

A PROPOS DE LA CONSCIENCE DU CHRIST : UN FAUX PROBLÈME THÉOLOGIQUE

SUMMARIUM. — Subtili 'de conscientia Christi' problemate ad trutinam iterum revocato, stantibus diversis, imo et oppositis, recentium theologorum solutionibus, auctor duce P. Kleutgen viam quodammodo novam, qua incedendum esse censet, lectoribus sternit, non quidem lucubrationibus « novis », sed potioribus D. Thomae principiis christologicis intentus, sc. : de « assumptione naturae humanae » non vero « hominis » ad unionem hypostaticam ; de « ratione instrumentali » humanae naturae Verbo Dei unitae ; deque « unico » subiecto « duarum » conscientiarum Christi Domini. — Quibus innixus auctor, quid de ipsa humana Christi conscientia sentiat, quid vero de praecipuis recentiorum opinamentis, exponit.

En dicendorum ratio et ordo :

I. — POSITION ET SOLUTION D'UN FAUX PROBLÈME.

II. — PERSPECTIVES CHRISTOLOGIQUES DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

1. *Natura assumpta* et non pas *assumptus homo*.
2. La nature humaine, instrument du Verbe.
3. Un seul Sujet pour deux consciences.
4. Réflexions sur quelques textes de saint Thomas.
5. Déformations possibles.

III. — LE P. GALTIER.

1. Position du problème.
2. Solution : la vision béatifique.
3. Paradoxe final.
4. Note sur deux auteurs.

IV. — S. EXC. MGR PARENTE ET LE P. LONERGAN.

1. Mgr Parente.
2. Le P. Lonergan.

« Sicut in Deo unam intellectionem et unam volitionem, tres autem intelligentes et tres volentes, ita e contrario in Christo duas conscientias, divinam alteram et alteram humanam, atque duas item operationes, sed unum sui conscium et unum operantem profiteamur oportet » (I. KLEUTGEN, *Relatio de schemate reformato* [*Conc. Vaticani*], in MANSI *Collectio Conc. Rec.*, 17, col. 303).

I

POSITION ET SOLUTION D'UN FAUX PROBLÈME *

Nous supposons connu l'essentiel des discussions théologiques relatives au problème de la conscience du Christ telles qu'elles se sont dé-

* Sont ici mentionnés, selon l'ordre alphabétique de leur sigle respectif, les ouvrages et articles dont un texte au moins est cité au cours de cet exposé (à l'exception toutefois des documents conciliaires et des oeuvres de saint Thomas d'Aquin) :

- BOYER : C. BOYER, S.I., *Cursus Philosophiae*, T. II. Paris, Desclée de Br., 1952.
- CIAPPI : L. CIAPPI, O.P., *Il problema dell'«Io» di Cristo nella teologia moderna*, in *Sapienza* 4 (1952) pp. 421-438.
- DIEPEN : H. DIEPEN, O.S.B., *La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 50 (1950) pp. 515-562.
- GALTIER I : P. GALTIER, S.I., *L'Unité du Christ, Etre... Personne... Conscience*. Paris², Beauchesne, 1939.
- GALTIER II : du même auteur, *Unité ontologique et Unité psychologique dans le Christ*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Institut Catholique de Toulouse) 42 (1941) pp. 161-175 ; 216-232.
- GALTIER III : du même auteur, *La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes*, in *Gregorianum* 32 (1951) pp. 525-568.
- GAUDEL : A. GAUDEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu*. T. II: *Définition et explication du dogme*. Paris, Bloud et Gay, 1939.
- LONERGAN I : B. LONERGAN, S.I., *De constitutione Christi ontologica et psychologica*. Roma, P.U.G., 1958.
- LONERGAN II : du même auteur, *Christ as subject : A Reply*, in *Gregorianum* 40 (1959) pp. 242-290.
- MOUROUX : JEAN MOUROUX, *La conscience du Christ et le temps*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 47 (1959) pp. 321-344.
- NICOLAS I : J. H. NICOLAS, O.P., *Chronique de Théologie dogmatique, Discussion autour de l'unité psychologique du Christ*, in *Revue Thomiste*, 53 (1953) pp. 421-428.
- NICOLAS II : du même auteur, *Chronique de Théologie dogmatique*, ibid. 55 (1955) pp. 179-196.
- PARENTE I : PIETRO PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia¹, Morcelliana, 1951.
- PARENTE II : Idem, ed. 2, 1955.
- PEREGO I : A. PEREGO, S.I., *Il « lumen gloriae » e l'unità psicologica di Cristo*, in *Divus Thomas* (Pl.) 58 (1955) pp. 90-110 ; 296-320 (avec la bibliographie et un examen critique des diverses positions théologiques).
- PEREGO II : du même auteur, *Una nuova opinione sull'unità psicologica di Cristo*, in *Divinitas* 2 (1958) pp. 409-424.
- RAHNER : C. RAHNER, S.I., *Ecrits Théologiques*, T. I : *Problèmes actuels de Christologie*. Paris, Desclée de Br., 1959, pp. 114-186.
- SPIAZZI : R. SPIAZZI, O.P., *Anima Christi*. Roma, Ed. Cateriniane, 1958.
- XIBERTA : B. XIBERTA, O. Carm., *Tractatus de Verbo Incarnato*, T. I. Matriti, Consejo Superior de I. C., 1954.

