NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

63 N° 7 1936

Aux sources de la théologie du mystère de l'Incarnation. La christologie de Saint Augustin

Eugène SCHILTZ

p. 689 - 713

https://www.nrt.be/fr/articles/aux-sources-de-la-theologie-du-mystere-de-l-incarnation-la-christologie-de-saint-augustin-3554

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

AUX SOURCES DE LA THÉOLOGIE DU MYSTÈRE DE L'INCARNATION

LA CHRISTOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN

Saint Augustin a donné à la pensée théologique une impulsion vigoureuse, souvent durable, et la marque de son génie se perçoit souvent encore à travers l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Est-ce parce que saint Augustin est, parmi les Pères latins, le seul qui ait eu réellement le génie spéculatif et les dons du penseur (1)? Ou plutôt parce que plusieurs de ses solutions ont obtenu l'approbation de l'Église, soit dans des conciles, soit, pour la question qui nous occupe, dans le symbole dit d'Athanase (2)? Quoi qu'il en soit, la christologie augustinienne, reprise par saint Thomas, rectifiée et complétée, semble avoir eu une influence définitive. L'objet de cet article sera de l'exposer en la rapprochant de celle de saint Thomas.

Quand nous étudions saint Augustin (3), notre formation scolastique, fortement péripatéticienne, pose un sérieux obstacle à la pénétration de sa pensée philosophique, si différente. Lui-même, d'ailleurs, nous invite à négliger hardiment les formules, afin de pénétrer plus aisément jusqu'à leur contenu doctrinal (4).

(1) P. de LABRIOLLE, art. *Augustin d'Hippone,* dans *Dict. d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. IV, col. 468.

(2) Voir J. TIXERONT, art. *Athanase (Symbole de saint)*, dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. I, col. 2184, s.

(3) Nous citerons la *Patrologie* de MIGNE comme suit : *PL*. XLII, 926.

(4) *De Quantitate Animae*, c. 6, 11; *PL*. XXXII, 103.

En fait, une première difficulté, et non la moindre, provient du vocabulaire, moins défini que le nôtre, parfois déconcertant : saint Augustin emploie indifféremment les termes si importants d'essence, de nature et de substance auxquels la scolastique donna un sens si précis. Ici il parle de deux natures dans le Christ : « L'unité de personne de Notre-Seigneur, écrit-il, est constituée de *deux natures*, de telle manière que n'importe quel vocable de l'une puisse s'appliquer à l'autre » (1); là, de deux substances : « Il faut comprendre les *deux substances* de façon que la substance humaine soit composée de l'âme et de la chair » (2). Il n'est pas rare de rencontrer deux termes différents, par exemple nature et substance, accouplés pour désigner une et même chose : « La Trinité, déclare Augustin, est d'une seule et même nature et substance » (3). Oui, dans un même contexte, les trois termes figurent successivement pour une même idée : expliquant l'unité de nature en Dieu, il écrit dans son grand traité *De Trinitate* : « Unum sumus » enim dictum est : quod ille hoc et ego, secundum *essentiam*, non secundum relationem » (4); et puis, sans transition : « Et nescio utrum inveniatur in scripturis dictum « unum sumus » quorum est diversa *natura* »; enfin, un peu plus loin : « Pater ergo et Filius unum sunt, utique secundum unitatem *substantiae* ». Élégances de style, que le Docteur d'Hippone pouvait encore se permettre mais qui ne laissent pas de prêter à confusion. Pour nous limiter à un exemple, lorsque saint Augustin parle d'un homme comme d'une substance et d'un cheval comme d'une essence, le contexte révélera que substance et essence signifient toutes deux l'absolu opposé au relatif (5).

(1) *Contra Sermonem Arianorum*, c. 8; *PL.* XLII, 688.
(2) *Ibid.*, c. 9; *PL.* XLII, 690.
(3) *Epist.* 170; *PL.* XXXIII, 749.
(4) *De Trinitate*, l. 6, c. 3; *PL.* XLII, 926.
(5) Sed si non esset homo, id est *aliqua substantia*, non esset qui relative dominus diceretur; et si non esset equus *quaedam essentia*, non esset quod iumentum relative diceretur; ita si nummus non esset *aliqua substantia*, nec arrha relative posset dici. *Ibid.*, l. 7, c. 1; *PL.* XLII, 935.

A cela s'ajoute, et c'est peut-être plus grave, l'instabilité de certaines doctrines philosophiques, importantes dans l'explication du mystère de l'Incarnation. On connaît les doutes de notre saint Docteur sur l'origine de l'âme humaine; on connaît sa pressante lettre à saint Jérôme et qui devait rester sans réponse, vrai cri de désespoir d'une âme géniale, sincèrement croyante, *mais comme obsédée par une difficulté philosophique* apparemment inconciliable avec la foi (1). Jamais le sincère Augustin, rencontrant cette difficulté sur sa route, ne passera son doute sous silence (2). Or, on le sait, l'origine de l'âme tient un rôle capital dans les concepts de nature et de personne si importants en christologie. Rarement d'ailleurs notre saint Docteur expose le mystère en philosophe. Évêque et pasteur d'âmes, il vise le plus souvent des solutions pratiques, brèves et claires, s'adressant, en se mettant à leur niveau, à ses ouailles, à ses catéchumènes ou à ses correspondants. Dans ses sermons, cependant, et ses lettres d'une part, et dans ses ouvrages plus techniques et plus savants d'autre part, passant d'un exposé concret à l'analyse subtile, il manifeste une fermeté doctrinale admirable et essentiellement invariable dans les grandes lignes.

Sans doute, la théologie de saint Augustin a varié et évolué, elle s'est précisée et enrichie (3), mais, — la lecture de ses œuvres le manifeste avec évidence, — elle ne se renie pas : ceci s'entend en particulier de sa conception du mystère de

(1) *C'était pour Augustin comme un axiome, que la foi doit présider aux* investigations philosophiques : « Fides quaerit, intellectus invenit, écrit-il, propter quod ait propheta (*Is.*, VII, 9) : nisi credideritis, non intelligetis ». *De Trinitate*, l. 15, c. 2; *PL.* XLII, 1058. L'affirmation est susceptible de certaines nuances que nous n'avons pas à préciser ici. Pour Augustin « la vraie philosophie débute par un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce, et la pensée du scepticisme par la révélation ». E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 294.

(2) De qua re, antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo, in tam multis opusculis meis, numquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam sententiam... referre. *Epist.* 190, c. 1, 2; *PL.* XXXIII, 857.

(3) Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt. *Epist.* 143, 2; *PL.* XXXIII, 585. — Ego ipse multa quae nesciebam, scribendo me didicisse confiteor. *De Trinitate*, l. 3, praem. 1; *PL.* XLII, 869.

l'Incarnation dont nous nous occupons présentement. Nous pourrons alléguer des textes pris comme au hasard, sans devoir nous occuper de leur chronologie, les uns complétant parfaitement les autres, mettant en évidence l'*idée centrale*, celle-là même que le symbole *Quicumque* semble avoir sanctionnée, idée directrice pour tous et toujours. Les doctrines qui gravitent autour d'elle : l'*origine* de l'âme, l'*union* de l'âme au corps, la distinction peut-être entre essence et être, nature et personne, la laissent intacte, fixée et acquise une fois pour toutes.

C'est cette même idée que saint Thomas reprendra plus tard : il vaut la peine de s'y attarder.

Les orientaux, au temps de saint Augustin, admettaient communément la formule dogmatique trinitaire : une nature et trois hypostases, littéralement en latin : trois substances. Cette terminologie ne plaisait guère à Augustin : d'abord lui-même, par le terme substance, désigne plus usuellement l'essence (1); mais il est surtout pressé par la tradition, dont il fait toujours grand cas : « Nous n'osons pas dire une essence, trois substances, confesse-t-il, mais nous disons une essence et trois personnes, comme l'ont dit beaucoup de latins traitant de ces choses et dignes d'autorité, ne pouvant mieux exprimer par des paroles ce qu'ils entendaient sans mots » (2). Au fond, il n'y a ici qu'une querelle de mots sans opposition doctrinale (3).

