NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

80 N° 4 1958

# La psychologie du Christ

Jean GALOT (s.j.)

p. 337 - 358

https://www.nrt.be/fr/articles/la-psychologie-du-christ-1960

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# La psychologie du Christ

Depuis que le concile de Chalcédoine a défini l'unité de personne et la dualité des natures dans le Christ, la théologie a essayé de résoudre les problèmes ultérieurs que pose cette vérité mystérieuse. Elle a notamment cherché à déterminer ce qui constitue métaphysiquement la personne, de manière à expliquer comment le Christ, tout en ayant une nature humaine complète, ne possède pas de personne humaine : sur ce point, diverses opinions ont été émises, et la discussion se poursuit. Voici qu'à une époque toute récente, un autre problème a attiré spécialement l'attention des théologiens et suscité d'assez vives controverses : comment faut-il concevoir la psychologie humaine du Christ dans ses rapports avec la personne divine du Verbe? Cette psychologie est-elle autonome, et autonome au point qu'on doive affirmer l'existence d'un moi humain? C'est cette question, âprement débattue à l'heure actuelle, que nous voudrions envisager ici. Bien souvent, les auteurs y mêlent la question métaphysique de la constitution de la personne, avec la question connexe de la présence ou de l'absence d'un *esse* humain dans le Christ. Nous ferons abstraction autant que possible de ces aspects métaphysiques du problème pour ne regarder que la question proprement psychologique, celle de la conscience humaine du Verbe incarné. Comment le Christ, dans son humanité, s'apparaît-il à lui-même? Comment se connaît-il comme Fils de Dieu? Quelle influence exerce la personne divine du Verbe sur le déploiement de sa psychologie humaine?

## UNE PRESENTATION DRAMATIQUE DU MOI HUMAIN DU CHRIST : LE « TOURNOI D'AMOUR » SELON LE P. DEODAT DE BASLY

C'est le P. Déodat de Basly, O.F.M., qui se trouve à l'origine des controverses contemporaines sur la psychologie du Christ. A défaut de pouvoir publier un gros ouvrage intitulé *La Métaphysique de l'Homme-Dieu*, il fit paraître en 1927, à l'âge de 75 ans, un roman, *La*

*Christiade Française,* où était exposée sa théorie christologique. Le héros de ce roman, qui a pour nom le Fr. Avit, mais représente en réalité l'auteur lui-même, raconte, à la manière d'une « épopée idyllique et tragique à la fois », le tournoi d'amour par lequel s'expliquent l'Incarnation et la vie du Christ. Le roman a été complété par une série d'articles doctrinaux, qui ajoutent de nouvelles précisions et confirmations à la pensée du P. Déodat [1].

Le tournoi d'amour se livre entre le « Dieu Trine » et l'« *Assumptus Homo* ». Le Dieu-Trinité, qui est « jubilant amour de lui-même », veut être aimé du dehors par un être extrinsèque à lui. C'est pourquoi il crée un « Aymeur suprême », quelqu'un qui est extrinsèque à l'Absolu et qui se vouera à l'aimer : c'est le Christ-homme ou « *Assumptus Homo* ». De fait, l'*Assumptus Homo* pousse à l'extrême son amour pour le Dieu Trine, car il demande de mener une lutte héroïque contre les parties inférieures de lui-même en allant jusqu'aux dernières limites de la souffrance. C'est ainsi que la lutte et la douleur entrent comme éléments tragiques dans l'épopée de l'amour : par le suprême martyre du Calvaire, l'Homme-Dieu témoigne d'un amour héroïque qui, en vertu d'un pacte accepté par Dieu Trine, vaut à l'humanité le salut. Tel est le « tournoi de deux Aymeurs en réelle et vivante bataille d'amour : l'un, Dieu Trine, épuisant son infini Pouvoir jusqu'à ne pouvoir se créer un extrinsèque Aymeur plus grand que l'Homme-Dieu, et l'autre, l'Homme-Dieu, s'épuisant à donner à Dieu Trine une telle somme d'amour qu'il n'en puisse exister qui la surpasse [2] ».

Ce qu'il importe surtout de noter, c'est que ce tournoi ne met pas en présence le Père et le Fils, comme on aurait pu le penser. Les deux jouteurs du tournoi doivent être des individus autonomes, doués d'une intelligence propre et d'une volonté propre. Or le Père et le Verbe ne sont pas de tels individus autonomes, parce que « l'Absolu n'est qu'un unique et indivisible pouvoir spirituel d'intelligence et de volonté ». Il n'y a donc qu'un individu autonome pour la Trinité. Voilà pourquoi le premier jouteur ne peut être que le Dieu Trine. On peut d'ailleurs l'appeler Père, puisque le Dieu Trine est Créateur du monde et dès lors Père de sa création. Quant à l'autre jouteur, qui ne peut être le Verbe, ce sera l'*Assumptus Homo,* car lui aussi est un individu autonome, ayant en propre une intelligence et une volonté humaines. C'est « un Agisseur, un Aymeur initiatif et libre [3] ».

1. Citons notamment : *En Christiade Française, I, L'Assumptus Homo, L'emmêlement de trois conflits, Pélage, Nestorius, Apollinaire,* dans *La France Franciscaine,* XI (1928), p. 265-313; *En Christiade Française, II, Le Moi de Jésus-Christ, Le déplacement des autonomies,* dans *La France Franciscaine,* XII (1929), p. 125-160, 325-352; *Structure philosophique de Jésus, l'Homme-Dieu,* surtout le I, *Ma ligne de cheminement,* dans *La France Franciscaine,* XX (1937), p. 5-40; la suite de l'article se trouve *ibid.,* p. 315 s, et XXI (1938), p. 5 s, mais l'article est demeuré inachevé, par suite de la mort de l'auteur, survenue en 1937.

2. *Structure philosophique de Jésus,* I, p. 32.

3. *Ibid.,* p. 33.

Dès lors, il n'y a plus à s'étonner que l'on doive reconnaître au Christ un moi humain. L'*Assumptus Homo* est « un sujet pensant : « Je » , un réel disant : « Moi », comme d'ailleurs tout être intelligent et volontaire [4] ». Dans cette perspective, la psychologie du Christ est conçue comme celle d'un moi humain qui est posé en face de la Trinité.

Mais cette façon d'attribuer un moi humain au Christ paraît aussitôt pleine de dangers. Car ce moi qui est posé en face de la Trinité et par conséquent en face du Verbe, est-ce encore un moi du Verbe, selon le P. Déodat, et comment la psychologie humaine du Christ se rattache-t-elle au Verbe? L'auteur n'hésite pas à nier que l'*Assumptus Homo* soit par identité le Verbe : il est « subjoint au Verbe », ou le Verbe lui est « surjoint ». Cette conjonction entre l'*Assumptus Homo* et le Verbe demeure externe, si bien qu'ils forment un tout hétérogène. Lorsqu'on dit que le Christ-homme est Dieu, cela signifie simplement, selon la voie qui est appelée «réciprocation prédicative », qu'il ne fait qu'un tout avec Dieu. Jésus n'est donc pas Dieu *in recto,* mais seulement *in obliquo,* en ce sens qu'il est un homme subjoint à Dieu.

