisons le Christ en deux, c'est-à-dire d'une part en un homme, fils adoptif de Dieu, et de l'autre en Fils de Dieu, Verbe de Dieu, ce texte n'est manifestement pas intelligible pour ce qui concerne cet homme. Cet homme en effet, s'il était purement homme, n'aurait pas d'abord été de forme divine pour se rendre ensuite semblable aux hommes ; mais au contraire, c'est un homme déjà existant qui aurait été rendu participant à la forme divine, dans laquelle il n'aurait pas été dépouillé mais élevé⁷¹.

68. Voir *In Gal.*, IV, 4 (Marietti, n° 202), qui mobilise *Jn* 1, 14.18 et *Jn* 3, 13.

69. Voir le jugement sévère formulé à ce sujet par K. BARTH, *Dogmatique* IV/1, § 59, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 188-192. Sur la polysémie de la kénose dans la théologie moderne, voir *Exploring Kenotic Christology, The Self-Emptying of God*, Ed. by C. Stephen Evans, Oxford, University Press, 2006. La contribution la plus utile est ici celle de Thomas R. Thompson sur les intuitions novatrices d'influence durable de G. Thomasius. Il est aussi particulièrement intéressant de relever les précautions prises, dans un souci œcuménique, par Bruce McCORMACK, « Karl Barth's Christology as a Resource for a Reformed Version of Kenoticism », *International Journal of Systematic Theology* 8 (2006), p. 243-251.

70. Pour une typologie des diverses interprétations de la « kénose » en *Ph* 2, 6-7, voir Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda, 2005, p. 158-159.

71. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 22 (trad. Moreau, p. 211).

Une fois exclue la thèse nestorienne, force est de reconnaître que le Christ Jésus dont parle l'Apôtre, sujet de l'abaissement, est le Verbe-Fils en personne : « Il faut donc entendre que ce que dit l'Apôtre concerne le Verbe de Dieu, qui a d'abord été, de toute éternité, de forme divine (*qui prius fuerit ab aeterno in forma Dei*), c'est-à-dire de nature divine, et s'est ensuite lui-même dépouillé, se rendant semblable aux hommes⁷². » Alors même qu'il parle du Christ Jésus, ce que dit l'Apôtre doit être de toute évidence attribué en personne, selon l'hypostase, au Verbe de Dieu. L'unicité du sujet est ainsi fréquemment attestée dans le Nouveau Testament. Un peu plus loin, Thomas souligne un phénomène analogue en Col 1, 16-18 : « Manifestement, "en lui ont été créées toutes choses" se rapporte au Verbe de Dieu, et "le Premier-engendré d'entre les morts" concerne l'homme-Christ. Ainsi, le Verbe de Dieu et l'homme-Christ sont un unique suppôt, et par conséquent une unique personne; tout ce qu'on dit de cet homme doit donc également se dire du Verbe de Dieu, et réciproquement⁷³. »

Le principe de la création se révèle être aussi le premier ressuscité. Tandis que la Création revient au Christ en tant que Dieu, il est ressuscité en tant qu'homme. Au-delà de cette attestation particulière de l'unité du Christ, la communication des propriétés éternelles et temporelles chez le Christ se présente fréquemment comme la thématization privilégiée de la façon dont les Écritures parlent du Christ comme d'un unique sujet⁷⁴.

Mais revenons un instant sur le traitement de la préexistence sous-jacent à l'exégèse thomasienne de Ph 2, 6-7. L'antériorité du Verbe, sa préexistence à l'égard de l'Incarnation, sont ci-dessus justement qualifiées par l'*ab aeterno* de sa *forma Dei*. L'antériorité par rapport à l'humanité assumée, ainsi exprimée de notre point de vue, est un simple surplomb ontologique du côté du Verbe.

Thomas montre ensuite une nouvelle fois que « la seule habitation du Verbe dans l'homme Jésus-Christ ne permet pas d'entendre ce qu'est ce dépouillement », sans quoi, d'une part, il atteindrait également tous les saints et, d'autre part, il conviendrait aussi bien au Père et à l'Esprit qu'au Fils — ce qui est absurde⁷⁵. Thomas définit finalement l'*exinanitio*

72. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 22 (trad. Moreau, p. 211).

73. *Ibid.*, § 29 (p. 215).

