NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

65 Nº 9 1938

Le problème de l'unité d'être dans le Christ

Eugène SCHILTZ

p. 1044 - 1057

https://www.nrt.be/en/articles/le-probleme-de-l-unite-d-etre-dans-le-christ-3643

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE PROBLÈME DE L'UNITÉ D'ÊTRE DANS LE CHRIST

Pénétrons droit jusqu'au cœur de la difficulté : à chaque sujet un être unique (1) ! Cet axiome domine le problème à résoudre. Partout où saint Thomas propose une solution à la question soulevée, reparaît une ou plusieurs fois l'affirmation catégorique : « Est in Christo tantum unum esse » (2).

En effet, ce qui est uni à un sujet peut ou bien concourir à le constituer, — comme s'unit le corps à l'âme dans la génération humaine, — et alors on a un être unique composé d'éléments ontologiques divers et composants... ou bien peut le participer, en lui ajoutant un nouvel apport entitatif, — comme la blancheur se surajoute à la substance déjà constituée, — et alors on a, greffés sur un être unique, un ou plusieurs facteurs ontologiques qui tous communiquent à son être, mais qui sont cependant adventices ou accidentels, c'est-à-dire étrangers à sa constitution entitative propre. La métaphysique ne connaît que ces deux modes d'appartenance à un sujet.

Or, appliqués au mystère de l'Incarnation, les deux modes d'union sont et impossibles et hérétiques. En effet, la nature humaine assumée par le Verbe ne peut pas concourir à la constitution de son entité (3), celle-ci étant déjà complète, et par ailleurs déjà absolument parfaite. Il lui est donc impossible de recevoir aucune augmentation dans l'ordre ontologique. L'hérésie monophysite fut justement condamnée par l'Église pour avoir préconisé dans le Verbe incarné la constitution d'une seule et unique nature : Dieu et le corps humain s'unissant pour former le Verbe incarné.

Par ailleurs, la nature humaine ne se greffe pas sur le

(1) Nous ne nous proposons pas dans ces quelques pages de donner une solution complète du problème soulevé. Nous rechercherons plutôt comment il se pose. Nous n'allèguerons que les textes principaux de saint Thomas, renvoyant pour plus de détails à des articles parus ailleurs, cfr *Divus Thomas* (Piacenza), t. 36, 1933, p. 567-589 ; t. 37, 1934, p. 46-59 ; t. 40, 1937, p. 23 ss.

(2) *Sum. Theol.*, 3, q. 17, a. 2, sed contra ; *De Un. Verbi Inc.*, a. 4, sed contra ; *Quodl.*, 9, q. 2, a. 2 ; *3 Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2 ; etc.

(3) *Sum. Theol.*, 3, q. 16, a. 12, ad 1.

Verbe comme un accident (4). De cette façon elle ne serait pas de son être, et le Verbe ne pourrait se dire vraiment homme. On ne peut prétendre que la quantité ou la blancheur forme un « être » humain : Pierre n'est pas homme parce qu'il est grand ou petit, blanc ou crépu. De même, le Christ n'est pas seulement « humain » ou « dominique » (5), mais homme et seigneur. Proposé par plusieurs docteurs du moyen âge, ce mode d'union accidentel fut dûment proscrit par Alexandre III et taxé d'hérétique par saint Thomas lui-même (6).

Il faudra dès lors chercher une solution évitant les deux extrêmes : l'union dans « une nature » et l'union « accidentelle ». Cette solution moyenne est l'union substantielle ou personnelle. La nature humaine du Christ doit faire « partie » (7) de son hypostase et faire un être avec Lui. Or, comme l'être constitutif d'une hypostase divine est réellement identique à elle-même, — en Dieu c'est l'être même qui subsiste, — il suit de là que l'être du Christ, Verbe incarné, ne peut être que l'être divin en tant que possédé par sa personne.

La nature humaine fait un être avec le Verbe ! L'affirmation ne semble-t-elle pas trop simpliste ? Ainsi donc la nature humaine assumée serait privée d'un être propre ? Qu'est-elle alors ? Ne retombons-nous pas inconsciemment dans l'hérésie d'Apollinaire, d'après laquelle la nature humaine se trouvait en fait disparaître dans l'hypostase divine par la disparition de son élément le plus noble, l'esprit ? Certes, en admettant avec l'Église l'union dans la personne, — union hypostatique, — on doit cependant professer l'intégrité respective des deux natures : la nature divine, après l'union, est entière et distincte de la nature humaine, entière pareillement et distincte.