Ainsi, dans l'Evangile, ce n'est pas le Verbe qui agit par les actions humaines de Jésus. Le Verbe incarné n'est pas « l'Agisseur principal » d'une action dont l'*Assumptus Homo* ne serait que la cause instrumentale. Le P. Déodat voudrait même remplacer la notion d'incarnation par celle de *susception déitante,* et il trouve équivoque l'expression de « Verbe incarné », qui peut conduire à une fausse interprétation des faits évangéliques : « ...Votre boussole, c'est le fait que le Verbe est incarné. Vous naviguez dans les eaux, dans les textes des Evangiles, ne voyant que le Verbe incarné, lequel marche, lequel s'arrête au puits de Sichar, lequel prie le Père à Gethsémani, lequel meurt au Calvaire, lequel fait cuire des poissons sur la braise pour ses apôtres sur les rives du lac de Galilée. Tout cela est vrai, mais comment comprenez-vous que le Verbe incarné fasse tout cela? *In recto* sans doute? Que non point [5] ». Ce n'est pas le Verbe qui accomplit ces actions, mais l'*Assumptus Homo,* car « chaque esprit créé est cause principale de ses propres actions [6] ».

Selon pareille manière de voir, que devient l'unité de personne de l'homme Jésus avec le Verbe? Précisément, le P. Déodat regrette qu'on ait introduit en christologie le concept de personne; c'est ce concept qui a tout embrouillé et qui a fait perdre de vue l'autonomie de l'*Assumptus Homo,* à laquelle on a voulu à tort substituer l'autonomie du Verbe incarné. Il serait préférable de laisser ce concept, et

4. *Christiade Française,* II, p. 182 s.
5. *Structure philosophique de Jésus,* p. 36.
6. *Ibid.,* p. 37.

de parler simplement d'individu intelligent. Il y a deux individus intelligents en présence : le Dieu Trine et l'*Assumptus Homo* [7].

Un disciple du P. Déodat, le P. Seiller, franchira le pas décisif en affirmant que l'Homme uni au Verbe possède une personnalité psychologique humaine [8]. C'est bien la conclusion logique de tout le système proposé dans le tournoi d'amour, où le Christ-homme est considéré comme ayant sur le plan humain tout ce qui constitue une personne. L'étude du P. Seiller a été mise à l'index.

Cette présentation d'un moi humain du Christ apparaît donc enveloppée dans des vues difficilement acceptables, qui attribuent au Christ l'équivalent d'une personne humaine, et qu'on ne peut guère défendre contre le reproche de nestorianisme. La théorie du P. Déodat a cependant suscité des appréciations favorables de la part d'auteurs qui l'estimaient surtout pour l'autonomie qu'elle reconnaissait à la psychologie humaine du Christ [9]. Mais elle a trouvé également un implacable adversaire dans le P. Diepen, O.S.B., qui l'a taxée de « scotisme apocryphe » et a montré qu'elle était incompatible avec la christologie traditionnelle [10].

## LE MOI HUMAIN DU CHRIST, SELON L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE INSTITUEE PAR LE P. GALTIER

Si le roman du P. Déodat a eu le mérite de poser plus vivement pour les théologiens le problème du moi humain du Christ, c'est le P. Galtier qui, d'une manière systématique, s'est efforcé de déterminer le contenu de la conscience humaine du Christ et d'élucider son rapport avec la personne divine du Verbe.

Dans son ouvrage publié en 1939 : « *L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience* », il part du principe que l'on ne peut identifier personne et conscience de soi, comme Günther et son école avaient tenté de le faire au XIX[e] siècle. S'il fallait admettre cette identification, on serait contraint de n'affirmer qu'une seule conscience dans le Christ et d'exclure une conscience proprement humaine

7. *Christiade Française*, II, p. 193; *L'Assumptus Homo*, dans *La France Franciscaine*, XI (1928), p. 313.

8. L. Seiller, *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, dans *Franziskanische Studien*, XXXI (1949), p. 49-76, 246-274. Cfr *Act. Ap. Sed.*, 43 (1951), n. 12, et *N.R.Th.*, 1951, p. 1095.

9. On peut citer J. Rivière, le théologien de la rédemption, et Mgr Devreesse; ils n'adhèrent pas proprement à la doctrine du P. Déodat, et se bornent à trouver heureuse son orientation.

10. H. Diepen, *Un scotisme apocryphe : la christologie du P. Déodat de Basly, O.F.M.*, dans la *Revue Thomiste*, XLIX (1949), p. 428-492; *La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue Thomiste*, L (1950), p. 82-118, 290-329; *La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, *ibid.*, p. 515-562. Dans le premier article, se trouvent une bibliographie complète des œuvres et articles du P. Déodat, ainsi qu'un bref relevé des appréciations favorables (p. 431, n. 1).

comme on exclut une personne humaine. Ou si l'on reconnaissait la présence d'une conscience humaine, on serait conduit à attribuer deux personnes au Christ. Mais comme la personne ne se définit pas par la conscience, il n'y a pas de difficulté à affirmer une conscience humaine dans le Christ tout en maintenant l'unité de la personne divine.

Le P. Galtier analyse l'acte de conscience en général et déclare que plus qu'aucun autre, cet acte « procède directement et formellement de la nature en tant que telle ». L'acte de conscience n'est autre chose que « la nature se saisissant engagée dans ses actes » ; c'est « la nature qui, à proprement parler, s'y reflète et y est directement atteinte ». Par conséquent, la conscience procède de la nature et se porte vers la nature comme vers son objet : la nature est « l'objet formel et nécessaire de l'acte de conscience [11] ».

S'il faut s'abstenir d'identifier conscience et personne, il faut également éviter d'identifier le « moi » à la personne. Dans l'expérience psychologique immédiate des états de conscience, on trouve un « je » et un « moi ». « Je » et « moi » sont connexes mais distincts : le « moi » « répond aux phénomènes de la vie psychique, aux impressions, aux états d'âme perçus comme se succédant en nous » ; le « je », « à ce qui en est perçu comme le principe actif et unificateur ». Le « moi » et le « je » sont perçus simultanément par la conscience, mais le « moi » se présente à elle comme objet de connaissance, tandis que le « je » lui apparaît comme le sujet qui connaît [12].

Outre ce « je » ou « moi » empirique, psychologique, il faut admettre le « je » ou « moi » profond, substantiel. En effet, le « moi » est perçu comme fixe et immuable sous le flux des activités conscientes. Les psychologues discutent pour savoir si ce « moi » substantiel tombe sous l'emprise de la conscience ; mais s'il l'est, c'est uniquement comme « principe ou support immédiat des actes psychiques constituant le « moi » psychologique [13] ».

Le P. Galtier en vient alors à considérer le cas du Christ. Au Christ il faut en premier lieu reconnaître un « moi » humain empirique. Le Christ ne serait pas vraiment homme s'il n'avait eu des états de conscience s'unifiant dans un « moi » phénoménal. Bien plus, il faut de la même façon lui reconnaître un « moi » humain substantiel, car les deux sont inséparables. La psychologie humaine du Christ « serait faussée si son « moi » superficiel et empirique n'avait point sa racine et son point d'attache dans un « moi » profond du même ordre [14] ». Ce « moi » substantiel n'est d'ailleurs en fait que la nature humaine, puisque, nous l'avons vu, la conscience procède de la nature et a pour objet la nature.

11. *L'unité du Christ*, p. 335.
12. *Ibid.*, p. 339 s.
13. *Ibid.*, p. 343.
14. *Ibid.*, p. 345 s.

Tel est le « moi » humain qui s'exprime dans l'Evangile. Le « je » des discours du Christ est un « je » d'homme, et les affirmations du Christ sur lui-même jaillissent de sa nature humaine. Lorsque le Christ prie, c'est le « moi » humain qui s'adresse à Dieu, aux trois Personnes divines, selon l'interprétation qu'en proposait le P. Déodat de Basly. Même des paroles qui portent affirmation par le Christ de sa divinité sont des paroles d'homme, émanant d'un « moi » humain. A reconnaître un « je » ou « moi » humain substantiel, « on ne fait qu'énoncer, en termes psychologiques, ce dont la foi nous assure la présence dans le Christ : une nature humaine agissant et se manifestant comme la nôtre, se reflétant donc dans sa conscience et s'exprimant dans le « je » ou le « moi » qui jaillit de ses lèvres [15] ».