74. L'affirmation de la communication des idiomes est une constante de SCG, Lib. IV, cap. 34.

75. Voir *In Rom.*, I, 3 (Marietti, n° 35); *Compendium theologiae*, Lib. I, cap. 203; *De unione Verbi incarnati*, a. 1, resp.; *In Ioan.*, I, 14a (Marietti, n° 176). Le second volet de l'argument

de façon positive : « ...si on dit que le Verbe de Dieu s'est *dépouillé* (*exinanitum*), c'est-à-dire *s'est fait petit* (*parvum factum*), ce n'est pas parce qu'il a abandonné sa propre grandeur (*non amissione magnitudinis*), mais parce qu'il a assumé la petitesse de l'homme (*assumptione humanae parvitat*)⁷⁶. » La petitesse et la faiblesse caractérisent en effet la nature assumée en sa condition de fragilité et de passibilité, affectée par les conséquences du péché selon une disposition salutaire, même si le Christ lui-même fut sans péché⁷⁷. S'il a ainsi assumé la nature humaine en la condition qui est la nôtre, c'est parce que cela convenait en vue de la restaurer⁷⁸.

L'*exinanitio* n'implique pas le dépôt de la divinité ni l'abandon de l'un ou l'autre attribut divin. Cela consisterait en effet en une véritable mutation de l'unique sujet engagé dans l'Incarnation. L'unicité du sujet exclut tout à fait cette thèse insensée, dans la mesure où le Verbe de Dieu ne saurait changer sans cesser d'être Dieu⁷⁹. Il est tout simplement absurde d'envisager qu'un tel devenir puisse affecter le Verbe et le priver « momentanément » de certaines propriétés de sa nature divine, car cela entraînerait, non pas une modification de certaines propriétés accidentelles — lesquelles ne se rencontrent pas en Dieu —, mais une mutation du sujet divin lui-même — ce qui est un pur non-sens.

C'est la visée théologique de la thèse thomasienne qui conçoit l'union hypostatique comme une relation mixte, « réelle » du côté de la nature assumée, car elle tient son existence même de cette relation, et « de raison » du côté du sujet divin, car il ne change pas en lui-même dans l'Incarnation⁸⁰. Cela ne signifie pourtant pas que l'union soit accidentelle. Tout l'effort de l'Aquinat fut en effet de montrer que l'union s'accomplit dans l'unique subsistence du Verbe-Fils. C'est même le premier bilan de toute la section christologique du quatrième livre de la *Summa contra Gentiles* :

n'est pas formulé en SCG, Lib. IV, cap. 34.

76. SCG, Lib. IV, cap. 34, § 22 (trad. Moreau, p. 212). La même définition sera reprise telle quelle dans le *De unione Verbi incarnati*, a. 1, ad 14 : « Non quidem deponens magnitudinem formae Dei, sed assumens parvitatem humanae naturae. »

77. Voir *In Ioan.*, III, 31 (Marietti, n° 527) : le Christ a pris quelque chose des trois états de l'humanité : une chair non souillée, la capacité de souffrir et mourir, l'impossibilité de pécher et l'épanouissement plénier de l'âme.

78. Voir *ibid.*, I, 14a (Marietti, n°s 168-169).

79. Voir *ibid.* (n° 166) : contre la thèse attribuée à Eutychès, Thomas rappelle que le Verbe était Dieu et que Dieu est immuable : il ne peut donc être changé en une autre nature.

80. Voir *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 7 ; et *In Ioan.*, I, 14a (Marietti, n° 172).

Le Verbe a certes préexisté de toute éternité (*ab aeterno praeexistit*), mais il ne s'ensuit pas pour autant que la nature humaine lui arrive de manière accidentelle (*non advenit ei accidentaliter*) [...]. Le Verbe a en effet assumé la nature humaine de manière à être vraiment homme. Or l'être de l'homme est un être dans le genre de la substance. Son union à la nature humaine donnant à l'hypostase du Verbe d'être un homme, cela ne lui arrive donc pas de manière accidentelle : car les accidents ne confèrent pas l'être substantiel⁸¹.