Nous touchons ici le point névralgique de la difficulté. Pour

(4) « Humana natura coniungitur Filio Dei hypostatice... et non accidentaliter ». *Ibid.*, q. 17, a. 2.

(5) *Ibid.*, q. 16, a. 3 : « Utrum Christus possit dici homo dominicus ».

(6) *Ibid.*, q. 2, a. 6.

(7) Elle n'est certes pas une partie proprement dite, cfr les manières de dire de saint Thomas : Quasi pars, *3 Sent.*, dist. 11, q. 11, a. 4 ; per modum partis, *ibid.* ; aliquid habet de ratione partis, *ibid.*, dist. 6, q. 3, a. 2, ad 1. Dire donc qu'elle « fait partie » du Christ ne veut pas signifier qu'elle est une vraie partie, comme déjà saint Augustin l'avait fait remarquer : *Sermo* 293, *P.L.*, XXXVIII, col. 1332, et *Contra Maxim. Arian.*, I. 2, c. 10, 2, P.L., XLII, col. 765.

l'éviter certains auteurs ont admis dans la nature humaine du Christ un être créé, — humain pour spécifier davantage, — ajoutant que la présence de cet être créé propre ne peut empêcher l'union hypostatique (8). Ils ont même cru pouvoir appuyer leur doctrine sur quelques rarissimes textes anciens.

Attardons-nous un moment à un de ces textes, celui de saint Sophronius, approuvé par le concile œcuménique de Constantinople en 680-681. Il faut le lire dans une édition critique, comme l'a fait remarquer Pohle, sinon il prouverait exactement le contraire de la thèse qu'on voudrait y voir s'ébaucher (9) : « Simul enim caro, simul Dei Verbi caro... in illo enim et non in se obtinuit existentiam ; una cum conceptione quippe Verbi haec producta sunt ad existentiam et unita sunt illi secundum hypostasim eo ipso momento, quo producta sunt ad existentiam realiter veram et indivisam ».

Or, l'existence, n'est-ce pas l'être, acte-efficient de la créature, et réellement distinct d'elle ? En lisant le texte de cette façon, on se rend coupable d'un vulgaire anachronisme. On prête à un auteur du VII[e] siècle une distinction à peine soupçonnée alors, pour ne pas dire complètement ignorée, celle de la distinction réelle entre l'essence et l'être. La retrouve-t-on seulement au VIII[e] siècle chez saint Jean Damascène ? Ne faut-il pas attendre le grand XIII[e] siècle pour la voir conquérir sa place — de haute lutte — en théologie ?

Ce n'est pas tout. On se rend encore plus gravement coupable d'une erreur de vocabulaire en assignant au mot *existentia* un sens que sans doute lui donnent beaucoup de théologiens postscolastiques, mais ignoré de l'antiquité et même de saint Thomas et des grands scolastiques. Saint Sophronius a tout simplement voulu parler de la réalité objective de la nature humaine assumée, qui — et c'est bien vrai — n'est existante que dans l'union et par l'union. Elle est réelle, distincte, la nature humaine ayant absolument toutes ses perfections propres. Qu'on relise les canons du VI[e] concile : il s'agissait bien contre les monothélites de définir l'intégrité, comme la distinction et la réalité de la

(8) J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 2, ed. 7[a], Paderborn, 1921, p. 66.

(9) Ainsi L. Legrand, *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, diss. VI, c. 2, a. 2. Edit. *Theologiae Cursus Completus*, t. 9, Parisiis, 1837, col. 781. Lire le texte critique dans J. Pohle, *op. cit.*, loc. cit.

nature humaine du Christ. Le monothélisme dérive en ligne droite de l'apollinarisme, et c'est pourquoi le concile insiste avec tant de vigueur sur la distinction et l'intégrité de la nature humaine du Christ (10).