Il est facile d'en faire la constatation par juxtaposition de quelques textes. Tout d'abord le nom personne, d'après Augustin, « est un nom général, — abstrait, dirions-nous, — qui peut se dire et de l'homme et de Dieu, malgré la grande distance qui les sépare » (4). En Dieu, et notre saint Docteur

(1) Essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur, quam *usitatius* substantiam vocamus. *De Trinitate*, l. 5, c. 8; *PL.* XLII, 917.

(2) *Ibid.*, l. 5, c. 9; *PL.* XLII, 918.

(3) Les scolastiques prenaient le terme substantia dans deux sens : substance-essence, et substance-personne. C'est ce dernier sens qu'il a dans la définition de Boèce : substantia individua rationalis naturae.

(4) *De Trinitate*, l. 7, c. 4; *PL.* XLII, 940.

s'en explique admirablement dans son traité *De Trinitate*, la personne ne peut se concevoir comme un absolu, ce que, d'après lui, signifie le terme substance, mais elle doit se comprendre d'après une relation d'opposition. Il en va autrement dans la créature où la personne est présupposée à la relation et se définit, par opposition à l'universel, comme un particulier, une essence, une substance, un absolu. Il dira par exemple : « De même que l'essence-espèce est comme l'homme, ainsi aussi *une* essence est comme *un* homme » (1), le terme essence se prenant de deux manières très différentes, une première fois désignant l'idée, l'espèce, l'abstrait, puis le concret, un homme. Voici un autre exemple, plus expressif : expliquant ce que l'on doit comprendre par la relation en Dieu, il écrit : « Il ne faut pas la concevoir comme la couleur relativement au coloré, en ce sens que de fait la couleur est dans le sujet coloré, n'ayant pas en elle-même de substance propre : car le corps coloré est une substance, tandis que la couleur est seulement inhérente : sed sicut duo amici, continue-t-il, etiam duo sunt homines, *quae sunt substantiae :* comme hommes ou substances, ils ne peuvent se dire relatifs, mais seulement comme amis » (2). Deux hommes sont donc comme deux substances, particulières et absolues.

Et en fait, pour Augustin, l'âme et le corps font tout l'homme (3) : car l'âme, substance spirituelle (4), distincte du corps (5), substance lui-aussi (6), forme avec celui-ci un homme, une substance complète ou une nature particulière. Il définit l'homme comme une substance rationnelle « constans ex anima et corpore » (7). Partant de là, comme un homme

(1) Nam si essentia species est sicut homo, sic est una essentia sicut unus homo. *Ibid.*, c. 6; *PL.* XLII, 944.

(2) *De Trinitate*, l. 9, c. 4; *PL.* XLII, 964.

(3) Et corpus et animam, quod est totus homo. *Ibid.*, l. 7, c. 4; *PL.* XLII, 939.

(4) *Ibid.*, l. 2, c. 8; *PL.* XLII, 854.

(5) *De Fide et Symb.*, c. 3, 4; *PL.* XL, 183; *De Quant. Animae*, c. 14, 23; *PL.* XXXII, 1048; *Epist.* 137, c. 2, 4; *PL.* XXXIII, 517.

(6) Sicut caro animae meae alia substantia est ad animam meam. *De Trinitate*, l. 1, c. 10; *PL.* XLII, 834-835.

(7) *Ibid.*, l. 15, c. 7; *PL.* XLII, 1065.

est un composé d'âme et de corps (1), ce qui vaut respectivement pour tous les individus humains (2), il affirmera que chaque personne humaine est un composé d'une âme et d'un corps (3). En rapprochant les textes on verra que chaque homme est une substance, — que chaque homme est un composé d'une âme et d'un corps, — que chaque homme est une personne (4).

Or, c'est selon cette conception de la personne humaine, que, par voie de comparaison, saint Augustin va nous permettre de comprendre, pour autant que faire se peut, en quoi consiste le mystère de l'Incarnation : une âme et un corps, c'est tout ce qu'est la personne humaine; de même la personne du Christ est tout ce qui se trouve en lui : la divinité, l'âme et la chair. « Le Christ n'est-il pas chair ? demande-t-il dans un de ses sermons. Certainement le Christ est chair, et le Christ est âme, et le Christ est Verbe ! Considère l'homme et de toi-même monte à ce qui est au-dessus de toi, sinon encore afin de comprendre, au moins afin de croire : comme en effet un homme est âme et corps : ainsi le Christ est Verbe et humanité. Réfléchis à ce que j'ai dit et tâche de comprendre ». Puis, insistant, il conclut : « Anima et corpus duae res sunt, sed unus homo; Verbum et homo duae res sunt, sed unus Christus » (5). Il s'agit bien, dans ce texte et beaucoup d'autres semblables, d'une comparaison entre deux personnes et non pas entre deux natures. On remarquera l'adjectif numéral *unus* accolé au terme *homo*, désignant la personnalité, plus vaguement parfois, comme dans le texte qu'on vient de lire, ou plus concrètement, comme dans le suivant : « Sicut *tu unus homo*

(1) Sicut enim unus homo anima rationalis et caro. *In Joh. Evang.*, tract. 78, 3; *PL.* XXXV, 1836.

(2) Ut quemadmodum est *una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro... Enchiridion*, c. 36; *PL.* XL, 250.

(3) Nam sicut in homine quolibet... *anima et corpus una est persona... Epist.* 169, 8; *PL.* XXXIII, 745.

(4) *Et una persona*, id est, *singulus quisque homo. De Trinitate*, l. 15, c. 7; *PL.* XLII, 1065.

(5) *In Joh. Evang.*, c. 10; tract. 47, 12; *PL.* XXXV, 1739.

anima es et caro, — dit-il à ses chrétiens, gens fort simples sans doute, — sic ille unus Christus Deus et homo » (1).

Saint Augustin, « opportune importune » peut-on dire, reviendra sur cette manière de présenter le mystère de l'Incarnation par comparaison. Les textes abondent et se rencontrent même là où on les soupçonne le moins (2). Les formules parfois brèves et simples sont toujours claires : « Comme tu es un homme : corps et esprit, ainsi le Christ complet : homme et Dieu. Donc tout le Christ : chair, âme et Dieu » (3). De part et d'autre comme une totalité, se réduisant en nous à deux substances, se composant de trois substances dans le Christ.

Il va sans dire que certaines nuances sont à observer nécessairement, et notre saint Docteur y insiste : « Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum. Quid tamen propter quid et quid secundum quid dicatur, adiuvante Domino, prudens et diligens lector intelligit » (4). Vouloir porter atteinte en quoi que ce soit à l'intégrité absolue du Verbe de Dieu, pour expliquer le mystère de l'Incarnation, serait aussi absurde qu'impie. Dire : le Christ est Verbe, âme et chair, parce qu'en lui il y a union admirable entre deux substances, ne peut pas pouvoir signifier « que Dieu soit devenu une partie dans cette adorable personne. Sinon le Fils de Dieu, Dieu avant l'union de la nature humaine, n'aurait pas été entier, et serait augmenté par l'Incarnation. Rien de plus faux, puisque Dieu ne peut être une partie d'aucune chose » (5).

La comparaison, sanctionnée, semble-t-il, par l'Église dans le symbole *Quicumque* (6), a été reprise par saint Thomas.

(1) *Sermo 174*, c. 1; *PL.* XXXVIII, 941.
(2) *De dono perseverantiae*, c. 24; *PL.* XLV, 1034.
(3) *Sermo 261*, c. 6; *PL.* XXXVIII, 1206.
(4) *De Trinitate*, l. 1, c. 13; *PL.* XLII, 840.
(5) *Contra Maxim. Arian.*, l. 2, c. 10, 2 (nous résumons); *PL.* XLII, 765.
(6) DENZINGER-UMBERG, 40. Cfr Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus Deus et homo. *In Joh. Evang.*, tract. 78, 3; *PL.* XXXV, 1836.