veloppées au cours de ces vingt dernières années et notre intention n'est pas de nous arrêter dans le détail à chacun des arguments apportés par les protagonistes de ce débat passionnant. Au risque de paraître présomptueux, nous devons avouer que nous ne sommes en accord total avec aucun d'entre eux. La solution que nous proposons est dans la ligne des conclusions du P. Kleutgen au Concile du Vatican et très proche, d'ailleurs, de certaines des affirmations de S. Exc. Mgr Parente et du P. Lonergan. Elle découle, croyons-nous, des principes christologiques de saint Thomas d'Aquin.

Le P. Galtier qui est à l'origine de ces discussions a posé, somme toute, un faux problème, comme l'a fortement et justement affirmé Mgr. Parente.¹ Ce faux problème ne peut se présenter que dans le contexte métaphysico-dogmatique de l'*assumptus homo*, au sens où saint Thomas rejette cette expression. Or, il ne faut pas parler d'*assumptus homo* mais de *natura assumpta*, ce qui est tout différent, non seulement du point de vue ontologique, mais encore du point de vue psychologique, ceci en vertu de l'adage *operari sequitur esse*.²

Mais aux affirmations de base du P. Galtier, ses contradicteurs thomistes auraient dû, pensons-nous, répondre d'emblée par un *NEGO SUPPOSITUM* plus radical encore que celui qu'ils ont parfois formulé, et dont ils eussent tiré toutes les conséquences. Il arrive qu'on fasse un peu trop large la part du feu dans les incendies, et ne serait-ce pas ce qui s'est produit généralement du côté thomiste en cette controverse christologique? Nous dirons pourquoi nous inclinons à le penser, après

¹ Le P. GALTIER a bien conscience de poser un nouveau problème : « Le problème n'ayant pas été posé, aucune solution n'en a été tentée [...] En essayant de le résoudre, nous avons eu l'impression de nous trouver sans guides » (GALTIER II, p. 266). — Mgr PARENTE l'a dit clairement : c'est un faux problème. — « Gli psicologisti moderni si mettono dalla parte di un Cristo-Uomo, analizzato umanamente nel suo essere, nella sua attività e nella sua coscienza, e poi dicono : come mai quest'Uomo, nella sua coscienza può sentirsi e dirsi Figlio di Dio? — Questo per noi è un falso problema, che poggia sopra un presupposto errato. Chi pone il problema a quel modo è costretto a risolvere la questione dell'umanità di Cristo per vie tortuose e malsicure, ricorrendo magari alla visione beatifica, alla rivelazione, perchè l'Uomo Gesù sappia di essere figlio di Dio, in quanto è con Lui ipostaticamente unito. È un laborioso artificio, che poi neppure scioglie il nodo. Per via di rivelazione o di visione beatifica quell'Uomo *saprebbe*, ma non *sentirebbe* di essere Figlio di Dio, e perciò il dualismo fisico e psicologico rimarrebbe intatto ! O si deve rinunciare a qualunque illustrazione del mistero, o si deve lasciarlo là dove lo pone la fede » (PARENTE I, p. 191).

² Qu'il soit entendu que nous entendons bien rester dans l'orbite de la libre discussion théologique. Quand nous opposons l'*assumptus homo* à la *natura assumpta* (et c'est, croyons-nous, la clef du débat), nous nous plaçons d'abord et avant tout au point de vue de la métaphysique dogmatique que nous professons à l'école de saint Thomas d'Aquin.

avoir largement bénéficié de tant de travaux érudits honorant les auteurs qui ont eu le mérite d'aborder le problème sous des angles complémentaires.

Le P. J.-H. Nicolas notait que la divergence qui caractérise les positions de Mgr. Parente et du P. Galtier pouvait être schématiquement présentée de la manière suivante :

Majeure commune aux deux auteurs : « le Christ a humainement conscience de soi ».

Le P. Galtier :

Mineure : « or, une conscience humaine ne peut atteindre qu'un moi humain ».

Conclusion : « donc il y a dans le Christ un moi humain ».