Si le Fils est dit « dépouillé » (*exinanitum*) ou « abrégé » (*breviatum*), « ce n'est pas parce que quelque chose est soustrait (*subtractum*) à la plénitude ou à la grandeur de sa divinité, mais parce qu'il a pris notre faiblesse (*exilitas*) et notre petitesse (*parvitas*)⁸² ». En effet, il ne s'est pas dispensé ou vidé de sa divinité, car « il est demeuré ce qu'il était et il a assumé ce qu'il n'était pas⁸³ ».

d) L'implication sotériologique : l'humilité salutaire du Fils préexistant

Nous n'avons pas encore exploité l'une des conclusions de l'étude de Gathercole. Il acquiert la conviction que la préexistence ne détourne en rien le regard de la priorité qui revient en droit à la sotériologie et à l'eschatologie dans le Nouveau Testament. Il convient cependant de maintenir l'équilibre même des Synoptiques en reconnaissant que le scandale de la croix tient précisément à l'identité céleste du crucifié. Tel est donc le dernier mot de Gathercole en son chapitre final : « La préexistence céleste du Christ ne diminue pas l'importance de sa mort, mais rend en partie raison du scandaleux paradoxe de cette mort⁸⁴. »

Le développement des implications sotériologiques de la préexistence ne relève pas de l'axe central du chapitre thomasien que nous venons d'exploiter. Mais ces implications sont manifestement développées à d'autres endroits de la christologie de saint Thomas, dans le prolongement de celle de saint Augustin. Nous pouvons ici retenir l'une d'entre

81. SCG, Lib. IV, cap. 49, § 13 (trad. Moreau, p. 261) ; voir aussi *De unione Verbi incarnati*, a. 1, resp. et ad 13 ; *Sum. theol.*, III^a, q. 2, a. 5, ad 1 ; q. 2, a. 6, ad 2 ; et q. 17, a. 2, resp. (*in fine*).

82. *In Rom.*, IX, 28 (Marietti, n° 805).

83. *In Phil.*, II, 7 (Marietti, n° 57) : « ...quod erat permansit et quod non erat, assumpsit. » — On pourrait s'attendre à ce que Thomas interprète dans le même sens 2 Co 8, 9 comme une évocation de l'Incarnation, mais ce n'est pas le cas : il comprend ici l'appauvrissement du Christ comme une indigence par rapport aux biens matériels, alors qu'il était riche en biens spirituels : voir *In II Cor.*, VIII, 9 (Marietti, n° 294).

84. S. J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son...*, p. 292.

elles; à savoir, l'attestation éloquente de l'humilité du Fils de Dieu par l'Incarnation.

Dans la *Somme de théologie*, la considération de l'humilité du Fils de Dieu s'inscrit notamment dans la première question de la christologie, qui traite des « convenances » de l'Incarnation. Celles-ci sont toujours des raisonnements *a posteriori* : étant donné que le Verbe de Dieu s'est *de fait* incarné, quelles sont les raisons qui nous sont accessibles pour percevoir l'opportunité et la finalité de cet acte?

Thomas examine la question d'abord par rapport à Dieu, puis par rapport à notre condition⁸⁵. La convenance principale se prend de la nature même de Dieu : il est le souverain bien, auquel il convient au plus haut point de se communiquer souverainement à la créature. De notre côté, la question sera de savoir si l'Incarnation est proprement « nécessaire » à la restauration de notre nature, c'est-à-dire au relèvement de notre condition marquée par le péché. On ne saurait envisager ici une nécessité absolue; on examine une nécessité relative à la fin visée, à savoir le salut. Cela revient alors à se demander si l'Incarnation est bien la façon la meilleure et la plus adaptée pour nous faire parvenir au salut.

Les arguments sont ici multiples et inspirants. Ils viennent principalement de la méditation des Écritures par saint Augustin. Sans prétendre à l'exhaustivité, impossible en l'espèce, Thomas termine sa réponse sur une note qui laisse place à l'incompréhensibilité du mystère en sa contingence et sa gratuité : « Beaucoup d'autres bienfaits ont encore découlé [de l'Incarnation], mais ils dépassent la capacité de l'intelligence humaine⁸⁶. »