Négligeant la formule plutôt populaire de saint Augustin, il dira, répondant à une objection : « Similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima et carne sit una humana natura; sed quantum ad hoc quod *utrobique constituitur una persona* » (1). Ce disant, saint Thomas déclare le vrai sens de la formule, sens exclusif, ne visant en aucune manière le composé naturel comme tel, mais uniquement le composé concret et personnel. Mais alors l'adorable personne du Christ est constituée de trois substances. Que ce soit bien là la doctrine thomiste, un texte de saint Augustin placé comme en exergue à la troisième partie de la Somme théologique (2) ne signifie pas autre chose : « Naturam creatam, y lit-on, sic sibi coniungit, ut *una* persona fiat *ex tribus* : Verbo, anima et carne » (3). Pour le Docteur angélique, si le singulier pouvait se définir, un homme déterminé, — Socrate pour employer un exemple cher aux scolastiques, — serait un composé d'une âme et d'un corps déterminés ou individués (4), et le Christ serait un composé de la divinité, et de l'âme et du corps (5), individués pareillement (6). Doctrine augustinienne caractéristique, bien résumée dans le *Compendium Theologiae*, c. 211 : « Igitur in aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia *nihil aliud est* praeter *haec duo*. In Domino autem Iesu-Christo... advenit tertia substantia, scilicet divinitas... [et] suppositum, hypostasis vel *persona* est id quod constat *ex tribus substantiis*, corpore scilicet et anima et divinitate... »

Bref, saint Thomas a repris la conception augustinienne du mystère de l'Incarnation, en l'approfondissant, car il serait puéril de vouloir le nier. Mais pour marquer le progrès

(1) S. THOMAS, *De Unione Verbi Incarnati*, a. 1, ad 1.

(2) *Sum. Theol.*, 3, q. 1, a. 1.

(3) *De Trinitate*, l. 13, c. 17; *PL.* XLII, 1031.

(4) Materia designata et forma individua... caderent in definitione Socratis si definiri posset. S. THOMAS, *Sum. c. Gent.*, l. 1, c. 75; *Quodl. 2*, q. 2, a. 4, ad 1; *3 Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3, exp. text.; *Comp. Theol.*, c. 154; *De Ente et Essentia*, c. 2...

(5) *In 3 Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 1.

(6) *De Unione Verbi Incarnati*, a. 2, ad 14.

d'Augustin à Thomas, du pasteur d'âmes au maître en théologie, il est nécessaire de reprendre la formule augustinienne par la base.

Dieu, selon saint Augustin, est simplement l'Être, il est l'Essence (1). Les créatures (2) sont toutes composées, et c'est cela qui les distingue de Dieu. La distinction entre l'essence créée et l'être ne semble pas avoir été connue du Docteur d'Hippone (3). Aussi faut-il, selon lui, chercher la distinction radicale entre Dieu et les créatures, entre l'absolue simplicité divine et la composition de substance et d'accidents dans les créatures (4). Toute créature est un certain être, un être individué (5).

La composition de substance et d'accidents n'est toutefois pas la seule que saint Augustin reconnaît à la créature. Il y a aussi des substances composées d'éléments essentiels, et l'homme

(1) Essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime competit. *De Trinitate*, l. 5, c. 2; *PL.* XLII, 912.

(2) Omnis substantia quae Deus non est, creatura est. *Ibid.*, l. 1, c. 6; *PL.* XLII, 825.

(3) Quelques rares textes semblent insinuer la distinction entre la créature et l'être : « Omnino nulla substantia [est], écrit saint Augustin, quæ non in se habet haec tria, et prae se gerat : primo ut *sit*, deinde ut hoc vel illud sit, ut in eo quod est maneat quantum potest ». *Epist.* 11, 3; *PL.* XXXIII, 76. Le contexte ne précise pas ce qu'il faut entendre par « être ».

(4) Aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentia; Deo aliquid huiusmodi accidere non potest. *De Trinitate*, l. 5, c. 2; *PL.* XLII, 912. — On ne peut que regretter l'absence de la célèbre distinction entre l'essence et l'être dans la philosophie augustinienne, tout au moins en une formulation explicite. Saint Augustin n'en fait certainement aucune application dans l'exposé du mystère de l'Incarnation. Or, c'est selon l'être qu'il y a une distinction entre le Christ et les hommes ordinaires. Mais l'être ne distingue pas la nature créée comme telle : aucune nature, sauf la nature divine, n'est être comme telle. L'identité entre la nature humaine du Christ et celle des autres hommes est parfaite. Or, d'après Augustin, chaque nature individuelle est une personne. La nature humaine du Christ étant aussi individuelle, la question se pose pourquoi elle n'est pas une personne, elle aussi. Nous verrons plus loin comment cette difficulté doit être résolue. — Saint Thomas dit aussi : « Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens ». *Quodl.* 7, q. 4, a. 10, ad 4.

(5) Dicitur homo, dicitur pecus, dicitur terra, etc.,... omnia ista, eo ipso quo sunt... substantia ergo aliquid esse est. *En. in Ps.* 68, 5; *PL.* XXXVI, 844.

en particulier se range sous cette catégorie (1). L'âme humaine, en effet, ne s'unit pas accidentellement au corps (2). Elle est bien plutôt à considérer comme une partie de l'homme, la plus noble des deux qui le constituent (3). Elle peut exister pour elle-même (4), parce qu'immortelle (5), raison de son propre être (6), contrairement au corps qui le reçoit d'elle (7). Elle semble cependant avoir, d'après notre saint Docteur, un certain accommodement au corps (8), dans ce sens qu'elle existe naturellement en lui (9), tout en conservant son activité propre et indépendante du corps (10). Il y a encore une autre activité, sensitive et appétitive celle-là, que l'âme partage avec son corps (11), de façon à en être cependant le principe régisseur (12) et à être le centre de convergence de tous les mouvements corporels (13). Autant dire que l'âme est l'acte du corps, que, par conséquent, par l'âme le corps sera spécifié (14), sera

(1) Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui constat ex anima et corpore. *De Civitate Dei*, l. 13, c. 24, 2; *PL.* XLI, 399. Le corps humain, en particulier, est lui aussi une certaine substance : Cum ergo sit corpus aliqua substantia... *Epist.* 187, 13; *PL.* XXXIII, 836.

(2) Non est in subiecto corpore tamquam color, animus, quia substantia est. *De Immort. animae*, c. 10, 17; *PL.* XXXII, 1030.

(3) *De Civitate Dei*, l. 13, c. 24, 2; *PL.* XLI, 399.

(4) Atque ita de proximo immortalis probatur, si potest esse per seipsum [animus]. *De Immort. animae*, c. 8, 15; *PL.* XXXII, 1028.

(5) *Ibid.*, loc. cit.

(6) Sed si per seipsum est, quoniam ipse sibi causa existendi est. *Ibid.*, c. 11, 18; *PL.* XXXII, 1030.

(7) Per animam corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur. *Ibid.*, c. 15, 24; *PL.* XXXII, 1033.

(8) Mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata. *De Quant. animae*, c. 13, 22; *PL.* XXXII, 1048.

(9) Neque enim nisi in carne sua est. *Epist.* 137, 6; *PL.* XXXIII, 518.

(10) Sentit autem etiam praeter carnem suam. *Ibid.*, loc. cit. « *Sentit* » a ici le sens d'intelligit.

(11) Atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui corporis sunt, adsciscit atque appetit, reiicit fugitque contraria. *De Quant. animae*, c. 33, 71; *PL.* XXXII, 1074.

(12) *Ibid.*, loc. cit.

(13) Op. cit., c. 14. *Ibid.*, 1048.