Mais on insiste ! Il n'y a qu'un être dans le Verbe incarné. Soit, concèdera-t-on, en tant qu'on entend parler d'un être personnel. Mais il y a un autre être que celui-là, et qu'on ne peut dénier à la nature humaine. Toute une école théologique se prononçait dans ce sens avant saint Thomas (11). Les tenants de cette opinion rejetaient, et avec raison, l'union avec une nature abstraite, indéterminée. Mais ils avaient observé, et concédé, que l'union s'était opérée avec une nature humaine concrète ou déterminée. Or, l'union de l'âme au corps, dans un individu déterminé, aboutit non pas simplement à une nature mais se parfait toujours et nécessairement dans un suppositum. Les voilà acculés à reconnaître dans le Christ deux suppôts complets. Ils eurent hâte de préconiser une distinction qu'ils tenaient pour libératrice, entre la personne et le suppositum. Le suppositum, s'il existe séparé, affirmèrent-ils, se termine à la personne : uni à une personne plus digne, il se cantonne dans sa seule « suppositalité » ; et alors il participe de la dignité plus parfaite en se nommant d'après elle. Le Christ-homme, Fils de Marie, était donc nominalement Fils de Dieu.

Cependant ils se trompaient gravement. Saint Thomas leur fera remarquer que sous la raison de « suppositalité », il n'y a pas de distinction réelle entre personne et suppôt, la personne n'étant proprement qu'un suppôt d'une nature plus parfaite, libre, partant sui iuris. Que la nature soit purement matérielle, végétale, animale, rationnelle ou non, elle est toujours créée dans un individu ou un suppôt ! Celui-ci résulte de l'union d'une matière première avec une forme substantielle, quel que soit le degré de perfection qu'elle occupe. Il est de toute évidence que le degré plus ou moins grand de perfection de la nature n'apporte aucune distinction essentielle à la raison de « suppositalité » : une pierre, une fleur, un animal et un homme sont tous des suppôts, ni plus ni moins (12). Cependant la « suppo-

(10) Denz-Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, 290.
(11) C'est la première des trois opinions dont parle saint Thomas, cfr *Sum. Theol.*, 3, q. 2, a. 6.
(12) *Ibid.*, q. 2, a. 2 : « Quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona ».

sitalité » humaine, seule intellectuelle par sa nature, seule aussi libre, méritait, par cette plus grande perfection, d'être dénommée par une appellation spéciale, celle de personne, réservée aux suppôts d'une nature intelligente et libre (13).

Dire donc que la nature assumée, pour concrète qu'elle soit, est une « suppositalité », c'est dire qu'elle est une personne : et ainsi on aboutit nécessairement à l'hérésie nestorienne.

Il y a un autre inconvénient à cette doctrine. Qui parle d'une « suppositalité » parle d'un être constitué, et non pas seulement d'un être constituant (14). Or, il est manifeste qu'un être constitué a son être propre, sinon il ne ferait que concourir à la constitution d'un être plus complet que lui. C'est précisément ce que ces docteurs n'avaient pas vu. Et saint Thomas les conduira, par un raisonnement logique et serré, à admettre deux êtres complets dans le Christ, ce qui équivaut à devoir nier l'unité d'être dans le Verbe incarné et l'union hypostatique même.

L'étude de l'erreur médiévale, dont nous venons de retracer les grandes lignes, s'avère extrêmement importante pour situer le problème qui nous occupe. Est-il donc vrai que l'union de l'âme au corps fait toujours une « suppositalité » ? Parlons franc : l'union de l'âme au corps, même individuelle, constitue-t-elle toujours une personne ? Et si cette union se termine à une personne déjà constituée, ne descendra-t-elle pas nécessairement au rang de constituant ?

C'est la solution même du docteur Angélique ! S'il ne l'a pas trouvée, il l'a tellement parfaite en l'approfondissant, qu'on peut la nommer de son nom. Elle est l'aboutissement d'une poussée théologique dont les principaux artisans furent saint Augustin et saint Jean Damascène (15).

Cependant, la véritable position du problème n'a pas toujours été parfaitement comprise.

Aujourd'hui, en effet, beaucoup de théologiens, sinon la plupart, s'attardent à rechercher pourquoi la nature assumée n'est

(13) *De Pot. Dei*, q. 9, a. 3 : « Individuum in rationali natura speciali nomine nominatur ».