Thomas classe les raisons retenues en deux groupes : ce qui favorise notre progression vers le bien et ce qui nous éloigne du mal. L'attestation de l'humilité de Dieu dans l'Incarnation intervient dans ce second registre, de la façon suivante : « "L'orgueil de l'homme, obstacle le plus grand à notre union à Dieu, peut être confondu et guéri par cette si grande humilité de Dieu (*per tantam Dei humilitatem*)", dit encore Augustin au même endroit [*De Trinitate*, XIII]⁸⁷. » Le corollaire de la préexistence réelle du Fils est son égalité avec Dieu (*Ph* 2, 6). Suivant ce schéma, le

85. Voir *Sum. theol.*, III^a, q. 1, a. 1-2.

86. *Ibid.*, a. 2, resp. (*in fine*) : « Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani. »

87. *Sum. theol.*, III^a, q. 1, a. 2, citant S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. XIII, 17, 22 (BA 16, p. 329). La guérison de l'orgueil par l'humilité de l'Incarnation est un thème récurrent chez le docteur d'Hippone; à ce sujet, voir la note complémentaire 49 de M.-F. Berrouard dans S. AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, XVII-XXXIII (BA 72, p. 796-797).

Fils s'abaisse librement selon la volonté divine, qu'il partage entièrement et à laquelle il consent par nature. Cet abaissement peut être qualifié d'humilité et nous est donné en exemple (*Ph* 2, 5 ; *Mt* 11, 27).

La formule d'Augustin est ramassée, lapidaire et éloquente ; Thomas la reçoit ici telle quelle, mais ce traitement doit être enrichi et qualifié par les précisions qu'il apportait dans le Livre IV de la *Contra Gentiles*, cap. 55. Après avoir exposé les convenances de l'Incarnation (chap. 54), Thomas répond au chap. 55 aux objections contre la convenance de l'Incarnation (chap. 53). L'objection à l'encontre de l'humilité de Dieu était assez pertinente :

On dira peut-être que tout cela était nécessaire pour faire une démonstration d'humilité, comme l'Apôtre semble l'indiquer dans la *Lettre aux Philippiens* 2 [v. 8] en écrivant que « le Christ s'est humilié lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort ». Mais cet argument ne semble pas convenir davantage. Pour faire valoir son humilité, il faut en effet un supérieur à qui on peut se soumettre, et ce n'est pas le cas de Dieu. Il ne convenait donc pas que le Verbe de Dieu s'humiliât jusqu'à la mort⁸⁸.

Thomas répond à cette objection bien sentie en recourant non seulement à la distinction des deux natures mais aussi à l'unicité du sujet dans le Christ :

Il n'est pas inconvenant de dire que le Christ a voulu souffrir la mort sur la croix pour faire une démonstration d'humilité. Certes, comme l'affirmait le *dix-septième argument*, il n'y a pas d'humilité en Dieu : la vertu d'humilité consiste en effet à se maintenir en deçà de ses limites et à se soumettre à ce qui nous est supérieur sans se grandir jusqu'à ce qui est au-dessus de nous ; ainsi, il est clair que l'humilité ne peut pas convenir à Dieu, qui n'a pas de supérieur, mais qui est lui-même au-dessus de toutes choses. Mais s'il arrive que quelqu'un se soumette par humilité à un égal ou à un inférieur, c'est parce qu'il juge supérieur à lui, d'un certain point de vue, celui qui, absolument parlant, est égal ou inférieur à lui. Ainsi, bien que la vertu d'humilité ne concerne pas le Christ du point de vue de sa nature divine, elle le concerne du point de vue de sa nature humaine, et sa divinité rend cette humilité encore plus digne de louange : la dignité d'une personne accroît en effet la louange que mérite son humilité ; c'est par exemple le cas lorsqu'il est à propos que quelqu'un d'important, à cause d'une certaine nécessité, supporte des choses viles. Or pour l'homme, il ne peut pas y avoir de plus grande dignité que d'être Dieu. Ainsi, l'humilité de l'homme-Dieu, quand

88. SCG, Lib. IV, cap. 53, § 17 (trad. Moreau, p. 278).

il supportait ces choses infâmes qu'il avait jugé à propos de souffrir pour le salut des hommes, mérite la plus grande louange⁸⁹.

Eu égard à l'unique sujet Christ, à la personne sujet de l'abaissement, il ne s'agit pas seulement de l'humilité de l'homme Jésus ou de l'humilité de l'humanité de Jésus, mais précisément de l'humilité du Fils éternel. L'unique sujet Christ, c'est le Fils éternel, transcendant et préexistant, sans pour autant que l'humanité ne lui soit unie que de façon accidentelle.