(14) Corpus enim nullum fit nisi accipiendo per animam speciem. *De Immort. animae*, c. 16, 25; *PL.* XXXII, 1034.

corps (1), sera vie (2), sera subsistant (3). En un mot, toute la raison du corps se trouve dans l'âme (4).

Cette belle conception de la nature humaine s'étiole malheureusement quelque peu par les doutes de notre saint Docteur sur l'origine de l'âme humaine. Pour Augustin il ne paraît pas tout à fait invraisemblable que les âmes soient créées avant leur infusion dans leur corps respectif (5). Il semble bien avoir eu quelques préférences pour l'explication reçue aujourd'hui : « Nam, licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est, mande-t-il à saint Jérôme, tamen, si fieri posset, optarem ut haec sententia vera esset » (6). Mais son doute devait lui rester jusqu'à la fin de sa vie (7). Il proposa même des solutions étranges qui, sans doute, feront sourire aujourd'hui. Ainsi par exemple en commentant la Genèse, il explique : « Si ad hoc fiat anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest, utrum si noluerit, compellatur ». A ce doute, il répond : « Melius creditur hoc naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit... » (8).

La scolastique, appliquant à la nature humaine la distinction d'acte et de puissance, raffermit pour de bon cette doctrine assez difficile cependant (9). Mais le plus grand progrès fut

(1) Quapropter consequens erat ut anima per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. *Ibid.*, c. 15, 24; *PL.* XXXII, 1033.

(2) [Animus] est profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur. *Ibid.*, c. 7, 32; *PL.* XXXII, 1027.

(3) Per illam corpus subsistat. *Ibid.*, c. 16, 25; *PL.* XXXII, 1034.

(4) Cette conclusion découle de tous les textes précédents.

(5) Et tamen si assertores ejus sententiae, qua creduntur animae in suis singulis corporibus fieri... quid ei respondeatur non video. *Epist.* 143, 10; *PL.* XXXIII, 589. L'âme du Christ fut certainement créée au moment de son union avec son corps : Augustin le croit nécessaire pour éviter la contamination du péché originel. *De Genesi ad litt.*, lib. 10, c. XI, etc., XIX, s.; *PL.* XXXIV, 415, s.

(6) *Epist.* 166, 17; *PL.* XXXIII, 728.

(7) *Ibid.*, 8; *PL.* XXXIII, 724. Voir p. 691, n. 2.

(8) *De Genesi ad litt.*, l. 7, c. 27; *PL.* XXXIV, 369.

(9) ...secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est. Saint THOMAS, *De Veritate*, **q. 10, a. 8, ad 8 in contr. La raison en est dans sa nature elle-même : quia**

accompli par la distinction entre l'essence et l'être. L'âme, en effet, est une forme substantielle incorruptible, subsistante par elle-même (1). Mais elle est de sa nature la forme d'un corps matériel, auquel elle communique son être propre (2). Elle doit d'ailleurs être individuée (3) suivant une exigence connaturelle (4), et c'est pourquoi, au moment de sa création, lui est adapté un corps individu (5) auquel la lient des rapports déterminés (6), mais inchangeables (7). Ceux-ci lui restent même après la mort du corps (8). Par le fait même, l'être auquel elle est unie indissolublement comme forme substantielle sera lui aussi, à ce même moment de la création de l'âme, quoique seulement occasionnellement (9), déterminé une fois pour toutes (10). Il en résulte une incommunicabilité (11), qui non seulement affecte

talis species non fit in aliis partibus materialibus quam in istis, ideo de facili non possumus separare hominem per intellectum a carnibus et ossibus. Saint THOMAS, *In Metaph.*, l. 7, lect. 11. Édit. VIVÈS, t. XXV, p. 12.

(1) Si sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam incorruptibilem esse. Saint THOMAS, *De anima*, a. 14. Unde destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suae naturae, quam habet in unione cum corpore. Saint THOMAS, *de Pot.*, q. 3, a. 10, ad 16.

(2) Esse quod est sibi proprium, corpori communicat. *Sum. c. Gent.*, l. 2, c. 87.

(3) Formae de se individuatae esse non possunt. *De Spirit. Creat.*, a. 5, ad 8.

(4) Multitudo suppositorum humanae naturae... est ei connaturalis. *Sum. Theol.*, 3, q. 4, a. 5.

(5) Non quia est sic disposita [materia], talis forma sibi datur, sed ut forma sit talis, oportuit materiam sic disponi. *De Anima*, a. 9, ad 16.

(6) Ita de ratione huius animae est, in quantum est haec anima, quod habeat habitudinem ad hoc corpus. *De Spir. Creat.*, a. 9, ad 4.

(7) Substantiae spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. *Ibid.*, a. 1, sed contra 3.

(8) Nec hoc esse individuatum pendet a corpore. *De Anima*, a. 3.

(9) Ex corpore occasionaliter pendet quantum ad sui inchoationem, quia acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore eius cuius est actus. *De Ente et Ess.*, c. 7.

(10) Non recipit magis et minus quia esse substantiale uniuscuiusque est invisibiliter se habens. *Comp. Theol.*, c. 92.

(11) Singulare habet incommunicabilitatem per id quod est de ratione eius scil. per materiam, quae esset pars definitionis eius si definiretur. *3 Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2, exp. text. Cfr *In C. Boetii de Trin.*, c. 5, a. 3, ad 3; *de Pot.*, q. 9, a. 4; *de Spirit. Creat.*, a. 5, ad 8; etc...

l'individu entier ainsi constitué, mais que maintient l'âme après la séparation d'avec son corps (1), tout au moins dans ce sens que toute union avec un corps différent du sien propre devient absolument impossible (2). L'âme n'en acquiert pas pour autant la personnalité, qui à l'incommunicabilité ajoute la plénitude de tout ce que contient une créature (3). La personne se définira donc l'âme et le corps individus, ou, ce qui revient au même, la substance individuée de la nature rationnelle ou humaine (4).

L'anthropologie thomiste est certes en progrès sur la philosophie augustinienne. Toutefois, abstraction faite des hésitations du Docteur d'Hippone sur les origines de l'âme, nous allons les voir toutes deux se rejoindre sur la doctrine de la personnalité humaine, ce qui importe surtout pour l'explication du mystère de la suppositalité du Christ (5). La distinction, sans contredit très importante, entre l'essence et l'être, peut être ici simplement, ne disons pas négligée, mais réservée. On en traitera comme d'une conséquence. Ainsi aussi fait saint Thomas dans la Somme théologique, où, ayant épuisé toutes les difficultés se rapportant à l'union hypostatique quant à la nature et la

(1) Quia cum habeat [anima] esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. *De Ente et Ess.*, c. 6.

(2) *Sum. c. Gent.*, l. 2, c. 73.

(3) « *Quia est pars*, non est persona », dit saint Thomas. *De Spirit. Creat.*, a. 2, ad 16; *3 Sent.*, d. 5, q, 3, a. 2, sol.; *de Pot.*, q. 9, a. 2, ad 4; *Sum. Theol.*, 1, q. 75, a. 4, ad 2.

(4) *Opera omnia*, passim.