Ce « moi » humain substantiel, considéré en lui-même, est pareil à celui des autres hommes : « en lui-même, rien ne le distingue de ce qu'il serait dans une personne humaine », tout comme la nature [16]. Et cependant, ce « moi » n'est pas une personne, parce que la nature humaine du Christ n'en est pas une.

Ainsi apparaît l'autonomie de la psychologie humaine du Christ : dans la conscience humaine, rien de divin ne transparaît directement; même l'union hypostatique lui échappe. Toutes les spontanéités vitales et psychologiques de la nature humaine sont conservées intactes, inaltérées. Cependant cette autonomie psychologique ne s'accompagne nullement d'une autonomie ontologique; car, sur le plan ontologique, il y a dépendance totale, absolue, de la psychologie humaine à l'égard du Verbe. En effet toute la nature humaine du Christ, jusque dans son être le plus profond, est propriété du Verbe.

Cette dépendance ontologique vis-à-vis du Verbe demande à être bien comprise. Elle ne signifie pas que le Verbe détermine l'agir humain et qu'il en modifie la structure. Il ne fait que s'approprier une activité dont la nature humaine demeure le seul principe formel et qui n'est donc pas modifiée par l'union hypostatique.

De plus, lorsque le Verbe gouverne et dirige l'activité humaine, il ne le fait pas au titre de l'union personnelle avec elle. Car autre est l'union, et autre le mouvement imprimé à la nature prise en main comme instrument par le Verbe. A la différence de l'union, qui se termine à la personne, le mouvement dérive de la nature divine et est donc commun aux trois personnes. « Seul à posséder l'instrument qu'il s'est uni, le Verbe n'est pas seul et il ne saurait être seul à la mouvoir. Les impulsions qu'il lui communique viennent également du Père et du Saint-Esprit. Bien plus, c'est au Père lui-même qu'elles sont constamment attribuées. C'est le Père qui livre son Fils à la

15. *Ibid.*, p. 346.
16. *Ibid.*, p. 349.

mort et l'invite à l'accepter. De même est-ce le Père qui l'investit de sa puissance, le fait roi et l'établit juge des vivants et des morts[17]. »

Un dernier problème se pose. Par sa conscience humaine, le Christ ne perçoit point sa personnalité propre. Ses activités psychologiques et états de conscience, spontanément attribués au « moi » humain, n'offrent par eux-mêmes rien qui détourne de les attribuer à ce « moi » comme sujet dernier et unique. On doit dire que « si elle se fût connue uniquement par la voie de la conscience directe, la nature humaine du Christ aurait pu et dû s'apparaître comme étant en elle-même une personne[18] ». Qu'est-ce qui l'empêche de commettre cette erreur, et comment le Christ est-il informé de sa personnalité divine? Ici intervient la vision béatifique. Cette vision empêche l'humanité du Christ de se prendre pour une personne, car, grâce à elle, dès le premier moment de son existence, cette humanité s'est apparue telle qu'elle est, c'est-à-dire partie du tout substantiel qu'elle constitue avec le Verbe. « La même conscience qui, en percevant les impressions et les opérations de sa nature humaine, lui permet de dire : j'ai soif; j'obéis, perçoit aussi la vision de la nature divine qui lui permet de se dire Dieu par son humanité elle-même[19]. »

Notons que cette vision, bien qu'elle soit perçue par la conscience, ne s'identifie pas à un acte de prise de conscience de soi, si bien qu'en termes propres le Christ n'a pas conscience de sa divinité : mais il la voit et il la connaît. « Le fait, pour la nature humaine, de voir le Verbe et de se voir unie à lui ne l'en rend pas plus consciente que le fait, pour nous, de connaître notre famille ou notre nationalité ne nous donne conscience de l'une ou de l'autre. Pour se dire le Fils de Dieu, le Christ a besoin de savoir, de voir même, qu'il l'est et en quel sens ou de quelle manière; mais il ne lui est pas plus nécessaire qu'il ne lui est possible d'en avoir conscience[20]. »

C'est donc par la vision béatifique que se réalise l'unité psychologique du Christ, le lien de sa connaissance humaine avec la personne divine. Cette vision, c'est « la clef de sa psychologie humaine[21] ».

Telle est la doctrine du « moi » humain proposée par le P. Galtier. Elle fut vigoureusement attaquée par Mgr Parente. Dans la controverse qui s'en suivit, le P. Galtier parut adopter, en ce qui concerne le « moi » humain du Christ, une position moins radicale. Alors que dans son livre il avait admis l'existence d'un « moi » empirique et d'un « moi » ou d'un « je » substantiel, il nia dans des articles posté-

17. *La conscience humaine du Christ*, dans *Gregorianum*, XXXII (1951), p. 566.
18. *L'unité du Christ*, p. 350.
19. *Ibid.*, p. 371.
20. *Ibid.*, p. 360, n. 1.
21. *Ibid.*, p. 361.

rieurs l'existence d'un « moi » ontologique humain [22], rapporta le « je » du Christ au Verbe incarné, ce qui paraît impliquer un unique « je » dans le Christ [23], et distingua plusieurs « moi » psychologiques humains dans le Christ comme en chaque homme : des expressions telles que « je me domine », « je me défie de moi », montrent plusieurs « moi » psychologiques chez une même personne [24]. En ce sens, le « moi » psychologique ne désignerait plus qu'une activité ou état psychique.

Cette manière d'envisager « je » et « moi » peut se comparer à celle qu'avait exprimée Mgr Gaudel : il y a un seul « je » dans le Christ, le « je » hypostatique du Verbe, mais il y a deux « moi », un « moi » divin et un « moi » humain. Pour éclairer l'unité de ce « je » dans la dualité des « moi », Mgr Gaudel invoque, dans l'expérience psychologique commune des hommes, le fait d'une diversité de « moi » suivant les différents états psychiques, pour un même « je » qui les organise et les unifie [25]. Selon cette théorie, il y aurait donc un « moi » humain dans le Christ, mais pas de « je » humain.

## FAUT-IL RECONNAITRE AU CHRIST UN « MOI » HUMAIN ?

Quelle que soit la réponse que l'on fasse à cette question, il importe d'abord d'éviter toute application, à l'humanité du Christ, de termes qui désignent normalement une personne et pourraient donner à penser que le Christ possède une personne humaine. Le P. Déodat de Basly a usé d'expressions qui paraissaient attribuer au Christ-homme la personnalité : l'*Assumptus Homo* est quelqu'un, un individu autonome, un « agisseur », un « aimeur ». D'ordinaire, un « quelqu'un », ou un individu intelligent et volontaire, est une personne. Il faut donc se garder de caractériser de la sorte l'humanité du Christ. Même l'expression *Assumptus Homo*, bien qu'elle soit patristique, employée notamment par saint Augustin, doit être interprétée avec discernement, car elle serait susceptible d'une interprétation adoptianiste. Dire que le Christ est un homme assumé par le Verbe pourrait suggérer que cet homme est, comme tel, un être personnel, une personne humaine assumée par une personne divine; plutôt que d'un homme assumé, on parlera d'une humanité assumée par le Verbe. Le P. Déodat a été mal inspiré en préférant « *Assumptus Homo* » à « Verbe incarné ».