Mgr Parente :

Mineure : or « le Moi du Christ est divin ».

Conclusion : « donc (le Christ) a humainement conscience de son Moi divin ».

Le P. Nicolas porte, en bref, sur ce schéma les jugements suivants : chacune des deux mineures est incontestable. L'une et l'autre conclusion sont toutefois inacceptables. D'une part, il n'y a pas dans le Christ de moi humain (contre le P. Galtier); d'autre part, « il est impossible d'attribuer à un acte naturel un objet surnaturel » (selon le P. Ciappi contre Mgr Parente). « Il reste donc à se demander si la majeure commune aux deux antagonistes (le Christ a humainement conscience de soi) n'appellerait pas quelque distinction ».³

Pour la commodité du lecteur, nous résumerons sans plus attendre notre position. Le Christ a-t-Il humainement conscience de Soi? La solution de cette question appelle une distinction fondamentale.

Le Verbe de Dieu, comme incarné, a-t-Il conscience de Soi dans la nature humaine qu'Il a assumée? Oui, le Verbe de Dieu incarné a conscience de son incarnation, Il Se sait homme, Il Se sait et Se sent vivre, comprendre, aimer, sentir et souffrir en homme. Le Verbe de Dieu a conscience de Soi jusque *dans* Sa nature humaine, Il est, Lui, le seul sujet conscient de cette nature consciemment assumée, et cela dès le premier instant de son incarnation. Tel est l'objet de notre foi, et c'est un mystère proprement dit que nul ne peut comprendre.

³ NICOLAS I, p. 423, note 1. — Nous acceptons d'aborder le problème tel qu'il est ainsi posé par le P. NICOLAS : l'ambiguïté fondamentale ne serait-elle pas dans la majeure? — Nous dirons plus bas en quel sens nous admettons un moi humain dans le Christ, et en quel sens nous le rejetons.

Autre manière de poser la question : *cette nature humaine assumée a-t-elle conscience de soi, comme Verbe incarné* ? Non, il faut nier tout simplement le supposé de la question : cette *nature humaine* n'a nullement conscience *de soi*, parce qu'elle est une nature et non une *personne*, ni un *sujet*. Jésus n'a pas conscience de Soi par sa nature humaine, au titre de sa nature humaine, parce que cette nature n'est pas une personne. Ni en Jésus, ni en nous, à proprement parler, la nature n'a et ne peut avoir conscience *de soi*.

Telle est, selon nous, la distinction fondamentale à laquelle il convient de recourir pour répondre à la question de savoir si le Christ a conscience de Soi de manière humaine : comme Verbe, *oui*, comme nature assumée, *non*. Fût-elle assumée par le Verbe, une nature humaine n'a pas conscience *de soi*, car elle n'est pas un *sujet* ; elle est possédée par un *Sujet* qui a conscience de la posséder, ce qui est tout différent.⁴

En bref, cet homme Jésus est une personne divine et non une personne humaine. Il Se sait personne divine incarnée, disons « humanisée » en âme et en corps, mais Il n'a pas à Se savoir être une personne au titre de son incarnation. Du point de vue de la personne qui di JE, *Jésus n'est pas homme*, il est le Verbe de Dieu. Il n'y a qu'un JE dans le Christ, du point de vue ontologique comme du point de vue psychologique (contre toute forme directe ou indirecte de nestorianisme),

⁴ Le P. PEREGO présente notre problème de la manière suivante : « Si è visto che l' « Io » pronunciato da Gesù con labbro e voce umana s'identifica con la persona del Verbo. Se ora la coscienza creata di Cristo non percepisse la Persona del Verbo come è, si dovrebbe concludere che l'intelletto creato si comporta come uno strumento meccanico, che registra e riferisce ciò che non intende ; oppure che esso, pronunciando il giudizio : « Io sono il Figlio di Dio », conosca per fede, *per speculum et in aenigmate* (I Cor., XIII, 12) l'identità del predicato col soggetto » (PEREGO I, pp. 298-299).

Selon nous le supposé du faux problème git dans l'expression que nous avons soulignée : la conscience créée du Christ doit percevoir la Personne du Verbe, car cela revient à hypostasier cette conscience. Ce présupposé étant admis, l'auteur a raison de se mettre en présence du dilemme qu'il a formulé et dont il souligne à bon droit les difficultés : « La prima ipotesi è inammissibile, perché l'umanità assunta è un ente razionale ; la seconda ripugna, perchè contraria alla pienezza di scienza, che S. Giovanni (I, 14) afferma essere in Cristo » (*ibidem*).