Si l'on met entre parenthèses la préexistence réelle du Fils, l'humilité du Christ est simplement l'humilité humaine la plus poussée qui soit, récompensée par Dieu dans la résurrection. Pour certains, l'humilité et l'obéissance vont si loin dans le cas de Jésus qu'elles dévoilent qu'il est le Fils de Dieu. Selon Pannenberg, l'identification de Jésus avec le Fils éternel de Dieu se manifeste et se réalise par le biais de sa relation d'homme à l'égard du Père⁹⁰. On pourrait dire que cette relation va si loin dans l'obéissance inconditionnelle qu'elle se révèle être celle-là même qui unit le Fils éternel au Père. Jésus ne s'est jamais lui-même égalé à Dieu, mais il s'est au contraire abaissé et laissé humilier jusqu'à la mort, d'une façon telle qu'il vit comme homme quelque chose d'adéquat à la « soumission éternelle » du Fils au Père. Cela suppose une forme archétypale de soumission, d'obéissance ou d'humilité dans la relation éternelle du Fils à l'égard du Père dont il est issu. Cette vision est solidaire d'une théologie trinitaire qui risque de donner une image déformée de l'origine en Dieu, laquelle doit être pensée sans aucune subordination — nous l'avons déjà longuement montré ailleurs⁹¹.

Dans la perspective de Thomas, l'humilité du Christ contient beaucoup plus que cela : elle est assurément exemplaire⁹², mais étant l'humilité du Fils de Dieu en personne, elle n'est pas un simple modèle d'agir chrétien, elle est aussi efficacement salutaire par-delà l'exemplarité de Jésus ou la causalité morale de ses mérites. Cela a déjà été admirablement étudié par de profonds thomistes⁹³.

89. SCG, Lib. IV, cap. 55, § 17 (trad. Moreau, p. 297-298).

90. Voir W. PANNENBERG, *Systematische Theologie...*, p. 406-407.

91. Voir Emmanuel DURAND, *La Périchorèse des personnes divines*, Immanence mutuelle, Réciprocité et communion, « Cogitatio fidei, 243 », Paris, Cerf, 2005 : chap. 5. « Un ordre d'origine sans subordination », p. 125-149.

92. Voir *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 161, a. 5, arg. 4 et ad 4. L'objection prétend que l'humilité est la plus grande des vertus et convoque saint Augustin, *Mt* 11, 29 et saint Grégoire.

93. Voir Theophil TSCHIPKE, *L'Humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, « Studia friburgensia, 94 », Fribourg, Academic Press, 2003 (éd. originale allemande).

Conclusion

Nous sommes maintenant en mesure d'énoncer les principaux acquis de notre lecture de l'argumentation scripturaire de saint Thomas, dans l'objectif de qualifier au mieux la préexistence du Christ. Nous récoltons ainsi les fruits de la synergie établie entre les conclusions de l'exégèse de Gathercole et la démonstration scripturaire de l'Aquinat, aiguillonnée par une visée dogmatique forte :

- la préexistence du Christ n'est pas seulement idéale dans le dessein de Dieu, mais elle est réelle, en tant que le Christ est *ab aeterno* le Fils du Père. Une simple préexistence idéale ne rendrait pas raison de l'audace spécifique de la foi chrétienne.

- la préexistence réelle du Christ comme Fils éternel permet de comprendre son engagement personnel et sa part active dans l'acte même d'être envoyé et de venir dans le monde. Le Christ n'est pas passif dans le fait d'être envoyé, tout comme il n'est pas passif dans le fait d'être engendré du Père. Son envoi par le Père est aussi une libre venue dans le monde, tout comme son engendrement par le Père est aussi une éternelle naissance dont le Fils est le sujet actif⁹⁴. Il se vérifie bien ici que la *missio* du Fils prolonge son éternelle *processio*.

- une telle préexistence coïncide avec la transcendance impliquée dans la notion même de mission, si du moins celle-ci est reconnue comme étant la mission eschatologique de l'ultime Envoyé. La mission ainsi comprise englobe la totalité de la trajectoire de Jésus et a pour champ d'exercice le monde en son universalité.