On ne peut promouvoir un « moi » humain chez le Christ avec

22. *La conscience humaine du Christ*, dans *Gregorianum*, XXXII (1951), p. 535.
23. *La conscience humaine du Christ*, dans *Gregorianum*, XXXV (1954), p. 228.
24. *Greg.*, 1951, p. 535; 1954, p. 228.
25. *Le mystère de l'Homme-Dieu*, Paris, 1939, II, p. 138 s. En ce qui concerne le moi divin, l'auteur estime que le Verbe ne fait que s'approprier un moi commun aux trois personnes (p. 139).

l'intention de rejeter dans l'ombre la personne ou de la réduire à peu de chose. Le P. Déodat, qui critiquait le nom de personne, ramenait à une réalité pâle et composite la personne du Verbe incarné, puisqu'il la regardait comme un tout hétérogène. Et de plus, cette personne n'avait plus guère de rôle à jouer, puisque les rôles étaient dévolus respectivement à l'*Assumptus Homo* et au Dieu Trine. Le grand défaut du « baslisme » est de ne prendre attention qu'aux natures, et à les revêtir en fait des propriétés des personnes : la nature humaine est placée en face de la nature divine sous forme de deux individus autonomes.

Dans toute analyse de la psychologie du Christ, il faut garder le nom et la réalité de la personne du Verbe incarné, et reconnaître son rôle. Le principe fondamental en cette matière nous semble devoir être celui-ci : il n'y a pas de divorce entre le plan ontologique et le plan psychologique. On n'a pas à se rattraper, dans le domaine de la psychologie, de ce qu'on doit concéder au niveau ontologique, et il ne s'agit pas de compenser, par une autonomie psychologique poussée au maximum, l'unité ontologique de personne qu'on doit admettre. On ne peut, comme le P. Seiller avait voulu le faire, affirmer une personnalité psychologique humaine tout en intégrant cette personnalité au plan métaphysique dans la personne du Verbe. L'expression dont se sert le P. Galtier à propos du « moi » empirique humain du Christ : « personnalité psychologique ou morale [26] » est également dangereuse; certes pareille expression désigne, plutôt que le fait de la personne, les qualités propres à telle personne; mais il reste que d'habitude on parle de personnalité là où il y a personne.

L'Encyclique « *Sempiternus rex* », publiée à l'occasion du 15e centenaire du concile de Chalcédoine, a souligné que l'unité de personne [26] interdit de poser dans le Christ deux individus, dont l'un serait un « *homo assumptus* » doué d'une pleine autonomie, et qu'on ne peut concevoir la nature humaine du Christ comme constituant une sorte de sujet *sui iuris* [27]. Ce texte laisse subsister la liberté de discussion sur le moi humain du Christ [28], mais il indique l'orientation selon laquelle on doit aborder ce problème.

Le but à poursuivre n'est pas d'attribuer au Christ-homme le maximum de ce qu'on attribue à une personne humaine pourvu que ce ne soit pas manifestement incompatible avec l'existence d'une unique

26. *L'unité du Christ*, p. 344, 346.
27. *Act. Ap. Sed.*, 1951, p. 638; *N.R.Th.*, 1951, p. 980.
28. Le texte primitivement publié par l'*Osservatore Romano* portait « saltem psychologice... subiectum quoddam sui iuris », mais les mots « saltem psychologice », qui paraissaient viser la théorie du P. Galtier ont été omis dans le texte officiel des *Acta Apostolicae Sedis*. Bien que Mgr Parente (*L'Io di Cristo*, Brescia, 1955, p. 356, n. 537) veuille voir dans cette omission un renforcement de la réprobation, il semble qu'elle procède de l'intention de laisser la liberté dans cette question discutée.

personne divine, mais bien plutôt de rechercher comment, sur le plan psychologique, se traduit l'unité de personne affirmée sur le plan ontologique. Remarquons d'ailleurs que c'est à ce plan psychologique qu'est faite la présentation du Christ dans l'Evangile : le Christ apparaît comme celui qui, dans sa psychologie humaine, a conscience d'être le Fils de Dieu.

Une fois ce principe posé, venons-en à l'examen de la question.

En premier lieu, il est certain que le Christ a eu une conscience humaine, et qu'il faut donc reconnaître, dans l'unité de sa personne, deux consciences, l'une divine et l'autre humaine. Il faut immédiatement exclure toute intrusion de la conscience divine dans la conscience humaine, intrusion qui aurait pour résultat de modifier la nature de la prise de conscience humaine en y introduisant des éléments divins. Pareille intrusion impliquerait en effet une confusion, au moins partielle, entre opérations divines et humaines. Or les deux natures demeurant, suivant la formule de Chalcédoine, exemptes de confusion, il faut admettre que les opérations de ces natures n'ont pas non plus de confusion entre elles. Il n'y a donc pas dans le Christ de conscience divino-humaine.

Le fait que la conscience ne soit pas proprement une opération mais une propriété de l'activité psychologique de l'homme et plus spécialement de l'activité d'intelligence ne diminue en rien la valeur de ce raisonnement. Il suffit que la conscience appartienne à l'opération de la psychologie humaine pour qu'elle demeure étanche vis-à-vis de la conscience qui appartient aux opérations divines.

De cette conscience humaine, qui n'est qu'humaine, peut-on déduire, avec le P. Galtier, l'existence d'un « moi » humain? Il faudrait pour cela que ce « moi » humain ne désigne que la nature humaine, et nullement la personne. Le P. Galtier reconnaît que dans le langage ordinaire le « moi » est rapporté à la personne : « le mot lui-même, dit-il, « moi » ou « je », s'emploie couramment au sens de personne [29] ». Mais il estime que c'est à tort, que la conscience procède de la nature et a pour objet la nature, et que par conséquent le moi profond s'identifie proprement à la nature, non pas nécessairement à la personne là où la nature ne serait pas personne.

Comme il s'agit de l'expérience psychologique la plus commune et la plus fondamentale, n'est-ce pas la manière courante d'envisager le « moi » qui correspond à la réalité perçue? Les hommes ont conscience d'atteindre leur personne dans leurs activités et états psychologiques. Quel est celui qui, interrogé sur son « moi » conscient, hésiterait à dire que ce « moi », c'est sa propre personne? Qui songerait à prétendre que ce « moi », c'est simplement sa nature humaine, na-

29. *L'unité du Christ*, p. 337.

ture qui se retrouve semblable en autrui? Au contraire, chacun considère ce « moi » comme exclusivement propre, ce par quoi il se différencie d'autrui ou s'oppose même à lui. Le « moi » vise donc bien la personne comme telle, et non la simple nature : l'identification du « *moi* » avec la *nature ne répond pas à l'expérience psychologique* première.

Par ce « moi », il faut entendre à la fois le « je » et le « moi ». Car les deux sont perçus comme identiques. Le « je » désigne le sujet qui agit et perçoit; le « moi », le sujet qui subit ou qui est perçu. Mais c'est identiquement le même sujet, apparaissant dans son rôle actif ou dans sa passivité. Cette identité du « je » et du « moi », comme identité de ce qui perçoit et de ce qui est perçu, est précisément la caractéristique de la conscience, qui consiste à se percevoir soi-même, à se connaître. Il n'y aura donc pas à poser dans le Christ un « moi » autre que le « je », car ce serait porter atteinte à la caractéristique fondamentale de la conscience humaine possédée par lui.

Quant à la pluralité de « moi » psychologiques dans un homme, il faut observer qu'il ne s'agit pas en réalité de plusieurs « moi » : quel est l'homme qui s'attribuera plusieurs « moi »? Chacun considère son « moi » comme unique, et plusieurs « moi » signifient plusieurs personnes. Mais ce « moi » unique, il est vrai, peut être diversement coloré par des états psychiques particuliers, ou peut être également considéré sous des aspects différents. La pluralité ne se trouve pas en fait dans le « moi » lui-même, mais dans ces états ou aspects : c'est ainsi, par exemple, que l'on pourra parler du « moi » volontaire qui domine le « moi » affectif : « je me domine ». En prononçant ces mots, on suppose le « je » et le « moi » identiques, bien qu'envisagés sous des points de vue divers.