(5) Rejoindre ne signifie pas égaler! La philosophie de la personnalité, fort simple chez saint Augustin, se complique chez le Docteur angélique de plusieurs nouvelles distinctions : elle n'est pas seulement « per se sonans », mais res naturae, subsistance... Mais la « *chose* » qui est objectivement la personne, est dans les deux philosophies « radicalement » la même : l'âme (individuée) unie à son corps. Pour l'identité réelle de la subsistance et de la personne-substance, voir *De Pot.*, q. 9, a. 1, obj. 5, sed contra : subsistentia sit idem quod hypostasis. Saint Thomas concède cette raison, voir ibid., post ad 8 : rationes quae sunt in oppositum concedimus. Il reste cependant une distinction de raison, maintenue par saint Thomas, ibid. et in c. Voir notre *Individuum vagum*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 1933-1934.

personne tant humaines que divines, il ne posera le doute qu'à la question 17 : Y a-t-il un seul être dans le Christ ? Hâtons-nous d'ajouter que négliger cette importante conséquence peut conduire à une impasse. La christologie de saint Augustin s'y trouve engagée sans issue. Nous verrons plus tard comment la théologie thomiste, en se basant sur la distinction entre l'essence et l'être, est parvenue à donner à l'antinomie augustinienne une solution satisfaisante. Pour le moment, et afin de légitimer la manière de procéder d'Augustin et de Thomas, il suffira de lire les déclarations suivantes : « *Hic* homo, dit saint Thomas, et c'est ainsi qu'il désigne la personne humaine, non est sua humanitas *nec* suum esse » (1). La personne a l'être, sans doute, comme conséquence à sa plénitude (2), mais elle reste distincte de lui : « In qualibet creatura, dit encore le Docteur angélique, est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius » (3). D'ailleurs dans les anges où nature et personne sont absolument identiques (4), il y a cependant distinction entre la nature ou la personne et l'être (5). Que si l'on objecte que le Verbe aurait pu assumer une nature angélique sans sa personnalité (6), il faut l'entendre d'une union concomitante à sa création, de façon que la nature angélique ne serait pas suivie d'un être créé suppositaL qui est consécutif à sa création ordinaire comme un effet qui suit sa cause. Et dans ce cas la nature angélique existerait, non dans son être, mais dans l'être du Verbe. En un mot, l'être comme tel n'est de la définition d'aucune créature (7). Cela nous permettra d'examiner la personne créée sans en parler explicitement.

Or, d'après saint Augustin, l'homme est un composé d'une âme et d'un corps, et la notion de personne ne s'applique

(1) *Sum. c. Gent.*, l. 4, c. 4.
(2) *Sum. Theol.*, 3, q. 17, a. 2, ad 2.
(3) *Quodl. 2*, q. 2, a. 3. Cfr *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17; q. 3, a. 10, ad 10.
(4) Cfr S. THOMAS, *de Pot.*, q. 9, a. 3, ad 4; *ibid.*, a. 1. Cfr aussi *Quodl. 2*, q. 2, a. 3, c; *ibid.*, a. 4, ad 2.
(5) *Quodl. 7*, a. 7.
(6) *Sum. Theol.*, 3, q. 4, a. 1, ad 3.
(7) *Sum. c. Gent.*, l. 1, c. 26.

proprement qu'au composé (1). Encore convient-il de déterminer sous quel rapport exactement. Notre saint Docteur distingue fort opportunément entre la communauté de nature ou d'essence selon l'idée abstraite, et l'individuation concrète (2). Sa façon de parler de la personne humaine, concrètement presque toujours, confirme à sa manière que pour lui l'homme-personne est *cet* homme, et *cet* autre, et tous... Le principe de cette distinction entre les hommes particuliers ne peut évidemment pas se trouver dans la notion même de la nature humaine, sinon comme exigence connaturelle, en tant que la nature humaine ne puisse réellement exister que dans des individus qui la possèdent. L'union entre l'âme et le corps a quelque chose de mystérieux et d'incompréhensible pour nous (3), mais elle s'opère continuellement par la procréation. Saint Augustin écrit : « Quasi rationem ipsi reddant de re quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori ut *una persona* fiat hominis » (4). Cela se faisant donc quotidiennement, il semble que le principe distinctif des personnes humaines entre elles s'enracine dans le composé lui-même de l'âme et du corps. « Deinde in his rebus, observe judicieusement notre saint Docteur, non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo quam unus homo » (5). C'est ici que l'augustinisme rejoint le thomisme. L'âme et le corps unis, le composé déterminé de forme rationnnelle et de matière, voilà pour tous deux la personne humaine. Plus exactement faudrait-il distinguer avec saint Thomas une double fin de l'union de l'âme au corps.

(1) *De Civit. Dei*, l. 13, c. 24, 2; *PL.* XLI, 399. Cfr aussi *De Cura pro mortuis*, c. 3, 5; *PL.* XL, 595.

(2) Sicut dici potest omnibus hominibus facies humana communis : nam ita dicitur ut tamen singuli suam habeant. *De Trinitate*, l. 13, c. 2; *PL.* XLII, 1016. Voir p. 693, n. 1.

(3) Iste modus quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est. *De Civit. Dei*, l. 21, c. 10, 2; *PL.* XLI, 725. Voir p. 699, n. 9.

(4) *Epist.* 137, 11; *PL.* XXXIII, 520.

(5) *De Trinitate*, l. 7, c. 6; *PL.* XLII, 945. Cfr aussi *Epist.* 137, 11; *PL.* XXXIII, 520.

Concrètement, en effet, il n'existe que des individus d'une nature commune : de l'union substantielle de l'âme et du corps résulteront donc deux choses : une nature pour autant qu'on ne considère que l'essence de l'espèce, — une personne pour autant que l'union ne s'opère qu'entre une âme et un corps individués (1), diversement dans chaque homme. Si donc le singulier pouvait se définir, chaque homme aurait sa définition différente quant à l'individuation, Socrate étant tel homme, Calias tel autre, et ainsi de tous. Dans ce sens, il faut comprendre l'affirmation de saint Thomas : « In aliis hominibus hypostasis... constituitur ex unione animae et corporis, *quia nihil aliud est praeter haec duo* » (2). Parlant des hommes, c'est-à-dire de tous les autres hommes, le Christ seul excepté, il n'est pas question dans ce texte de la nature humaine comme telle, mais des personnes humaines (3). Tout le contexte appuie cette interprétation : saint Thomas y cherche à expliquer l'hypostase du Verbe incarné par comparaison avec les personnalités des hommes ordinaires.

Exceptionnellement donc, l'union de l'âme et du corps en Jésus-Christ ne se termine pas à un individu purement humain, mais au Verbe, qui par cela est vraiment devenu cet homme : la Révélation atteste en effet que le Verbe s'est fait chair. Ce ne peut être vrai que pour autant que son âme, substantiellement unie à son corps, constitue avec la divinité, si on ose parler ainsi, un singulier et homme et Dieu (4).

L'anthropologie de saint Augustin, s'adressant le plus souvent

(1) Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, 3, q. 2, a. 1, ad 2.

(2) *Comp. Theol.*, c. 211.

(3) C'est, semble-t-il, le sens obvie du texte. De la nature abstraite, saint Thomas parle tout autrement, par exemple : Natura humana prout ab individuis est separata, in nuda contemplatione cogitatur. *Sum. Theol.*, 3, q. 4, a. 4, sed contra. Il ne faut pas, en prenant la nature humaine réelle, exagérer sa distinction d'avec la personnalité : il n'y a pas là deux choses simplement différentes : Non quasi natura sit una res et suppositum alia res, *Quodl. 2*, a. 4. Non quasi omnino aliqua separata. *Sum. Theol.*, 3, q. 2, a, 2.

(4) Est hic homo ex coniunctione utriusque ad personam divinam. S. THOMAS, *3 Sent.*, d. 6, exp. text.

à de simples fidèles, se cantonne dans des affirmations concrètes qui, pour ne pas être fausses, ne donnent pas toujours, comme celle de saint Thomas, les raisons ultimes....

On aurait tort cependant de croire que la christologie augustinienne, s'adressant pareillement à de simples fidèles, ne soulève pas de difficultés. « Haec est plenissima quaestio, avoue notre saint Docteur, ita difficilis, et de re tam magna, ut nec sententia hic satis expedita, nec eius probatio satis secura esse possit » (1). La comparaison entre l'homme pur, composé d'âme et de corps, et le Christ, composé non seulement d'une âme et d'un corps, mais encore du Verbe, appelle certaines restrictions et certaines précisions. Notre saint Docteur veut qu'on s'abstienne absolument du concept de partie (2), appliqué au Verbe, et conséquemment à sa nature humaine. Il faut savoir se défaire des conceptions trop matérielles, écrit-il à un correspondant (3).