(14) *Quodl.*, 2, a. 4, ad illud : « Natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum ».

(15) Cfr notre article *Aux sources de la Théologie du Mystère de l'Incarnation*, dans *Nouv. Revue Théol.*, t. 63, 1936, p. 689 ss.

pas une personne. Sans doute, cet aspect négatif de la difficulté ne saurait laisser le penseur indifférent. Mais cela ne nous avance pas beaucoup. Les solutions proposées sont d'ailleurs parfois peu satisfaisantes. Une première définit la personne humaine comme une nature complète existant sous son propre être (16). En concluant de là que la nature complète humaine du Verbe n'est pas une personne parce qu'elle existe par un autre être que le sien, on affirme une chose banale, évidente par elle-même. Cependant, existant par son propre être ou existant par un autre être, la nature existe semblablement dans les deux cas. En elle-même les deux modes d'existence n'apportent aucune différence. Or, l'appropriation dans l'être, cette école théologique la voudrait tenir comme constitutif de la personnalité. Mais cette appropriation, à y regarder de près, ne peut en aucun cas se trouver dans l'acte existentiel, pour la bonne raison que celui-ci ne comporte aucune détermination avant sa réception dans une nature créée. L'appropriation a donc son origine dans la nature et non dans l'être. Elle est une perfection de la nature individuelle complète, que conserve d'ailleurs la nature humaine assumée dans l'union hypostatique. Seulement alors son efficacité se trouve empêchée par le Verbe, Personne assumante (17).

Les partisans de cette théorie se sont laissé fasciner par certaines expressions comme : habere existentiam propriam, existere per se separatim, etc., les interprétant de l'acte d'être, au lieu de les appliquer à la substance humaine individuée (18). C'est là l'origine de leur erreur. Ce qui existe ou ce qui subsiste, c'est la personne : ce par quoi elle existe, c'est là un facteur qui n'entre pas dans sa définition, et qui est l'être-acte existentiel, si malencontreusement appelé *existentia*. Faut-il des textes ? Citons-en deux : un premier de la personne angéli-

(16) Le représentant le plus autorisé de cette explication est L. Billot. Beaucoup de théologiens modernes se sont rangés à sa manière de voir.

(17) « Persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet ». *Sum. Theol.*, 3, q. 2. a. 2. ad 2.

(18) C'est ainsi que, séparée du Verbe, la nature humaine individuée ne devient pas une personne parce qu'elle existera par un être créé, mais, dit saint Thomas, « ex hoc ipso esset homo illud compositum ex duabus naturis ». *3 Sent.*, dist. 6. q. 1, a. 2, ad 5. C'est le composé qui **est personne. Plus loin nous expliquerons pourquoi. Nous ne prétendons pas qu'elle n'ait pas besoin d'un acte-être pour exister.**

que : « Nature et personne sont dans les anges réellement identiques », dit saint Thomas (19) ; voici un deuxième texte de la personne humaine : « L'homme n'est ni son humanité ni son être » (20).

On le voit par ces deux textes clairs, pour saint Thomas l'être n'appartient pas à la définition de la personne créée : l'être est le facteur efficient de son existence : la personne existe, elle est ce qui existe ; l'être est ce par quoi elle existe.

Par ailleurs ces auteurs ont trop négligé les passages où saint Thomas explique spécialement, et définit, la notion de personnalité, et dans lesquels il n'est pas question de l'être. Il y a des affirmations thomistes catégoriques inconciliables avec l'interprétation préconisée. Un exemple pourra suffire : « La nature angélique ne diffère pas réellement de la personne angélique, enseigne saint Thomas » (21). Or, si la personne doit se définir la nature *et* l'être, elle ne saurait être réellement identique à la nature, qui n'a jamais l'être. Sans doute y a-t-il une distinction de raison : mais l'école dont nous parlons préconise une distinction réelle, inconciliable avec le texte cité et tant d'autres.