Il n'y a donc qu'un seul « moi » psychologique, à proprement parler, chez n'importe quel homme. C'est un « moi » empirique, puisqu'il est perçu dans une expérience immédiate; mais c'est en même temps un « moi » profond, car intuitivement je le saisis comme une donnée première, une indubitable réalité, d'où jaillit mon activité ou qui sous-tend tous mes états intérieurs. Ce « moi » profond, surtout si je le regarde dans sa profondeur, c'est justement ce que j'appelle ma personne.

Que le « moi » désigne la personne, cela n'entraîne pas d'ailleurs que la personne soit tout entière exprimée dans la conscience par le « moi ». La conscience ne révèle la personne que pour autant qu'elle est engagée dans des activités psychologiques; elle ne manifeste donc pas le tout de la personne, ni ne montre directement ce qu'est la personne en soi, indépendamment de ses activités. Mais c'est bien la personne qu'elle atteint; le « moi » est identiquement la personne, plus précisément la personne dans son expression consciente.

**Dès lors, s'il y a dans le Christ une unique personne divine, le**

« moi » de la conscience humaine du Christ ne peut désigner que cette personne : il doit lui être identique. Dans sa conscience humaine, le Christ perçoit son « moi » qui est celui du Fils de Dieu. Il n'y a donc pas en lui de « moi » humain ; il y a conscience humaine d'un « moi » divin. Que ce « moi » divin prenne dans la conscience humaine une coloration foncièrement différente de celle qu'il possède dans la conscience divine, c'est indéniable, vu la différence qui sépare conscience humaine et conscience divine. Cette différence n'est nullement atténuée par l'union hypostatique, puisque celle-ci n'opère aucune confusion des natures. La conscience humaine du Christ fonctionne comme une autre conscience humaine, et nullement à la manière de la conscience divine. Mais la différence, si grande, laisse subsister l'identité du « moi ». C'est un « je » divin qui prend humainement conscience de lui-même.

Cette conclusion de la psychologie répond aux données de l'Evangile. Car si l'on voulait expliquer le « je » ou le « moi » du Christ comme « moi » humain, on se heurterait aussitôt aux déclarations du Sauveur sur sa propre divinité. Le « je » du Christ ne s'attribue pas seulement des actions, affections ou souffrances humaines, comme dans les mots « j'ai soif », mais aussi une préexistence divine : « Avant qu'Abraham ne vînt à l'existence, je suis [30] ». Ce « je suis » indique un « je » éternel [30] divin. C'est donc bien un « moi » divin qu'atteint la conscience humaine du Christ. Et d'autre part, le « je » du « je suis » est identique au « je » du « j'ai soif » : c'est l'unique « je » du Christ, auquel sont rapportées successivement l'existence divine et une souffrance humaine. Remarquons que la preuve de la divinité du Christ dans l'Evangile repose tout entière sur l'identité du « moi » du Christ-homme avec le moi de Fils de Dieu. Lorsque le Christ se déclare Fils de Dieu, cela suppose que son « moi », qui s'exprime dans des paroles humaines et à travers une conscience humaine, est le « moi » divin du Fils de Dieu.

Un épisode comme celui de la déréliction en croix ferait-il difficulté à cette manière de voir ? On l'a pensé ; en faveur d'un certain « moi » humain, déterminé d'ailleurs très prudemment et conçu comme n'étant pas autonome, on a invoqué les paroles : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné [31] ? » Elles indiquent, dit-on, un abandon de la part de Dieu, abandon qui ne peut frapper un « moi » divin ; cet abandon doit atteindre un centre psychique humain, un moi humain. Le « moi » divin du Christ est en effet incapable, comme tel, de souffrir, et ne peut donc être celui qui exprime ici cette souffrance d'abandon [32]. Nous ne pouvons envisager tous les problè-

30. *Joh.*, VIII, 58.
31. *Mt.*, XXVII, 46 ; *Mc*, XV, 34.
32. C'est l'observation que propose R. Haubst en conclusion de son article *Probleme der jüngsten Christologie*, dans *Theologische Revue*, 52 (1956), 162.

mes que pose la déréliction ; bornons-nous à observer que si le « moi » divin est incapable de souffrir dans la nature divine, il est capable de souffrir dans la nature humaine qu'il a assumée et qu'il peut donc, dans cette nature humaine, ressentir l'abandon de la part du Père. C'est donc encore ce même « moi » divin qui s'exprime à travers sa conscience humaine.

Les principes de la psychologie et les données de l'Evangile s'accordent donc pour nous faire exclure un « moi » proprement humain, et nous faire admettre dans le Christ la conscience humaine d'un « moi » divin.

## LA CONNAISSANCE PAR LE CHRIST DE SA PERSONNALITE DIVINE

En nous efforçant de répondre au problème de l'existence d'un « moi » humain dans le Christ, nous avons en même temps engagé la solution d'un autre problème : comment le Christ a-t-il connaissance humaine de sa personnalité divine ?

Dans la perspective où s'était mis le P. Galtier, ce second problème avait pris une particulière acuité, puisque le Christ dans sa conscience humaine ne percevait qu'un « moi » humain, qui n'était pas sa personne divine. Il fallait alors trouver, ailleurs que dans cette conscience humaine, le fondement sur lequel s'appuyaient les déclarations de filiation divine. Nous avons vu comment le P. Galtier a cherché son explication dans la vision béatifique, qui permet au Christ de voir le Verbe, et le Verbe comme lui étant uni.

On n'a pas manqué de faire remarquer l'insuffisance de cette solution [33]. Car ce qu'il s'agit de justifier, ce n'est pas une connaissance que le Christ possède de la personne du Verbe et du lien entre cette personne et sa nature humaine, mais c'est proprement la conscience de sa personnalité divine. En se disant Fils de Dieu, le Christ avait conscience humaine de l'être. Or la vision béatifique n'aurait pu lui donner cette conscience. Elle est une perception de Dieu saisi immédiatement comme objet de vision, mais nullement comme sujet et objet de conscience. Tout autre chose est de se percevoir comme sujet par la conscience, et d'atteindre une personne comme objet par la vision. Le P. Galtier n'ignore pas cette différence, puisqu'il note que « le fait, pour la nature humaine, de voir le Verbe et de se voir unie à lui ne l'en rend pas plus consciente que le fait, pour nous, de connaître notre famille ou notre nationalité ne nous donne conscience de l'une ou de l'autre ».

Or cette différence paraît condamner toute tentative d'expliquer

33. Cfr notamment Mgr Parente, *op. cit.*, p. 347 ; A. Perego, *Il lumen gloriae e l'unità psicologica di Cristo*, dans *Divus Thomas*, 1955, p. 104 s.

simplement par la vision béatifique la connaissance que le Christ possède de sa filiation divine. Car cette connaissance est une conscience; en y substituant une vision, jamais on n'obtiendra une conscience : voir la personne du Verbe ne sera jamais l'équivalent de prendre conscience d'être la personne du Verbe.

Sur ce point, certains adversaires du P. Galtier adoptent partiellement ses vues. Ils admettent, il est vrai, un commencement de prise de conscience, mais qui se complète par la vision béatifique pour atteindre la personne divine. Ainsi, le P. Diepen estime que la personne divine demeure en dehors du champ d'observation de la conscience, et que dès lors la conscience humaine du Christ s'ouvre en quelque sorte vers une personne qu'elle ne peut atteindre par elle-même. Les actes humains du Christ sont donc perçus dans cette conscience « comme des actes de quelqu'un qui n'est pas simplement la nature humaine subsistant à part soi », « comme des actes non pas autonomes mais dépendants ». De qui dépendent ces actes? La conscience ne le montre pas, mais la vision béatifique vient compléter cette donnée en faisant connaître la personne dont l'activité humaine est dépendante [34]. Le P. J. H. Nicolas pense de même : « Il faut certainement dire que, si elle n'avait pas la vision béatifique, l'âme du Christ aurait conscience d'un mystère. Sa conscience ne se refermerait pas sur un « moi » humain qui n'existe pas, et serait impuissante à atteindre son « moi », qui est divin... » Ce serait une situation étrangement dramatique. Mais voici la vision béatifique : elle « ne saurait suppléer à la conscience humaine du Christ, mais elle peut la compléter et la délivrer de la gêne intolérable où elle se trouverait, si elle était laissée à elle-même. Grâce à elle, le Christ avait humainement conscience d'être le Verbe, il atteignait à la racine dernière de ses opérations et de ses impressions le Moi divin à qui elles appartenaient en propre, comme nos opérations et nos impressions appartiennent à notre moi humain [35] ».