La principale difficulté vient, dans l'exposé augustinien, de ce que la nature humaine de Notre-Seigneur, — et c'est aussi son mérite, — est absolument semblable à la nôtre (4). Or, en nous elle est une personne (5). Alors comment n'en

(1) *Epist.* 11, 2; *PL.* XXXIII, 75.

(2) Voir p. 695, n. 5. — Ipse Deus, Deus manet; accedit homo Deo, et fit una persona, ut non sit semi deus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo, sed totus Deus, et totus homo. *Sermo* 293; *PL.* XXXVIII, 1332.

(3) *Epist.* 137, 11; *PL.* XXXIII, 520.

(4) Nam nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse. *Enchiridion*, c. 34; *PL.* XL, 249. Unicus Filius consubstantialis Patri et coaeternus totum hominem suscipere dignatus est. *De Vera Relig.*, c. 16, 30; *PL.* XXXIV, 134. Cfr aussi *Epist.* 187, 8; *PL.* XXXIII, 835; *Epist.* 238, 12; *PL.* XXXIII, 1042. — Saint Augustin admet la possibilité de l'incarnation dans un « homme » créé tout fait. « Quid, si omnipotens hominem ubicumque formatum, non ex materno utero, crearet, sed repentinum inferret aspectibus ? » *Epist.* 137, 9; *PL.* XXXIII, 519.

(5) Anima et corpus duae res sunt, sed unus homo. *In Joh. Evang.*, tract. 47, 12; *PL.* XXXV, 1739. Cfr aussi *Enchiridion*, c. 36; *PL.* XL, 250; *De Trinitate*, l. 15, c. 7; *PL.* XLII, 1065. Ces textes prouvent avec évidence que pour Augustin chaque substance humaine, chaque composé d'une âme et d'un corps est une personne. On se rappellera ici le texte de saint Thomas : quia nihil aliud est praeter haec duo, du *Comp. Theol.*, c. 211.

est-elle pas une dans le Verbe incarné? A cette conception plutôt négative, saint Augustin ne s'attarde guère. Il semble surtout préoccupé de nous donner du mystère une compréhension aussi positive que possible. Elle résout d'ailleurs, au moins partiellement, et en même temps, la difficulté soulevée.

Un beau texte nous donnera du problème théologique une description précise : « Confirmatum est in catholica fide, dit saint Augustin, hominem illum quem suscepit Sapientia Dei, nihil minus habuisse quam ceteri homines quantum pertinet ad integritatem naturae : quantum ad excellentiam personae, aliud quam ceteri homines. Nam ceteri homines possunt dici participes Verbi Dei, habentes Verbum Dei : nullus autem eorum potest dici Verbum Dei, quod dictus est, cum dictum est, Verbum caro factum est » (1). Prenant comme point de départ la Révélation, un seul homme est vraiment le Verbe de Dieu, tous les autres ne le possédant que par participation. Lorsqu'on compare donc les hommes ordinaires avec la nature humaine du Christ abstraitement considérée sans le Verbe, on ne constatera aucune différence (2). Celle-ci vient d'ailleurs. Les hommes ordinaires sont hommes par leur âme unie à leur corps respectif. Au contraire, pour le Christ seul, l'âme unie au corps n'est homme qu'en vertu de leur union au Verbe (3). C'est ce que saint Augustin appelle faire une personne avec le Verbe : « Singulari quadam susceptione hominis illius, écrit-il, una facta est persona cum Verbo » (4). Le Verbe de Dieu ne pouvant entrer en composition avec

(1) *Enar. in Ps.* 29, 2da, 2; *PL.* XXXVI, 218.

(2) Persona humana mixtura est animae et corporis : persona autem Christi mixtura est Dei et hominis. Cum enim Verbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus. Illud quotidie fit ad procreandos homines : hoc semel factum est ad liberandos homines. *Epist.* 137, 11; *PL.* XXXIII, 520.

(3) Aliud quippe Dei Verbum est, aliud homo : sed Verbum caro factum est, id est homo. Non itaque alia Verbi, alia est hominis persona. *In Joh. Evang.*, tract. LXIX, 3; *PL.* XXXV, 1817. Totum hominem sine peccato ille suscepit. *De Civitate Dei*, l. 10, c. 27; *PL.* XLI, 305.

(4) *Epist.* 187, 40; *PL.* XXXIII, 847.

aucune créature pour constituer une personne nouvelle, il faudra nécessairement nuancer sa pensée : « Proinde quae de Filio Dei verba dicuntur, affirmerons-nous avec notre saint Docteur, videndum est quid dicantur. Non enim homine assumpto personarum numerus auctus est, sed eadem Trinitas manet. Nam sicut in homine quolibet, praeter unum qui singulariter susceptus est, anima et corpus, una persona, ita in Christo Verbum et homo una persona » (1). Ce semble donc être l'union au Verbe qui empêche le composé humain du Christ de faire une personne créée comme les autres. Le meilleur exemple, saint Augustin le trouve encore dans la personne humaine : prenons un corps séparé d'une âme, et supposons un moment que celle-ci soit une personne, et qu'elle assuma ce corps, il n'y aurait pas de personne nouvelle, mais la personne-âme serait devenue la personne de ce corps (2).

Peu importe, dans la conception augustinienne du mystère de l'Incarnation, que la nature humaine assumée soit absolument en tout semblable à la nôtre (3). Qu'elle ne fasse pas par elle-même une personne, ce n'est pas en elle qu'il faut en chercher la raison, mais dans le Verbe, qui se l'unissant, l'a attirée dans l'unité de son adorable personne, lui communiquant sa seule, inchangeable et parfaite personnalité. Elle sera donc, telle qu'elle est dans le Verbe (4), devenue Fils unique de Dieu avec Lui : « Proinde, dit saint Augustin, utraque substantia, divina scilicet et humana, Filius est unicus Dei Patris » (5). Ne fallait-il pas, pour sauver les hommes, assu-

(1) *Epist.* 169, 2; *PL.* XXXIII, 745.

(2) Sicut enim non augetur numerus personarum cum accedit caro animae, ut sit unus homo, sic non augetur numerus personarum cum accedit homo Verbo, ut sit unus Christus. *Epist.* 140, 12; *PL.* XXXIII, 543. L'exemple se lit dans saint THOMAS, *3 Sent.*, d. 6 et *Sum. c. Gent.*, l. 4, c. 34.

(3) *De Fide et Symb.*, c. 4, 8; *PL.* XL, 186.

(4) Proinde quod Verbum caro factum est, non Verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad Verbum ne ipsa periret, accessit : ut quemadmodum homo est anima et caro, ita esset Christus Deus et homo. *Sermo 186*, c. 1; *PL.* XXXVIII, 999.

(5) *Enchiridion*, c. 38, 12; *PL.* XL, 251.

mer leur nature telle qu'elle est selon sa pleine perfection dans l'humanité pécheresse (1) ? A celui qui objecterait que l'absence de la personnalité propre constitue pour la nature humaine la plus grande des tares, il faut répondre avec notre saint Docteur, qu'au contraire, acquérant la personnalité du Verbe, il ne lui serait pas possible d'atteindre une perfection plus haute (2).