On lit plus bas, et c'est logique selon les prémisses de l'auteur : « Dunque la persona del Cristo, come uomo, afferma di affermazione conscia il suo "io" cioè percepisce la persona del Verbo » (*ibidem*), et nous voilà revenu à l'ambiguïté justement signalée ci-dessus par le P. NICOLAS. (Le P. PEREGO résoud le problème par la lumière de la vision béatifique, *ibidem*, pp. 304-307.) Il faut toujours revenir au principe *operatio est personae secundum naturam et non naturae secundum personam*. Ce n'est pas la conscience créée du Christ qui perçoit la Personne du Verbe, c'est Celle-ci qui a conscience de posséder une nature humaine, une conscience humaine, tout comme, analogiquement, j'ai conscience de posséder la mienne.

et ce JE possède deux consciences, l'une divine, l'autre humaine (contre toute forme directe ou indirecte de monophysisme).⁵

Légitimer notre position dans les perspectives christologiques de saint Thomas d'Aquin, puis la confirmer indirectement par la critique des thèses opposées, telle est notre intention dans les pages qui vont suivre.

II

PERSPECTIVES CHRISTOLOGIQUES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Rappelons tout d'abord deux points fondamentaux de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, intimement liés, d'une part, l'affirmation catégorique de la thèse de la *natura assumpta*, impliquant la négation de celle de l'*assumptus homo*, et, d'autre part, la qualification non moins catégorique de la *natura assumpta* comme instrument du Verbe.

1. « *Natura assumpta* » et non pas « *assumptus homo* ».

Selon saint Thomas, il est tout simplement contradictoire qu'un homme ou un ange préexistant puisse être intégralement assumé par le Verbe en l'unité de sa personne :

⁵ Le Verbe de Dieu a conscience de Soi jusque dans sa nature humaine assumée, mais non pas *au titre* de cette nature, âme et corps. Nous reviendrons sur cette distinction qui peut paraître subtile.

Mgr PARENTE écrit très justement : « Anzitutto bisogna guardarsi da una falsa posizione del problema. Tale sarebbe quella di chi si mettesse davanti l'umanità di Cristo e la considerasse come un soggetto, un individuo umano, in tutto uguale agli altri uomini, col suo essere, con la sua libertà, con la sua perfetta autonomia, con la sua coscienza, pretendendo di ritrovare in Cristo Uomo come la stessa natura specifica, così anche la stessa psicologia che in noi, quasi che l'unione ipostatica non vi incidesse affatto. Per questa via si raggiungerebbe il Nestorianismo. Male porrebbe anche il problema chi vi mettesse tutto dalla parte della Divinità per attribuirle una funzione trasformatrice delle facoltà operative, della struttura ontologica e psicologica della natura umana di Cristo. Per questa via si arriverebbe al Monofisismo. Occorre dunque procedere con la massima cautela ! La vera posizione del problema è questa : Cristo è il Verbo Incarnato, un Uomo-Dio, un essere teandrico, perfetto Dio e perfetto Uomo, perchè in due nature, ma la natura umana in Lui manca della sua personalità, supplendo in essa il Verbo la funzione di Persona » (PARENTE II, p. 373).

M. Jean MOURoux écrit fort bien aussi à propos de la conscience humaine du Crist : « Le danger est de l'hypostasier, comme si elle était une réalité signifiante par elle-même et se suffisait à elle-même, alors qu'elle est la conscience du Fils de Dieu ; il n'y a pas dans le Christ, deux *sujets* pensants : un homme

« Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est. Si enim praeintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta, vel quod remaneret post unionem, et sic essent duae personae, una assumens, et alia assumpta ; quod est erroneum (...) » (III, q. 4, a. 4, c.).⁶

Aucun homme préexistant, assumé, ne pourra jamais dire : JE suis devenu le Verbe incarné, car son JE aurait été annihilé, et, devenue nature du Verbe incarné, sa nature n'en saurait rien, car « elle » n'est ni une personne, ni un sujet. Ce qui aurait constitué auparavant avec elle une personne et un sujet aurait été anéanti. Une nature humaine concrète, existante, dénote toujours un sujet, une personne dont elle est la nature et c'est pourquoi il ne peut être question d'un *homo assumptus*, au sens fort du terme, mais seulement d'une *natura assumpta*, pour éviter deux personnes ou deux sujets en Jésus-Christ. Telle est la préoccupation constante de saint Thomas :

« Hoc nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito ; at ideo sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus » (III, q. 4, a. 3, ad 2m).

Il est essentiel de retenir que si Dieu s'est fait homme, l'homme, lui, ne s'est pas fait Dieu. Il n'y a pas réciprocité entre les deux affirmations.⁷

qui pense (à sa façon) ce que Dieu pense (à la sienne) [...] C'est le Verbe qui s'est fait chair, c'est la Pensée éternelle qui s'exprime à travers une conscience humaine, et donc c'est le Verbe qui se pense à travers sa conscience d'homme, et non l'inverse » (MOUROUX, p. 322).