Cette théorie d'un achèvement d'une prise de conscience par la vision béatifique fournirait-elle une solution satisfaisante? La vision peut certes procurer une connaissance qui aurait manqué à l'acte de conscience; mais elle ne peut, semble-t-il, prolonger une conscience de soi *comme conscience*. Elle ne peut suppléer partiellement à une

34. *La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, 50 (1950), p. 532.

35. *Chronique de Théologie dogmatique*, dans *Revue Thomiste*, 53 (1953), p. 423-424. Dans le même sens d'un achèvement de la conscience humaine par la vision, on peut citer le P. Ternus; mais cet auteur, favorable à la tendance du P. Galtier, admet un « moi » psychologique, atteint par la conscience humaine, qui, à la lumière de la vision de Dieu, est reconnu comme le moi hypostatique du Verbe incarné (*Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, III, Wurzbourg, 1954, p. 231 s.).

prise de conscience pas plus qu'elle ne peut y suppléer totalement. Si elle intervient en complément suprême, la personne divine du Verbe sera saisie à titre d'objet de vision; il n'y aura pas de moi divin saisi comme sujet de conscience, et on n'aura toujours pas justifié la conscience humaine que possède le Christ de sa personne divine, son « je » divin.

En outre, même l'acte premier de conscience que propose cette théorie reste incompréhensible. Car une conscience humaine doit atteindre un « moi »; sinon elle n'est pas conscience. On ne peut prétendre par conséquent qu'elle n'atteint ni un « moi » humain, puisqu'il n'existe pas, ni le « moi » divin, puisqu'il est inaccessible. Il faut choisir. Si l'on affirme, à bon droit, qu'il n'y a pas de « moi » humain, il faut dire que la conscience humaine du Christ atteint, comme conscience, le « moi » divin du Verbe, ou, plus exactement, que le « je » du Verbe se saisit comme « moi » par une activité de conscience humaine.

Certes, on aperçoit aussitôt la difficulté de cette affirmation, difficulté qui pousse à imaginer des solutions par la vision béatifique : Comment une conscience humaine est-elle capable d'atteindre un « moi » divin? Mais avant de vouloir résoudre la difficulté, il faut reconnaître que cette conscience humaine d'un « moi » divin est un fait, un fait inéluctablement imposé par le témoignage de l'Evangile. Ce fait est possible, puisqu'il existe. Il n'y a pas à mettre en question sa possibilité, mais seulement à déterminer ses conditions de possibilité, pour autant qu'elles nous apparaissent.

La difficulté réside dans la disproportion d'une activité humaine vis-à-vis d'un objet qui est une personne divine. Disproportion qui paraît un obstacle d'autant plus grand que, dans la conscience humaine du Christ, il y a saisie immédiate et directe de ce « moi » divin. Car une conscience appréhende directement, intuitivement, le « moi » dans son activité. Ce caractère immédiat de la perception peut évoquer l'analogie de la vision béatifique des élus. Mais la différence est profonde. Car dans la vision béatifique, le sujet est un homme, et rien qu'un homme; l'objet n'est pas un « moi » divin, mais l'essence divine. Dans la conscience humaine du Christ, le sujet est au contraire une personne divine, la personne du Verbe incarné; et l'objet à saisir est cette même personne, sous forme de « moi ». Par conséquent, alors que dans la vision béatifique, la disproportion existait entre le sujet et l'objet, homme et Dieu, on doit reconnaître dans la conscience humaine du Christ une proportion exacte entre sujet et objet, puisque c'est un « je » divin qui se perçoit lui-même.

En ce qui regarde cette conscience, la difficulté ne se trouve donc pas dans un écart entre sujet connaissant et objet saisi. Cette absence d'écart est à souligner, car elle indique que la conscience humaine d'un « moi » divin n'est pas aussi invraisemblable qu'elle

pouvait sembler à première vue. Il ne faut pas oublier que le problème ne se pose pas en ces termes : comment un homme peut-il prendre conscience qu'il est Dieu?, mais bien de cette manière : comment le Fils de Dieu peut-il prendre conscience de lui-même à travers une conscience humaine? Si l'on considère le Verbe au départ de l'acte de conscience, on sera moins étonné de l'y trouver à l'arrivée. Aussi avions-nous noté l'intérêt qu'il y a, dans toute cette question, à se guider d'après le principe de l'unité de personne, qui commande toute la psychologie du Christ.

Il reste néanmoins une disproportion qui se situe non pas entre sujet et objet, mais entre d'une part l'activité de conscience et d'autre part le sujet et l'objet de cette activité : en effet c'est l'opération humaine d'un « je » divin. Remarquons que la disproportion ne concerne pas seulement l'objet, dans la difficulté pour une conscience humaine d'appréhender un « moi » divin; elle se vérifie d'abord dans le sujet, puisqu'une conscience humaine doit être mise en branle par un « je » divin. Nous touchons ici au mystère de l'union hypostatique. L'Incarnation n'est rien d'autre que le franchissement, par la personne du Verbe, de la distance qui sépare Dieu de l'homme. La disproportion a donc été comblée. Il semble qu'on doive dire que l'Incarnation a entraîné, pour la nature humaine assumée, une élévation ontologique surnaturelle qui accorde son activité au « moi » divin du Verbe. Cette élévation permet à l'activité humaine de conscience d'être mise en branle par un « je » divin et de percevoir réflexivement le « moi » divin. On peut comparer cette élévation ontologique à celle du *lumen gloriae*, qui rend les élus aptes à voir Dieu [36], mais en ne négligeant pas les profondes différences que nous avons signalées entre la conscience humaine du Christ et la vision béatifique.

Les autres analogies que certains ont invoquées, celles de la connaissance prophétique et de la connaissance mystique [37], doivent également s'entendre avec ce correctif que, dans le cas du Christ, il s'agit non de connaissance d'autrui mais de conscience de son « moi » divin.

## L'AUTONOMIE DE LA PSYCHOLOGIE HUMAINE DU CHRIST

Le P. Galtier a revendiqué avec insistance l'autonomie de la psychologie humaine du Christ, tandis que d'autres, Mgr Parente et le P. Diepen notamment, dénient cette autonomie. Contre l'autonomie, le P. Xiberta a vigoureusement proposé une doctrine de la compénétration de la psychologie humaine par le Verbe [38].

---

36. C'est dans la voie du *lumen gloriae* que le P. Perego propose une solution, *art. cit., Divus Thomas*, 1955, p. 90-110, 296-310.

37. Cfr E. Masure, *La psychologie de Jésus et la métaphysique de l'Incarnation*, dans *L'Année Théologique*, 9 (1948), p. 5-20; 129-147; 311-322; notamment p. 9-20.