Enfin, il faudrait, d'après cette école, que l'être-acte et la substance composent un être personnel. Cependant l'être-acte ne compose pas. Il suffira de lire une déclaration thomiste à ce sujet : « Esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma ». lit-on *Quodl.*, 9, a.6 ; et c'est à cause de cela que l'intelligence angélique distingue « quod aliud est ipse (le masculin indique la personne) et aliud esse suum », comme saint Thomas s'exprime dans la *Somme*. I, q. 12, a. 4, ad 3.

Le rôle de l'être existentiel se réduit donc à faire exister. Si ce qui est ainsi réalisé dans l'ordre créé est la substance particulière, simple ou composée, on aura la personne ; si au contraire, on n'aboutit qu'à une partie de la substance, par ex. l'âme, même séparée, ou à n'importe quel autre élément constituant de l'être substantiel, on n'aura pas de personne. Ce qui

(19) « Quae duo (sc. natura et hypostasis) in subtantiis immaterialibus secundum *rem* sunt idem *omnino* ». *De Pot. Dei*, q. 9, a. 3, ad 4.

(20) *Contra Gent.*, I. 4, c. 11. Voir les preuves dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 40, 1937, p. 23 ss.

(21) « In simplicibus non differt *re* natura et persona », *3 Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2, sol. Voir surtout le texte du *Comp. Theol.*, c. 211 : « In aliis hominibus *unio animae et corporis* constituit hypostasim et suppositum ***quia nihil aliud est praeter haec duo*** ».

distingue surtout la personne de tout le reste, c'est ce qu'elle est un constitué et non pas un constituant.

Une autre école thomiste a comme chef de file le prince des commentateurs de saint Thomas, le grand Cajetan. Elle a depuis longtemps obtenu le suffrage presque unanime de l'Ecole dominicaine. Elle tient les passages explicites traitant de la notion de la personne comme insuffisants. Ne voit-on pas Cajetan, dans son commentaire sur la q. 29 de la première partie de la Somme, renvoyer le lecteur à la q. 2 de la troisième partie (22) ? Faut-il donc attendre la q. 40 pour comprendre la q. 29, comme on l'a prétendu (23) ? Procédé aussi étranger que contraire aux habitudes du docteur Angélique, et peu conforme à sa méthode. Si tout n'est pas dit à la q. 29, le reste cependant devra s'interpréter en accord avec les explications et les preuves y données. Ces explications ne laissent d'ailleurs rien à désirer : elles sont parfaitement claires.

Cajetan a introduit dans la notion de personnalité un élément nouveau, distinct et de la nature — individuelle, s'entend — et de l'être. Que la personne soit distincte de l'être, acte par lequel elle existe ou subsiste, on doit l'admettre avec lui. Mais que la seule substance individuée ne soit pas réellement identique au suppositum, il faut le rejeter : le texte sur l'identité réelle de la nature angélique avec sa personnalité, ci-devant cité, oppose à l'interprétation cajetaniste le démenti le plus formel.

Mais cette école part d'un fait : la nature humaine assumée par le Verbe, nature individuelle et privée de la personnalité lui convenant naturellement, convient certes en perfection avec les natures individuées des simples hommes. Or, la privation de la personnalité ne s'explique nullement par une pure négation, quoi qu'ait prétendu l'école scotiste à ce sujet : ce ne serait rien expliquer. La personnalité est donc une perfection positive. En quoi une telle perfection peut-elle consister ? D'après Cajetan elle parfait la substance individuelle, lui communiquant son complément plénier, la finissant en un mot, la rendant par le fait un tout complet et achevé. De là suit qu'elle devient incommunicable et apte à l'existence.

(22) Cajetan, *Comm. in 1 partem Sum. Theol.*, q. 29, a. 1.
(23) « La q. 29, a. 4 demande à être confrontée avec la q. 40 tout entière pour être comprise ». L.-B. G. dans *Revue Thomiste*, n.s., t. 18, 1935, p. 281.

La nature humaine communiquée au Christ ne peut donc pas avoir cette perfection. A cette perfection Cajetan a donné le nom de subsistance. Certains de ses disciples la nomment la personnalité lorsqu'il s'agit des êtres intellectuels. Est-elle une perfection ? En un sens, oui, puisque métaphysiquement parlant il est plus parfait d'exister par soi-même, surtout avec l'exclusion d'appartenance, même possible, à un autre...