⁶ Voir pour l'ange, dans le même sens, III, q. 4, a. 1, ad 3m. — Nous suivons personnellement la ligne de pensée métaphysique de CAJETAN non sans toutefois quelque modification d'analyse et de présentation. Le *mode* doit être intégré dans la synthèse de l'acte et de la puissance ; il ne peut pas demeurer un mode qui ne soit ni acte ni puissance. Voir notre communication *L'autonomie ontologique*, in *Actes du XI^{ème} Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 1953, vol. III, *Métaphysique et ontologie*, p. 157-162. Nous ne souscrivons donc pas aux conclusions du P. GALTIER écrivant : « Sans se lasser (saint Thomas) répéta que pour être dépourvue de sa personnalité connaturelle, il suffisait à la nature humaine d'être engagée dans le tout qu'est le Christ et de se trouver ainsi réduite à la condition de partie. Jamais il ne mit en avant l'absence de son existence connaturelle ou d'une réalité quelconque se devant ajouter à elle pour en faire un homme » (GALTIER II, p. 174). Mgr PARENTE l'écrit avec raison : « Tale teoria si ricollega evidentemente a Scoto e a Tifanio. Strano che il GALTIER protesti » (*Gregorianum*, 1951, p. 533) « contro questa parentela ! » (PARENTE II, p. 329, note 508).

⁷ « Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione suppositi sui : suppositum autem illud humanae naturae de quo

Qui ne l'admettrait pas tomberait logiquement dans le nestorianisme :

« Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis ita quod esse Deum praedicaretur de homine, et e converso, per quamdam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt, tunc pari ratione posset dici quod homo factus est Deus, id est coniunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, id est coniunctus homini » (III, q. 16, a. 4, c.).

La nature humaine n'assume pas la nature divine, *mais elle est unie* à la Personnalité du Verbe de sorte que le Verbe subsiste en la nature humaine.⁸

Il est donc nécessaire de dire au sujet du Christ-Jésus : la personne divine du Verbe est consciente de Soi dans une nature humaine, mais il n'est pas possible de dire : un *sujet humain* est là conscient de soi fût-ce dans sa nature humaine (a fortiori pas dans une nature divine).⁹

Aussi bien le JE du Christ exprime-t-Il sans conteste possible la Personne du Verbe. Les pronoms démonstratifs désignent la personne, et cette personne, Jésus, est le Fils de Dieu :

verificatur esse Deum est idem quod hypostasis seu persona Fili Dei quae semper fuit Deus ; unde non potest dici quod iste homo inceptit esse Deus vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus » (III, q. 16, a. 7, c.).

⁸ « Non dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso, quia humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat » (III, q. 2, a. 8, c.). — Comme le dit très bien Mgr PARENTE : « Il Verbo assolve nella natura assumta la funzione dinamica propria della persona in qualsiasi natura intellettuale. Egli è veramente *principium quod* di tutta l'attività umana che si svolge in Cristo secondo le leggi della natura umana [...] » (PARENTE I, p. 179).

Se reporter encore à PARENTE II, p. 331, note 509 ; p. 337, note 518 et pp. 339-341, texte et notes 519, 520. — Gardons-nous « de la chimère, qui met tant de trouble en cette question, d'une action directe du Verbe, en tant que distinct du Père et du Saint-Esprit, sur l'humanité du Christ, car toute efficence divine a son principe dans la Trinité indivisiblement » (NICOLAS II, p. 181). De même que la Trinité toute entière est l'unique principe efficient de l'être du Verbe incarné, de même l'est-elle aussi de son *agir*, oui, mais de même que *Seul* le Verbe s'est incarné, de même *Seul* Il a souffert pour notre rédemption en son âme et en son corps. Nous nous proposons de montrer, *Deo volente*, en d'ultérieures publications, que, dûment assouplie, la thèse des Carmes de Salamanque sur le mode substantiel de l'union hypostatique est indispensable pour éclairer, quant à nous, cet aspect particulièrement délicat du mystère de l'Incarnation. Voir notre article *Recherche de la Personne*, in *Etudes Carmélitaines*, 1936, pp. 147-152, et la communication déjà citée, *L'autonomie ontologique*.

⁹ Parler d'une *nature humaine consciente de soi* reviendrait au même car une telle nature serait bel et bien un sujet humain, une personne humaine : *nature concreta est in aliquo supposito*.

« Pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim vel suppositum [...] Persona illius hominis loquentis (Christi) est ipsa persona Filii Dei » (IV C. G., cap. 34). — « Cum dicitur *Hic homo* demonstrato Christo, importatur suppositum aeternum » (Comp. Th., cap. 211, n. 414).

Quand Jésus dit JE, c'est le Fils de Dieu qui le dit :

« Tunc ait illis Iesus : « Tristis est anima mea usque ad mortem », etc. Non dicit : Ego sum tristis, quia *ego est ostensivum personae*, sed non tristabatur in quantum Verbum, sed secundum animam » (in Mat., XXVI, 38, n. 2224).¹⁰

« Non conveniret homini illi voces Divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset. Praesumptuosissime ergo dixisset (Io., X, 30) : *Ego et Pater unum sumus*, et (VIII, 58) : *Antequam Abraham fieret, ego sum. Ego enim personam loquentis demonstrat : homo autem erat qui loquebatur. Est igitur persona eadem Dei et hominis* » (Comp. Th., cap. 203).

Il ne faut pas oublier que le Christ-Jésus est une seule personne, un seul sujet, — le Verbe de Dieu, — subsistant en deux natures. C'est la vérité qui fonde la communication des idiomes.¹¹

* * *

Résumons-nous. Ce qui existe ce n'est ni la personnalité, ni la nature séparément, mais la *personne* qui comprend et la nature et la personnalité. Si l'on veut parler d'une nature concrète consciente d'elle-même, il faut n'être pas dupe de cette expression qui signifie formellement une « *personne* consciente d'elle-même », c'est-à-dire plus explicitement une « *personnalité* consciente d'elle-même en sa propre *nature* ». Le sujet de la conscience est, en effet, formellement la personne, la nature étant le principe d'où procèdent facultés et organes, actes et opérations. Ces précisions sont absolument fondamentales.

Et voici l'application qui s'impose quant à l'incarnation. Du fait que

¹⁰ Saint THOMAS semble bien là ignorer un sémitisme, mais son exégèse théologique demeure parfaite.

¹¹ « De prima substantia quae est *hypostasis* omnia alia praedicantur » (IV C. G., cap. 38). — Ratione suppositi « indifferenter sunt praedicanda de Christo humana et divina » secundum aliam et aliam naturam (Comp. Th., cap. 211, n. 416). — « Quantum ad id *de quo* utraque (divina et humana) praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur *unitas*. Quantum autem ad id *secundum quod* praedicantur, distinctio est facienda » (IV C. G., cap. 39).

la nature humaine est « personnifiée » par le Verbe de Dieu, l'expression « nature du Christ consciente d'elle-même » doit être traduite : « Jésus-Christ, conscient de Lui-même », c'est-à-dire « le Verbe de Dieu conscient de Lui-même (aussi) en son humanité ». Le Fils de Dieu est en effet conscient de Lui-même *et* de toute éternité en sa nature divine, *et* dès le premier instant de son incarnation en la nature humaine alors assumée. Il y a IDENTITÉ stricte entre le Verbe de Dieu et le Fils de la B. V. Marie quant à la *personne*, quant au *sujet* qui subsiste en deux natures.

Si l'on refusait ces conclusions, l'on tomberait logiquement dans le nestorianisme ou le monophysisme, car si la nature humaine assumée pouvait dire : « JE suis le Fils de Dieu », deux hypothèses seraient possibles.

Ou bien on soulignerait le JE et la nature assumée pourrait dire : JE suis tellement unie au Verbe de Dieu, que c'est comme si j'étais le Verbe de Dieu qui agit *en moi à sa guise*. Ce serait logiquement le nestorianisme. L'Incarnation ne serait pas sauvegardée :

« Inhabitatio Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnari [...] Nec hoc ad incarnationis rationem sufficit si Verbum Dei, aut Deus, pleniori gratia habitavit in illo homine : quia magis et minus speciem non diversificant unionis » (IV C. G., cap. 34).

Ou bien, seconde hypothèse, on estomperait le JE de la nature humaine et l'on tendrait à affirmer une certaine identité de cette *nature* à la *nature* divine, sous le signe de la confusion. Ce serait dans la ligne du monophysisme.

Il ne faut ni séparer, ni confondre, il faut distinguer pour unir. La nature humaine assumée n'est ni une personne créée (contre le nestorianisme), ni une nature divinisée comme nature (contre le monophysisme), mais une nature créée qui ne subsiste que dans et par le Verbe de Dieu. L'Homme-Dieu n'a qu'un seul sujet, le sujet divin. En cette nature humaine le Verbe et Lui Seul peut dire JE.

2. La nature humaine, instrument du Verbe.

Le concept de cause instrumentale est un concept-clef pour l'examen de notre problème. Il faut méditer l'art. 1 de la q. 19 (III *Pars*) où saint Thomas se demande s'il y a ou non dans le Christ une seule opération.