38. *El Yo de Jesucristo*, Barcelone, 1954. Le P. Xiberta a trouvé comme con-

On aperçoit facilement les dangers des deux positions. Si l'on tient pour l'autonomie, on court le risque de considérer la psychologie humaine du Christ comme si elle était soustraite à toute influence de la personne du Verbe, de l'étudier comme si elle était refermée sur elle-même, n'ayant qu'un lien extrinsèque avec le Fils de Dieu. C'est le péril d'un certain nestorianisme psychologique. Or nous avons déjà constaté, par l'analyse de la conscience du Christ, combien était intime le lien entre l'activité humaine et la personne : le « moi » divin est sujet et objet de conscience. On doit reconnaître ce rôle essentiel du « moi » divin dans la psychologie du Christ. D'autre part, si l'on adopte le principe d'une absence d'autonomie, avec l'hégémonie totale du Verbe ou une compénétration de la conscience humaine par le Verbe, on court le risque de diviniser la psychologie humaine du Christ et de lui ravir son caractère humain. C'est un danger de monophysisme psychologique.

Pour essayer de demeurer à l'abri de ces écueils, distinguons le genre d'autonomie que l'on doit admettre. Il y a une véritable autonomie de la psychologie humaine du Christ, en ce sens que cette psychologie fonctionne selon les lois de la nature humaine. Il faut exclure toute immixtion de la nature divine dans cette psychologie. C'est la raison pour laquelle, par exemple, il faut admettre une science humaine du Christ limitée et progressive, sans intrusion de la science divine, illimitée et éternelle. Il faut de même reconnaître au Christ des réactions spontanées pareilles aux nôtres, des états affectifs que l'on rencontre en toute psychologie humaine. Le fait qu'il soit Fils de Dieu ne l'a nullement empêché d'éprouver une joie ou une douleur strictement humaines.

Mais s'il y a pleine autonomie dans l'ordre de la nature, il y a en même temps dépendance totale dans l'ordre de la personne. La psychologie humaine du Christ dépend entièrement de la personne du Verbe. On ne doit pas opposer une autonomie psychologique à une dépendance ontologique totale. Car la dépendance ontologique se traduit sur le plan de la psychologie. Il s'agit bien plutôt de concilier autonomie psychologique et dépendance psychologique. La conciliation se fait par une distinction entre nature et personne. En suivant le principe même posé par le concile de Chalcédoine, unité de personne en deux natures sans confusion, on doit dire que la psychologie humaine du Christ possède une autonomie totale vis-à-vis de la na-

---

tradicteurs Fr. Lakner, *Eine neuantiochenische Christologie?*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 77 (1955), p. 212-228; M. Cuervo, *El Yo de Jesucristo*, dans *La Ciencia Tomista*, 82 (1955), p. 105-123; et surtout F. de P. Sola, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, dans *Estudios Eclesiasticos*, 29 (1955), p. 443-478.

ture divine, et une dépendance totale à l'égard de la personne du Verbe.

Cette application du principe suppose que les opérations du Christ s'accomplissent selon sa constitution métaphysique, et que l'unique personne du Verbe joue vraiment dans sa psychologie le rôle que joue, chez un autre homme, la personne humaine. On a contesté cette correspondance entre le psychologique et l'ontologique, et on a voulu accorder sur le plan de la psychologie plus d'autonomie à l'égard de la personne divine que sur le plan métaphysique de l'être profond. « L'union hypostatique s'établit dans l'ordre des substances ; elle n'a rien d'opératoire », pense le P. Galtier, ce qui voudrait dire que la personne du Fils de Dieu, « lien substantiel des deux natures », n'exerce, « à ce titre, sur elles, sur la nature humaine en particulier, aucune espèce d'action ou d'influence [39] ». Une telle conception avait déjà été proposée par Tixeront ; dans sa critique du monothélisme, il avait refusé activité et dynamisme à la personne du Verbe. « La personnalité, estimait-il, est une *condition* requise pour que la nature exerce son activité... ; mais la personnalité ne met pas en branle cette activité [40] ». Selon cette doctrine, toute l'activité viendrait de la nature, et la personne serait simple sujet d'attribution et non pas proprement sujet agissant : « Lorsqu'on dit que le Verbe incarné agit et souffre dans et par sa nature humaine, que veut-on dire? Simplement que la nature humaine existant dans l'être du Verbe comme dans son hypostase ou personnalité agit et souffre, et que ces actions et passions sont légitimement attribuées au tout concret, à la personne du Verbe incarné [41] ».

En reprenant la question du monothélisme, le P. Jugie n'avait pas manqué de réagir contre cette manière de voir, qui aboutissait à prétendre que l'harmonie des deux activités parallèles du Christ, divine et humaine, résultait « du consentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions et ses actes conformément au vouloir et aux actes divins [42] ». Il trouvait à ces mots « une saveur nestorienne assez prononcée », et écrivait que par là on oublie « qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'un seul moi, un seul agent responsable des actes humains comme des opérations divines, le moi divin, l'agent divin, c'est-à-dire la personne même du Verbe... C'est lui qui est le possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exercé dans et par ses deux natures. La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son emprise toute-puis-

39. *L'unité du Christ*, p. 262. Cfr aussi Mgr Glorieux, *Le Christ adorateur du Père*, dans la *Revue des Sciences Religieuses*, 23 (1949), p. 245-269.
40. *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, III, Paris, 1912, p. 172.
41. *Ibid.*, p. 173.
42. *Ibid.*, p. 174.

sante. C'est vraiment lui qui la met en branle, qui a l'initiative de toute action qu'elle produit [43] ».

Il y a lieu de reconnaître dans la personne un vrai principe d'opération, le *principium quod* de l'activité, selon l'excellente formule scolastique. Elle n'est pas simplement une condition, permettant à la nature, qui serait alors seul principe d'activité, d'opérer; elle n'est pas non plus un simple sujet logique d'attribution, sans influence réelle. La personne est ce qui agit, et par conséquent dans le Christ la personne du Verbe est ce qui déclenche et dirige l'activité humaine. Elle opère par le *principium quo*, la nature, qui fixe la structure de l'action et fait qu'elle soit une action entièrement humaine. La personne divine, qui a l'initiative et la direction des actions humaines, est donc toujours présente par son influx et son dynamisme dans la psychologie du Christ, en respectant néanmoins le niveau parfaitement humain de cette psychologie.

Dès lors, nous pouvons préciser davantage la nature de la dépendance de la psychologie humaine du Christ vis-à-vis de la personne du Verbe. Cette dépendance ne peut être exprimée comme une dépendance de la volonté humaine du Christ à l'égard de la volonté divine : ce serait mettre la relation de dépendance entre les deux natures ou facultés d'opération, au lieu de la chercher dans l'unité de personne [44]. De même, cette dépendance ne se traduit pas correctement en termes d'obéissance, la psychologie humaine du Christ obéissant à Dieu. Non seulement ce serait réintroduire indûment la dépendance à l'égard de la volonté divine [45], mais ce serait postuler un dédoublement de personnalité dans le Christ lui-même, car l'obéissance est en termes propres une attitude de soumission d'une personne vis-à-vis d'une autre personne. Ainsi l'on dira que le Verbe incarné, dans sa nature humaine, obéit au Père, mais on ne dira point que son humanité obéit à sa divinité, du moins en propriété de termes, car cela signifierait que le Verbe s'obéit humainement à lui-même, et s'obéir à soi-même n'est pas une obéissance.

La dépendance de la psychologie humaine ne peut pas non plus être conçue comme une dépendance à l'égard de la Trinité indivise. Pour le P. Diepen, la volonté divine qui cause les actes humains du Christ est la volonté des trois personnes. Seule l'action humaine, comme humaine, est propre au Verbe; l'opération divine qui fait jaillir cette action de l'âme du Christ est commune à la Trinité. « At-

43. Art. *Monothélisme*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, X, 2311.

44. Le P. Diepen n'échappe pas à cette déviation, semble-t-il, par l'usage qu'il fait de certaines affirmations de saint Thomas sur la nature humaine du Christ mue par la divinité (*La psychologie humaine...*, *Revue Thomiste*, 50 (1950), p. 533. Il parle comme si la volonté divine causait les actes humains du Christ.