Mais c'est ici le point faible de la doctrine cajetaniste. Perfection dit acte. A son tour, acte dit illimitation. Or, rendre incommunicable, de fait, est une limitation, une délimitation si l'on veut. Recourons à un exemple : la blancheur est un acte, sans limites dans sa perfection. En elle-même et par elle-même la blancheur ne limite et ne détermine rien. Pour la limiter, il faut qu'elle soit reçue dans une puissance qui la déterminera ou la mesurera. Sans doute la blancheur perfectionne son sujet d'inhérence : ce fait n'enlève rien au principe d'après lequel un acte ne limite pas, mais doit être limité par un agent distinct dont c'est la propriété de le réduire à sa proportion. De même, conçue comme un acte réel distinct, la subsistance cajetaniste a besoin d'être limitée. La vraie raison de l'incommunicabilité, que saint Thomas appelle aussi l'individualité, doit donc, si l'on veut éviter une contradiction, avoir son origine dans une puissance, et alors, en fin de compte l'incommunicabilité s'enracine dans la nature humaine qui limite, et non pas dans la subsistance qui par principe est illimitée (24).

Les deux manières de concevoir la personnalité dont nous venons de parler, on peut hardiment les rejeter. Admettons provisoirement, sans l'avoir prouvé, que la personnalité humaine n'est autre que la substance individuée d'une nature rationnelle : l'être en sera l'acte réalisateur, mais distinct ; l'essence sera son aspect notionnel selon son rapport à l'être, mais sans détermination, — essence dérive de esse : en tant qu' « êtres » les créatures sont des essences ; — la subsistance sera l'aspect notionnel propre de cette identique substance selon son rapport

(24) Nous avons collectionné plusieurs textes dans notre article *Individuum Vagum*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 37, 1934, note 86. Transcrivons-en un : « Singulare habet incommunicabilitatem per id quod est de ratione eius, sc. per materiam quae esset pars definitionis eius si definiretur ». *3 Sent.*, dist. 2, q. a. 3, exp. text. — Donc par une puissance et non par un acte.

à *son* acte-être ; la substance sera l'aspect notionnel selon son rapport aux accidents surtout individuels (25).

Mais alors, objectera-t-on, il n'y aura absolument aucune différence entre une substance individuée unie et une substance individuée non unie. N'est-ce pas la crainte de cette inévitable conséquence qui a fait reculer les tenants des deux systèmes que nous venons de critiquer ? Eux ont trouvé une réponse élucidant pour de bon l'inéluctable hérésie qui se dessine logiquement au bout de votre affirmation ! Ils ont trouvé une réponse ? Commode, sans doute, et banale ajouterons-nous. Elle n'a qu'un tort : elle n'est pas vraie.

Reprenons encore une fois le texte du docteur Angélique déjà cité : La nature angélique est réellement identique à sa personnalité. Or, Dieu est tout-puissant. Comme il a pu s'unir une nature humaine, il peut évidemment aussi s'unir une nature angélique. Nous avons choisi cet exemple afin de bien faire saisir la difficulté, et aussi afin de ne pas avoir l'air de proposer une hérésie : nous restons pour le moment dans le domaine des possibilités... Eh bien ! une nature angélique assumée, malgré l'identité réelle qu'elle puisse avoir avec sa personnalité, ne serait pas une personne. Pourquoi ?

C'est ici le point délicat. La personne est un constitué. Tout ce qui est dans le constitué, que ce soit une partie, par ex. un bras, ou une forme, même subsistante, par ex. l'âme, ne peut pas être une personne : tout cela sont des constituants. Or, une nature angélique séparée est un constitué : mais une nature angélique assumée n'est qu'un constituant. Dans ce dernier cas, en effet, elle ne fait plus qu'office de nature ; la nature c'est ce par quoi une personne se situe dans une espèce déterminée, sans plus. Ce qui empêche que la nature angélique soit aussi un constitué, c'est précisément la Personne assumante, puisque celle-ci est déjà parfaitement constituée. La nature angélique

(25) « Si accipiatur unumquodque ut *quod est*, sic *unum et idem* dicitur essentia in quantum habet esse, subsistentia in quantum habet tale esse, sc. absolutum, et substantia secundum quod substat accidentibus ». *I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1. Nous avons exposé ailleurs, — *Divus Thomas* (Piacenza), t. 40, 1937, — que le « quod est » n'est autre que le suppositum, ou la personne. Dans le texte cité bien noter le « unum et idem ». Selon différents aspects — « in quantum » — ce même et identique « quod est » est dit essence, subsistance et substance. On sait que dans les anges le « quod est » est réellement identique avec la nature.

limitera son rôle de fait à une fonction naturelle : par elle la Personne divine sera ange, disons mieux, sera aussi ange.