La cause instrumentale est essentiellement celle qui *meut* dans la mesure où elle est *mue* (*movens motum*). Il convient donc de distinguer une double opération de l'instrument, celle dont il est capable par lui-même et celle dont il n'est capable que sous l'influx de la cause principale. Une scie de soi est coupante, mais ne taille les éléments d'un meuble que dans la main de l'artisan.¹²

S'agit-il de l'opération de l'instrument comme instrument, elle n'est *pas autre* que celle de la cause principale. Quand l'artisan et la scie taillent les éléments d'un meuble, une seule et même opération de découpage est donnée, celle de la scie dans la main de l'artisan guidant la scie :

« Quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis, et superioris ; quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris » (III, q. 19, a. 2, c.).¹³

Or, non sans audace, saint Thomas entend appliquer de manière stricte, bien qu'analogique, le concept de cause instrumentale au cas de l'Incarnation, l'humanité du Christ étant déclarée *l'instrument du Verbe*.¹⁴

En conséquence, lorsque cette personne, le Verbe incarné, agit par son humanité comme par son instrument consubstantiel, il n'y a qu'une opération, du point de vue de la personne qui agit (le Verbe) bien que du point de vue des natures en jeu (nature divine, nature humaine, et en celle-ci grande complexité) il y ait bien des opérations spécifiquement distinctes.¹⁵

¹² « Actio eius quod movetur ab altero est duplex : una quidem quam habet secundum propriam formam, alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio, sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio, secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum » (III, q. 19, a. 1).

¹³ « Illa operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio non est alia praeter operationem moventis ipsam : sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis, sed securis participat instrumentaliter operationem artificis ; et ideo ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia operatio moventis, et alia operatio propria moti : licet motum participet operationem moventis et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communiione alterius » (*ibidem*, art. 1, c.).

¹⁴ « Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem per quam operatur : et similiter divina ; unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina et e converso ; et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae, sicut operatione sui instrumenti : et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis » (*ibidem*, a. 1, c.).

¹⁵ « Concurrunt ambae operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communiione alterius » (*ibidem*, ad 5m).

C'est le Verbe de Dieu Lui-même qui pense et parle en Jésus-Christ. Cet homme est Dieu, Il est le Verbe de Dieu qui vit, connaît, aime et souffre en homme, grâce à l'instrument conjoint psychologique, physiologique et physique de son humanité. Saint Thomas insiste sur cette doctrine et se plaît à l'illustrer de différentes manières.

L'humanité de N.-S. est comme une sorte d'organe de la divinité :

« Omnium enim eorum quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est cetera instrumentaliter deserviunt, sicut ceterae partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organon divinitatis censetur » (*Comp. Th.*, cap. 212, n. 420).

Cette doctrine est éclairée par l'analogie de l'accident qui n'a pas de subsistance propre :

Sicut " accidens trahitur ad personalitatem subiecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum ", ita humana natura trahitur ad personalitatem Verbi et " persona Filii Dei est persona humanae naturae in Christo ". Attamen humana natura Christi non est accidens sed substantia, et quidem Verbo Dei substantialiter unita (*ibidem*, cap. 211, n. 413).

Est également éclairante l'analogie du corps, instrument de l'âme :

« [Antiqui doctores] humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae » (IV C. G., cap. 41).

On peut même penser à une âme qui, créée sans corps, en assumerait un et deviendrait ainsi esprit charnel, — comparaison particulièrement suggestive :

« Verbum Dei [dicitur] *exinanitum*, id est *parvum factum*, non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitatis ; sicut si anima praeexisteret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae » (IV C. G., cap. 34).

Le *De unione Verbi Incarnati* insiste sur cette analogie jusqu'à écrire avec force et précision quant aux organes des sens :

« Sicut anima videt virtute oculi [...], hoc modo suppositum aeternum agebat virtute humanae naturae » (*De unione Verbi*

Incarnati, a. 5, ad 5m). « Sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum aeternum mediante natura humana » (*ibidem*, ad 13m).

De telles affirmations sont précieuses. De même que ce n'est pas mon oeil qui voit, mais moi par mon oeil, de même qu'il n'y a pas deux visions, celle de mon oeil et la mienne, mais une seule, la mienne grâce à l'organe de l'oeil, de même il n'y a pas deux opérations, celles de l'humanité du Verbe et celle du Verbe, mais une seule, celle du Verbe dans et par son humanité : c'est une seule et même opération en raison du sujet qui domine son instrument.