45. Indûment, car il ne s'agit pas ici de préciser les normes morales auxquelles se conforme la volonté humaine du Christ, mais d'expliquer le jaillissement physique de ses actions humaines.

tribuer à l'une ou à l'autre des trois divines Personnes la causalité qui produit les actes humains du Christ, ne peut être qu'une question d'appropriation. Et comme pour prémunir contre la tentation d'y voir une propriété du Verbe, l'Ecriture l'attribue encore plus volontiers au Père et au Saint-Esprit [46]. » N'est-ce pas méconnaître le fait que les actes humains émanent de la personne du Verbe, et non des deux autres personnes? Il serait inexact de prétendre que l'Ecriture attribue davantage au Père et au Saint-Esprit les actions humaines du Christ : le principe immédiat de ces actions est bien le Fils de Dieu, et il ne l'est pas par simple appropriation, parce que le Verbe n'est pas incarné par simple appropriation. On ne peut donc envisager la psychologie humaine du Christ comme mue par les trois personnes divines, selon une causalité qui est appropriée au Verbe. La déviation consiste à faire émaner les actes humains de la nature divine, de la volonté divine, de l'opération divine, au lieu de la faire émaner de la personne du Verbe.

Il est vrai qu'on peut se trouver gêné par le principe que dans la Trinité toutes les opérations *ad extra* sont communes. L'action du Verbe sur l'humanité assumée étant une opération *ad extra*, ne doit-on pas la déclarer commune aux trois personnes? En réalité, le principe n'a pas d'application en ce cas, car il vaut pour les opérations divines, opérations accomplies par la nature divine. Or lorsque le Verbe agit humainement, il ne s'agit pas d'une action divine, mais d'une action humaine : l'opération est accomplie non par la nature divine mais par la nature humaine. Il faut distinguer soigneusement entre opération divine et opération humaine d'une personne divine. Il n'y a donc pas d'inconvénient à admettre que les actions humaines du Verbe sont provoquées par une causalité ou influence propre au Verbe et à lui seul.

Sur un autre plan, il y a une causalité des trois personnes divines sur la psychologie humaine, la causalité créatrice. L'humanité du Christ est créée par Dieu, non pas seulement par le Verbe, mais indivisément par les trois personnes. Mais ce qu'il s'agit ici d'expliquer, ce n'est pas cette causalité, qui se retrouve d'ailleurs en n'importe quelle nature humaine, mais la dépendance de la psychologie humaine à l'égard du Verbe, dépendance de genre unique qui ne se vérifie que dans l'union hypostatique.

Cette dépendance ne peut s'exprimer que dans les termes de la causalité exercée par une personne sur ses actes. Cette causalité ne se ramène proprement à aucune des catégories classiques de causalité, bien qu'on puisse la rapprocher de la causalité efficiente : en effet ces catégories visent les actions opérées par une nature. Or ici, bien qu'il s'agisse d'actions opérées par une nature, comme c'est tou-

46. *Ibid.*, p. 538.

jours le cas, nous considérons, à l'intérieur de ces actions, la causalité exercée non par la nature mais par la personne. Cette causalité est difficile à définir; cependant nous la connaissons suffisamment par l'expérience que nous avons de diriger nos actes conscients, de les saisir comme émanant de notre « je ». Nous nous éprouvons comme responsables de notre agir, et nous sommes par conséquent bien au fait de cette influence que notre personne exerce sur notre activité. Nos actes volontaires sont vraiment nôtres, et nous les jugeons tels parce que nous avons conscience de les commander. C'est notre « je » qui en décide, qui les guide et les accomplit. Ils ne sont donc pas seulement déterminés et spécifiés par une nature, notre nature humaine; ils proviennent de notre personne et reçoivent d'elle une détermination fondamentale. Il faut distinguer dans notre activité une causalité qui résulte de notre nature d'homme, causalité de la forme et de la matière, et une causalité appartenant à notre personne comme telle. On pourrait appeler cette dernière causalité la causalité strictement personnelle. Elle a une certaine analogie avec la causalité efficiente, car nous nous apparaissons à nous-mêmes comme les auteurs de nos actes : c'est notre « je » qui les produit. Néanmoins, à la différence d'autres causalités efficientes, l'effet n'est pas posé comme extérieur à la cause, car nos actes ne sont pas extérieurs à notre personne; bien plutôt, notre personne s'y exprime et notre activité demeure notre propriété personnelle.

Nous avons donc dans notre expérience psychologique un solide point d'appui pour envisager la causalité exercée par le Verbe dans son activité humaine. C'est une causalité strictement personnelle, à distinguer soigneusement d'une causalité dans l'ordre de la nature. Notre « je » humain exerce cette causalité sur nos actes; le « je » divin du Fils de Dieu exerce une causalité de ce genre sur tous ses actes humains. En vertu de cette causalité, il est personnellement responsable de ses actes, qu'il commande et qui sont vraiment siens.

En ce sens, la dépendance de la psychologie humaine du Christ est totale. Cette dépendance même n'est pas exceptionnelle, puisqu'il est normal que notre psychologie humaine dépende totalement de notre personne; l'exceptionnel est qu'il s'agisse d'une personne divine. Vouloir dérober la psychologie humaine du Christ à cette dépendance serait au contraire lui assigner un régime anormal, ne répondant pas au fonctionnement ordinaire de notre psychologie.

Répétons néanmoins que cette dépendance totale vis-à-vis de la personne n'entraîne aucune pénétration de la nature divine dans les opérations humaines. Il faut sauvegarder jalousement l'autonomie de la nature humaine, qui agit suivant ses lois propres. C'est le grand mérite du P. Galtier d'avoir souligné l'autonomie de la psychologie humaine du Christ, en nous prémunissant contre la vieille tentation du monophysisme.

Une manifestation de la causalité que la personne du Verbe exerce sur sa psychologie humaine consistera dans la marque de filiation divine que porteront les actions du Christ. Cette psychologie humaine sera guidée par un caractère filial à l'égard du Père. C'est effectivement ce que nous constatons dans l'Evangile : le Christ est mû par une attitude filiale vis-à-vis du Père, attitude foncière qui inspire tout son comportement. Ainsi apparaît que cette psychologie est menée par un moi divin qui est celui d'un Fils.

C'est l'aspect positif du principe que nous nous efforcions de dégager, celui de l'influence exercée sur la psychologie humaine du Christ par la personne du Verbe. C'est surtout négativement que nous avions envisagé cette influence, en soulignant qu'il ne fallait pas la concevoir comme une influence de la nature divine ou de la volonté divine. Positivement, cette influence de la personne se marque à chaque page de l'Evangile, par le fait que le Christ se présente à nous essentiellement comme un Fils, qui a conscience de l'être, et qui affirme explicitement proposer l'enseignement reçu du Père et accomplir les miracles comme œuvres du Père. Il se conduit comme celui qui a tout reçu du Père, et, dans tout ce qu'il dit et ce qu'il fait, il révèle sa qualité de Fils. La psychologie humaine du Christ apparaît comme autonome, en ce sens qu'elle est faite d'une conscience authentiquement humaine, de pensées humaines, de sentiments humains, de décisions et de gestes humains, avec les faiblesses humaines qui n'impliquent pas d'imperfection morale ; mais cette psychologie est en même temps toute filiale, commandée tout entière par la personne du Fils. Autonomie dans le domaine de la nature et dépendance à l'égard de la personne divine du Verbe, c'est bien le portrait de la psychologie du Christ tel que nous l'ont transmis les récits évangéliques.

*Eegenhoven-Louvain*
**95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.**

Jean GALOT, S. J.
*Professeur de théologie dogmatique.*