- la préexistence désigne ainsi la transcendance du Christ par rapport au monde dans lequel il est envoyé. On peut aussi la considérer comme la permanence ontologique du Fils à travers toute la mission de Jésus, aussi bien « avant » que « pendant » et « depuis » l'Incarnation. Ces catégories temporelles sont légitimes par rapport à l'humanité assumée dans notre temps et en raison du point de vue temporel à partir duquel nous produisons notre discours christologique.

- une telle compréhension de la préexistence demeure continûment subordonnée à l'affirmation de l'unité de sujet dans le Verbe-Christ.

de : 1940); J.-P. TORRELL, « La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas », *RT* 96 (1996), p. 179-208; repris dans *Recherches thomasiennes*, Études revues et corrigées, Paris, Vrin, 2000, p. 214-241.

94. Nous avons déjà exposé ailleurs la part active du Fils dans son éternel engendrement par le Père : voir E. DURAND, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, « Cogitatio fidei, 267 », Paris, Cerf, 2008, chap. 9.

Au sein d'une telle christologie, la préexistence ne peut être considérée comme une atteinte à l'unité du Christ, ni comme un oubli de sa pleine humanité. Telle est bien l'une des conclusions de la section christologique de la SCG : « Le Verbe a certes préexisté de toute éternité, mais il ne s'ensuit pas pour autant que la nature humaine lui arrive de manière accidentelle⁹⁵. »

- accessible à partir du concept sotériologique de mission, la préexistence réelle du Christ explique la profondeur et la puissance de l'humilité salvifique du Fils de Dieu.

Plus largement, au plan de la pratique et des ressources de la christologie, la notion de mission ou d'envoi apparaît ici comme une plateforme très utile, car elle sert naturellement d'interface entre la christologie néotestamentaire et la christologie systématique. Aussi bien les évangiles synoptiques que les corpus paulinien et johannique permettent d'élaborer le motif néotestamentaire de l'envoi en un véritable concept christologique. Il donne accès à l'identité plénière du Christ lorsqu'on reconnaît que la mission eschatologique et universelle de celui-ci implique sa préexistence comme Fils.

fr. Emmanuel DURAND, o.p.

95. SCG, Lib. IV, cap. 49, § 13 (trad. Moreau, p. 261).

Résumé : La doctrine classique de la préexistence réelle du Christ comme Fils de Dieu est aujourd'hui malmenée. Le débat porte à la fois sur la légitimité exégétique d'une telle affirmation « ontologique » et sur ses implications en christologie systématique. Il semble difficile de concilier la préexistence du Christ en tant que Verbe éternel et la consistance propre de sa pleine humanité. L'article développe un argument simple et efficace en faveur de la préexistence réelle du Christ, à partir du motif à la fois biblique et systématique de la mission. On rencontre cet argument non seulement chez plusieurs exégètes contemporains, mais aussi dans certains aspects méconnus de la christologie de saint Thomas d'Aquin (*Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34) : l'envoi du Christ dans le monde suppose la transcendance de l'envoyé par rapport au domaine où il se rend.

Abstract. — Nowadays the classical doctrine concerning the real preexistence of Christ as Son of God has become problematic. The debate focuses both on the exegetical legitimacy of such an "ontological" proposition and on its implications for a systematic Christology. It seems difficult to adjust the preexistence of Christ as eternal Word with his humanity in its fullness. Using the biblical and systematic notion of "mission", this article builds a simple and efficacious argument in favor of this real preexistence of Christ. This motive is present both in many contemporary exegetical studies and also in forgotten or less known aspects of Aquinas Christology (*Summa contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 34) : the mission of Christ in the world presupposes the transcendence of the sent one in relation to the place where he is sent.

Fr. Emmanuel Durand, du couvent des Dominicains de Lille, né en 1972, enseigne la théologie dogmatique à l'Institut catholique de Paris et au Centre d'études des dominicains de la Province de France. Il a publié plusieurs articles dans diverses revues et deux ouvrages récents aux éditions du Cerf : *La Péricorèse des personnes divines* (« *Cogitatio fidei*, 243 », 2005) et *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire* (« *Cogitatio fidei*, 267 », 2008). Avec Vincent Holzer, il a codirigé dernièrement : *Les Sources du renouveau de la théologie trinitaire au xx^e siècle* (« *Cogitatio fidei*, 266 », 2008).