Et au point de vue de l'être ? Il faut d'abord déterminer de quel être il s'agit. L'être a deux acceptions principales : il désigne ou l'acte efficient de la créature (ce que beaucoup appellent *existentia*), ou l'être effectué. Comme l'être efficient est acte, il ne contient aucune détermination en lui-même, et nous le nommons d'après la puissance réalisée par lui. Un tel être (acte), la nature assumée n'en a pas : la Personne assumante y supplée. Comme effectué ensuite, l'être se dit de tout ce qui existe réellement. Mais ce qui existe réellement le peut être de deux façons : c'est premièrement ce qui existe, ou, en d'autres mots, ce qui immédiatement est réalisé par l'être-acte-efficient. Et ainsi, dans l'ordre créé, seule la substance existe ou subsiste. Tout le reste, la nature, les parties, les formes partielles ou accidentelles, ne reçoivent pas immédiatement l'être-acte-efficient, mais tous ces éléments ne sont que pour autant qu'ils concourent à la constitution de la substance. Ainsi la nature ne sera réelle que pour autant que la substance sera spécifiquement déterminée par elle : la nature « est » ce par quoi la substance est telle, par ex. humaine. Ce n'est donc pas elle qui existe proprement, mais elle existe dans la substance, dont elle partage l'acte-efficient, en concourant à la constituer. Il faut en dire autant de tous les agents constituants de la substance. Par ailleurs nous concevons le constitué substantiel déjà achevé, — selon une priorité de nature, — avant que l'être efficient le réalise.

D'après notre mode de concevoir, en effet, tous ces éléments composants effectuent un seul être constitué : et c'est celui-ci qui reçoit l'acte d'exister, c'est celui-ci, et non les composants, qui est le suppositum. L'être propre (réalisé) des composants est par suite conséquent à leur présence dans l'être réalisé, composé parfois mais toujours unique, de la substance. Nous dirons donc que la substance se crée proprement, que les composants, tous, se concréent... Voulons-nous abstraitement considérer l'être (effectué) d'un des composants, p. ex. de la nature, nous ne pourrons le dire être que secondairement, c'est-à-dire en tant qu'il est réellement ce par quoi la substance est telle, et pour autant seulement qu'il se trouve dans la substance.

Or, la substance individuée humaine unie au Verbe est tout

entière, non ce qui existe, mais ce par quoi le Verbe est homme. Elle ne répond donc qu'à un élément composant ; ce qui existe, notons le soigneusement, ce n'est pas l'acte-efficient, mais la puissance réalisée... il se fait que dans le Verbe, c'est l'acte ou l'être lui-même : en Dieu, en effet, c'est l'acte-efficient lui-même qui existe, contrairement aux créatures, où cet acte est seulement ce par quoi elles existent.

Il y a plus. Comme le constitué divin est l'être même, infiniment parfait, il va de soi que l'Incarnation ne peut lui apporter aucune augmentation d'être. Sa nature humaine, qui est en fait une substance individuée, ne pourra donc pas concourir à la constitution de son suppositum. Dans les créatures tous les composants concourent à la constitution de l'être (réalisé) « suppositat », — conçu selon une priorité naturelle, — et à actuer par l'être-efficient. Dans l'Incarnation c'est impossible. La substance humaine assumée ne constitue donc pas l'être du Verbe, ni son propre être (créé ou créable).

Quel être donc lui assigner ? Un être pareil à celui que par une opération abstractive nous avons, dans une substance créée, concédé à la nature ou à une partie : être de conséquence ou secondaire, résultat de leur présence dans un suppositum substantiel.