La comparaison si souvent répétée (3) par saint Augustin, entre l'âme unie au corps faisant une personne humaine, d'une part, et l'âme unie au corps assumée par le Verbe pour faire la personne du Christ, d'autre part, ne semble pas avoir d'autre but que de nous faire comprendre que précisément dans le Christ on doit inclure le Verbe pour avoir la personne : « Anima et corpus una persona, ne se lasse-t-il de répéter, ita in Christo Verbum et homo una persona » (4). La nature humaine du Christ, absolument parfaite comme la nôtre, explique-t-il à ses chrétiens, est pure de toute souillure du péché : « Natura pura, sed *non sola* humana ». Et c'est pourquoi elle n'est pas une personne par elle-même : « Ibi erat Deus, continue-t-il pour conclure, et sicut tu unus homo, anima es et caro : sic ille, unus Christus Deus et homo » (5). Dire que la

(1) Ipsa [magnitudo virtutis eius] animam rationalem, et per eandem etiam corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutatum. *Epist.* 137, 8; *PL.* XXXIII, 519. Ipsa enim natura suscipienda erat, quae liberanda. *Lib. de Vera Relig.*, c. 16, 30; *PL.* XXXIV, 135.

(2) Nomen humanitatis ab eo dignanter assumens, divinitatis ei largiter tribuens. *Epist.* 137, loc. cit. Iam illud quod in somnos solvitur, et cibo alitur, et omnes humanos affectus, hominem persuadet hominibus, quem non consumpsit utique, sed assumpsit. *Ibid.*, 9; *PL.* XXXIII, 519.

(3) Voici, à titre d'exemples, quelques références : *In Ioh. Ev.*, c. 10, tract. 47, 12; *PL.* XXXV, 1739; *Ibid.*, tract. 78, 3; *PL.* XXXV, 1836; *Enchiridion*, c. 36; *PL.* XL, 250; *Epist.* 187, 8; *PL.* XXXIII, 835; *Epist.* 137, 11; *PL.* XXXIII, 520; *In Ioh. Ev.*, tract. 19, 15; *PL.* XXXV, 1553; *Sermo 130*, 3; *PL.* XXXVIII, 727; 174, c. 2; *PL.* XXXVIII, 941; 186, c. 1; *PL.* XXXVIII, 999; 261, c. 6; *PL.* XXXVIII, 1206; 371 (al. 52), 3; *PL.* XXXIX, 1660; *contra Sermonem Arianorum*, c. 9; *PL.* XLII, 690.

(4) *Epist.* 169, 8; *PL.* XXXIII, 745.

(5) Novimus et tenemus mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, in quantum homo erat eius esse naturae cuius nos sumus... Hanc suscepit quam salvandam esse judicavit... nihil habebat in culpa. **Natura pura, sed non sola humana.** *Sermo 174*, c. 2; *PL.* XXXVIII, 941.

nature humaine est une personne elle seule, c'est nier l'Incarnation, nier que le Verbe s'est fait cet homme en se l'assumant.

Il reste cependant dans la christologie augustinienne une sérieuse difficulté, qui peut se résumer comme suit : S'il n'y a aucune différence entre la nature humaine du Christ et celle des autres hommes, il semble logiquement nécessaire que, malgré tout, elle soit une personne comme les autres. Pour Augustin, en effet, son union au Verbe ne la diminue en rien. Ensuite, l'individuation qui lui est singulière, renforce encore la difficulté, en ce sens que, suivant lui, de chaque âme unie à son corps respectif, résulte un homme particulier (1) : *unus homo, una persona*, répète-t-il.

Tout en maintenant l'identité complète naturelle (2), la métaphysique thomiste parviendra à tourner la difficulté, en fondant la distinction sur une conséquence de la nature individuelle : *l'être* (3). Toute personne individuelle créée est un être « *quod est* », un être qui est ou existe par son acte, — appelé aujourd'hui existence, — ou subsiste sous son acte. De cet être quod, la nature avec son individualité propre est un être « *quo est* » ou spécificateur (4). Socrate est cet homme par

(1) Cette même objection occupa beaucoup les scolastiques. Ils y donnèrent trois réponses différentes, connues sous le nom des trois opinions. D'aucuns nièrent l'union de l'âme au corps, d'autres admirent dans le Christ un suppositum créé, — celui de l'union de l'âme au corps, — mais une personnalité, comme si suppositum et personne étaient réellement distincts; enfin, beaucoup de théologiens avec saint Thomas, n'admirent qu'un suppositum et une personne, malgré l'union de l'âme au corps.

(2) S. THOMAS, *Sum. Theol.*, 3, q. 2, a. 3, ad 2 : « ... humana natura, quamvis sit substantia particularis... non potest dici hypostasis vel suppositum... »

(3) Saint Thomas reconnaît à l'esse quo aliquid est, trois significations principales : Potest dici quo est ipsa forma partis quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse... Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas. *I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2. Nous n'avons pas à nous occuper ici du premier sens, qui regarde la nature de la forme comme telle; ni du second, qui indique l'acte par lequel la créature existe et que de nos jours on appelle « l'existence » : cet être n'est de la définition d'aucune créature, voir p.702,n.4; nous prenons l'esse quo dans le dernier sens; or, voir note suivante :

(4) Saint Thomas dit : « Esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est **quo denominatur aliquid esse actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur**

son humanité individuelle, il est un être complet déterminé, subsistant sous son acte ou sous un être l'actualisant, dont il se distingue. Dans le Christ l'être *quod* est le Verbe, suppositum de la nature divine par identité et de la nature humaine par l'incarnation. La nature humaine obtient par son union en lui, ce qui lui est strictement propre, l'entité « *quo* ». Car, malgré son individualité, elle ne fut assumée, selon saint Thomas, que *comme une nature* (1). C'est l'union hypostatique qui empêche sa conséquence, qui est l'être supposital, le remplaçant d'une façon mystérieuse par l'être supposital du Verbe. Ceci ne diminue en rien la perfection de la nature humaine, mais l'ennoblit d'une manière suréminente (2). Et

nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter : uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est : et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti [notons que la substance subsistante par elle-même est la substance — personne ou suppositum, et non pas la substance — nature ou simplement essence] : *unde quod vere est dicitur substantia*... Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio vel cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales [nous en connaissons deux sortes : les immatérielles : anges et âmes, et les matérielles], aut quaelibet partes [la main, le pied, etc.], non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, *id est ut quo aliquid est. Quodl.* 9, q. 2, a. 3. Voilà clairement indiqué l'être supposital, id quod est, la substance individuée ou suppositale « resultans, lit-on dans le même texte, ex his quibus eius unitas integratur, quod est esse suppositi », et les facteurs concourant à sa constitution, qui obtiennent tous un « esse quo ». Ces facteurs sont : la nature et, s'il y en a, les accidents individuels. Or, voir note suivante :

(1) La substance individuée de la nature humaine, constituant un être supposital ou quod est, dans les autres hommes, fut assumée par le Verbe « *per modum naturae* », *3 Sent.*, d. 6, exp. text., c'est-à-dire comme un être « *quo est* » dans le troisième sens, voir note 3, p. 709, constitutum ex duabus substantiis tantum non est hypostasis, sed *natura*. *Ibid.*, q. 1, a. 3, sol. Pourquoi ? Parce que le Verbe, qui est déjà un suppositum ou *esse quod* absolument parfait, empêche, par l'union de la substance humaine assumée à son suppositum, que cette substance obtienne, ce qui est conséquent à sa création, un être supposital. Elle aura donc, telle qu'elle est assumée, un être qui lui est strictement propre, un être « *quo est* ». Or, voir note suivante :

(2) Si quaeris quomodo Verbum est homo ? Dicendum, quod eo modo est homo quo quicumque alius est homo, scilicet habens humanam naturam : non quod Verbum sit ipsa humana natura, sed est divinum suppositum unitum humanae naturae. *Com. in Ev. Joh.*, c. 1, lect. 6. Éd. Vivès, t. XIX, p. 714.

ainsi la métaphysique thomiste a pu maintenir l'entière identité de la nature humaine du Christ avec les natures humaines des autres hommes, sauf à admettre une individuation particulière distincte. Séparée du Verbe, la nature humaine assumée « *causerait* » sa conséquence propre ou son être « *quod est* » suppositaI (1). Mais celui-ci est distinct d'elle, — Socrate n'étant pas Socrate par son être comme tel, mais par son humanité, — comme il est d'ailleurs distinct de toutes les créatures, fussent-elles simples formes.