Enfin, cet être dépend absolument de l'être constitué « suppositat ». Sans lui il n'est pas. Il serait absurde de prétendre qu'une nature créée puisse « être » sans lui. Enlevez l'être « suppositat », et aucun composant ne pourra plus exister, parce que seul l'être « suppositat » est créable. Il suit de là encore qu'aucun composant ne possède un être quelconque sans participation de l'être « suppositat ».

Et telle « est » la nature humaine unie au Verbe. Certes, il y a ici pour nous une chose qui nous dépasse, et c'est précisément comment l'être propre du Verbe puisse être aussi l'être « suppositat » de la nature assumée (26).

Mais pour toutes ces raisons nous confessons avec saint Thomas qu'il n'y a qu'un être dans le Verbe incarné, que, si la nature humaine est réelle en Lui, ce ne peut être que comme

(26) « Hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut *quod est*, sed ut *quo* aliquid *est* ». *Sum. Theol.*, 3, q. 17, a. 2, ad 4. Nous avons démontré que le « quod est » est la personne : *Divus Thomas* (Piacenza), t. 40, 1937.

conséquence de son union dans le suppositum divin. Enfin, elle ne peut obtenir qu'un être propre de composant, dont le concours n'augmente aucunement l'être « suppositaI » déjà parfaitement constitué dans son ineffable perfection infinie (27).

On voit dès lors pourquoi la substance humaine unie n'est pas une personne. Si l'on peut dire avec saint Augustin et saint Thomas qu'elle est « une » personne avec le Verbe, elle-même n'est qu'une nature. Pour qu'elle constitue son propre être « suppositaI », il suffirait de la séparer du Verbe. Séparée elle existera en appelant un être-réalisateur de son existence ; unie elle existe de l'existence « suppositale » du Verbe : unie, son acte d'être est d'une façon ineffable l'être du Verbe, être qui est sa personnalité.

On ne peut donc pas dire que le Verbe fait homme est une créature. La dénomination de créature s'adresse proprement non pas à un facteur constituant, mais à la substance constituée, dans notre cas à l'être personnel du Verbe. Tout au plus peut-on concéder que la nature humaine unie, considérée en elle-même, a une entité conséquente à son existence dans le Verbe. Cette entité est absolument dépendante de l'union hypostatique, et n'est pas réelle sans elle (28).

Point n'est besoin, dans notre interprétation, de nier l'authenticité de l'opuscule de Unione Verbi Incarnati (29), ni de s'évertuer à lui trouver une priorité chronologique hypothétique à la q. 17 de la troisième partie de la *Somme* (30). Il n'y a dans les deux exposés qu'aspects différents, comme dans d'autres passages parallèles. Saint Thomas attaque le problème différemment, ou par le haut, c'est-à-dire en partant de l'être « suppositaI » divin, ou par le bas, c'est-à-dire en considérant la nature assumée dans son rapport avec son Suppositum ; parfois il consi-

(27) « Persona Filii Dei... simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam. quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam ». (*De Un. Verbi* inc., a. 4.

(28) « Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, non significatur ut quod est (= suppositum), sed ut quo aliquid est (= natura) ». *Sum. Theol.*, 3, q. 17, a. 2, ad 4.

(29) Caietanus, *Comm. in 3 partem Sum. Theol.*, q. 17 a. 2, VI.

(30) A. d'Alès, *Thomisme*, dans *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, t. 4, 4e éd., col 1707, note.

dère en Lui-même l'être divin, parfois il cherche à déterminer l'être de la nature humaine unie.

Par manière de conclusion, résumons notre étude en deux phrases : le suppositum ou la personne est un être constitué, distinct de l'être-efficient dans les créatures, mais pas en Dieu ; — par suite, unie par l'Incarnation, la nature humaine, qui de fait est une substance individuée, n'effectue pas son suppositum, qui, étant divin, est déjà constitué de toute éternité : elle-même existe ou est une existence par son union au Verbe, obtenant de là un être propre de constituant, sans plus.

Voilà comment se pose le problème théologique de l'unité d'être dans le Christ. Nous avons voulu plutôt poser le problème que le résoudre.

Ta-tung (Mongolie).

Eug. SCHILTZ, C.I.C.M.
professeur de théologie au séminaire de Ta-tung.