Pour être marquant, le progrès de la christologie augustinienne, reprise et complétée par saint Thomas, se maintient donc somme toute dans une ligne évolutive qui n'aboutit nullement à une négation. Dans ce sens on peut dire que l'impulsion donnée fut définitive et durable.

Qu'est-il advenu de la comparaison d'Augustin, insérée dans le symbole d'Athanase? Remarquons d'abord qu'elle ne date pas de lui. Son origine est inconnue, et les hérétiques en ont abusé (2). Mais saint Augustin lui a donné son sens vrai et catholique (3). On a prétendu qu'après le sixième siècle, c'est-à-dire, après saint Fulgence, elle tomba en désuétude (4). Rien n'est plus faux. On la retrouve non seulement chez les Pères, mais chez tous les scolastiques (5), de quelque école qu'ils

(1) Si Christus humanam naturam quam assumpsit deponeret, ex hoc ipso esset homo illud coniunctum ex duabus substantiis. *3 Sent.*, d. 6, q. 1, a. 2, ad 5. Persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet. *Sum. theol.*, 3, q. 4, a. 2, ad 3. Hoc est proprium homini Christi quod persona subsistens in humana natura non sit causata ex principiis humanae naturae, sed sit aeterna. *Ibid.*, q. 16, a. 12, ad 1.

(2) G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 280.

(3) Dans ce sens elle se lit dans le symbole *Quicumque*. Voir p. 696, n. 2.

(4) A. HODÜM, *Over inhoud en oorsprong van het symbolum van den H. Athanasius*, dans *Collationes Brugenses*, t. XXXIII, 1933, p. 204, note 1.

(5) Voici, à titre d'exemple, quelques références : ALANUS DE INSULIS, *Contra Haereticos*, l. 3, c. 14; *PL.* CXX, 414 B; ALCUINUS, *De Fide sanctae et individuae Trinitatis*, l. 3, c. 1; *PL.* CI, 39 A; S. ALBERTUS MAGNUS, *Compendium theologicae Veritatis*, l. 4, c. 8, édit. Venetiis [1510, s. p.]; *Apologia de Verbo Incarnato*, q. 2; *PL.* CLXXVII, 296 C; S. BERNARDUS, *De Consideratione*, l. 5, c. 9, édit. Lugduni, 1658, p. 22 C; S. BONAVENTURA, *3 S.*, d. 5, a. 2, q. 3, conc., édit. Vivès, t. IV, Paris, 1865, p. 131

se glorifient, maintenue toujours dans son sens augustinien. On l'a louée comme opportune (congrua comparatio (1), dit Abélard), comme notable et catholique (2); on l'a alléguée comme argument : « Qui erat Dei Filius, écrit Gandulphe de Bologne, factus est hominis filius, *quia* sicut caro et anima unus homo, ita Deus et homo unus est Christus » (3). Les scolastiques lui ont conservé son sens obvie; car, notons-le, ce sens est exclusif, comme le remarque saint Thomas lui-même, opposant une fin de non recevoir à toute objection qui s'attarderait à lui trouver une autre signification (4). Ce fut le malheur des théologiens modernes, à de rares exceptions près. Voilà pourquoi ils s'en défient, la trouvant impropre (5), sans faveur dans l'Église (6)

DURANDUS DE S. PORCIANO, *in 3 S.*, d. 6, q. 3, édit. Parisiis, 1550, fol. 195; GENNADIUS (Patriarche) † 1459, cfr MICHALCESCU, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubeszeugnisse der Griechischen... Kirche...*, Leipzig, 1904, p. 19; GUALTER A S. VICTORE, *Contra Quatuor Labyrinthos Franciae*, l. 2, édit. B. Geyer, Münster, 1909, p. 191; VEN. HILDEBERTUS, *Tract. Theologicus*, c. 12; *PL.* CLXXI, 1097 D; HUGO DE S. VICTORE, *Summa Sententiarum*, tract. 1, c. 5; *PL.* CLXXVI, 71 C; PETRUS ABAELARDUS, *Expositio Symb. Apost.*, *PL.* CLXXVIII, 624 C; PETRUS LOMBARDUS, *l. 3, Sent.*, d. 6, c. 2, édit. Ad Claras Aquas, t. II, Quaracchi, 1916, p. 575; ROLANDUS BONONIENSIS, *Sententiae*, édit. A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, Freiburg im Breisgau, 1891, p. 174; ROBERTUS MELUDINENSIS, *Summa Sententiarum*, l. 2, c. 28, édit. F. ANDERS, *Die Christologie des Robert von Melun*, Paderborn, 1927, p. 64; ROBERTUS PULLUS, *Sententiarum, l. 3*, c. 18; *PL.* CLXXXVI, 788 B; *Sententiae Florianenses*, 22, édit. H. OSTLENDER (*Florilegium Patristicum*, fasc. 19), Bonn, 1929, p. 10; *Sententiae Divinitatis, De Sacramento incarnationis*, édit. B. GEYER, Münster, 1909, p. 70; THOMAS DE ARGENTINA, *Commentaria in 3 S.*, d. 2, q. 1, a. 1, édit. Genuae 1585, fol. 2; etc., etc... Notre liste est très incomplète!

(1) *Expositio in symb. Athan.*, *PL.* CLXXVIII, 631 A.

(2) L'anonyme dans l'*Epitome Theol. Christ.*, c. 24; *PL.* CLXXVIII, 1732 B. Cfr *Sententiae Florianenses*, 34, éd. H. OSTLENDER (*o. c.*), p. 16.

(3) GANDULPHUS BONONIENSIS, *Sententiarum*, l. 3, 39, édit. J. DE WALTER, Vindobonae et Vratislaviae, 1924, p. 301.

(4) Utrobique abstractum non praedicatur de abstracto, sed concretum de concreto. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, 3, q. 16, a. 1, ad 3.

(5) Par exemple voir S. ROBERT BELLARMIN, *De Controversiis*, 2, l. 3, *De Incarnatione*, c. 8, édit. Ingolstadii, 1592, p. 284; J. DE LUGO, *Disp. Scholast.*, t. II, *De Incarn.*, dist. 10, edit. Parisiis, 1890, p. 557; M. L. LIBERATORE, *Du composé humain*, trad. de l'italien. Lyon, 1865, p. 31, s.; E. HUGON, *Le Mystère de l'Incarnation*, 3e éd., Paris, 1922, p. 160.

(6) J. POHLE, *Christology*, Adapted by A. PREUSS, 3e éd., Londres, 1919, p. 59.

ou même dangereuse (1). C'est cependant encore la meilleure, et il serait malaisé de la remplacer. Les deux membres étant au concret, la structure grammaticale, l'adjectif numéral « unus », tout tend à exclure la signification de « natures », limitant strictement la comparaison à celle de deux *sujets-personnes*.

Pour toutes ces raisons, la défiance des théologiens modernes ne semble pas fondée. Il faut reconnaître, évidemment, qu'une comparaison est toujours déficiente par quelque côté. Ce sera en tout cas le grand mérite de la christologie de saint Augustin, d'avoir pu conserver à la nature humaine du Christ sa complète intégrité. « Christus, dit notre saint Docteur, hominibus in vero homine apparuit; *ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda* » (2). « Anima, atque hoc totum, concluerons-nous avec lui, et Deus dicatur propter Deum, et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur, magis magisque abstinendo a peccatis... » (3).

Séminaire de Ta-Tung-Fu EUG. SCHILTZ, C. I. C. M.
Mongolie. *Professeur de théologie.*

(1) J. LEBON, *Le Monophysisme Sévérien*. Louvain, 1909, p. 234.
(2) *Liber de vera Religione*, c. 16, 30; *PL.* XXXIV, 135.
(3) *De Trinitate*, l. 4, c. 21; *PL.* XLII, 910.