Et pourtant, dit saint Thomas, de telles analogies nous laissent encore bien loin de l'ineffable union du Verbe à la nature humaine assumée par Lui dans l'unité de sa personne (c'est nous qui soulignons) :

« Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam [...] Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo in his sit requirenda : intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento [...] » (IV C. G., cap. 48).¹⁶

On saisit dès lors avec quelle force il convient de respecter le mystère de l'union hypostatique tel que nous pouvons l'exprimer en recourant à la notion de cause instrumentale. Bien loin d'atténuer l'unité de l'opération instrumentale dans le Verbe incarné, saint Thomas nous a dit qu'elle dépasse en Lui tout ce que nous pouvons constater d'analogie dans la création. Le Verbe est plus *un* avec son humanité que mon âme avec mon corps. Voilà qui donne à penser.

La multiplicité des opérations humaines du Christ étant bien évidemment maintenue, ainsi que la dualité des natures, humaine et divine, contre toute espèce de monophysisme, saint Thomas n'en défend que

¹⁶ « Ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute eius processit. Videmus enim quod quanto aliquod agens est maioris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem (divinitatem) est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam » (*Comp. Th.*, cap. 211, n. 412).

plus vigoureusement l'unité du sujet dans le Christ-Jésus contre toute forme de nestorianisme.¹⁷

Voilà pourquoi il faut dire : « Unus de Trinitate passus est » (voir D. 201, 215, 224). — « Omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit, potest Verbo Dei attribui » (IV C. G., cap. 34). En bref, l'opération de l'humanité assumée est l'opération du Verbe Lui-même ayant assumé cette humanité.¹⁸

En de telles perspectives dogmatiques (c'est-à-dire aucun *homo assumptus* mais une *natura assumpta* instrument du Verbe qui est, Lui, le seul sujet d'opération), la conclusion déjà donnée du point de vue psychologique est évidemment confirmée : le Verbe, et Lui Seul, peut dire et dit JE en cette nature assumée par Lui. Jésus, c'est le Fils de Dieu qui me parle en homme.

J'ai intellectuellement et sensiblement conscience d'avoir une main avec laquelle j'écris et en laquelle il m'arrive parfois de souffrir. Or, cette main n'a aucune conscience, elle, de m'appartenir ni de souffrir, comme distincte de moi. Je n'engage aucun dialogue sérieux avec ma main. Cela vaut aussi de mon âme. Je n'ai pas directement conscience d'avoir une âme distincte de mon corps, mais, une fois posée la distinction métaphysique de l'âme et du corps, et celle aussi de l'âme et de la personnalité, spirituelles l'une et l'autre, je dois dire que cette expression-ci du sens commun *J'ai une âme et un corps* exprime fort bien les réalités métaphysiques : *J'ai* (Je = la *personnalité*) une *âme* et un *corps* (âme + corps = nature).¹⁹ Si c'est en raison de mon corps que je souffre de manière sensible et en raison de mon âme intellectuelle que je peux souffrir ainsi de manière réfléchie en me posant le problème du

¹⁷ « Operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam ; unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali » (III, q. 19, a. 1, ad 4m). — « Multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine » (*ibidem*, a. 2, conclusio).

¹⁸ C'est au titre de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans son rapport au Verbe que l'on parlera d'opération théandrique : « Dionysius ponit in Christo operationem *theandrikên*, idest divinam virilem, vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum, seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana, et humana eius operatio participat virtutem divinae operationis » (III, q. 19, a. 1, ad 1 m).

« Operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis non est alia ab operatione divinitatis ; non est enim alia salvatio, qua salvat humanitas Christi et divinitas eius : habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quaedam, quamdam propriam operationem praeter divinam, ut dictum est » (*ibid.*, ad 2m).

¹⁹ Nous demeurons dans les perspectives de la position thomiste et cajétaniste. Le Christ-Jésus a une âme comme la nôtre mais n'a pas de personnalité humaine ontologique, laquelle est de l'ordre de la subsistance relative à une existence créée, connaturelle.

mal, ce n'est à proprement parler ni mon âme qui pense, ni mon corps qui souffre, mais *je* pense et souffre en mon *âme-corps*. Ni les organes des sens, ni les facultés intellectuelles et sensibles, ni l'âme, ni le corps ne sont autant de sujets qui peuvent dire JE. Un seul sujet dit ce JE autrement que par métaphore : mon JE est unique, JE suis UN.

Or, dans le cas du Christ-Jésus, le JE, c'est le Verbe. Son âme et son corps sont comme les nôtres, ils sont l'âme et le corps d'un JE qui n'est ni cette âme, ni ce corps, seulement — et la différence est infinie — le JE auquel appartient l'âme et le corps du Christ n'est pas un JE créé, c'est le JE du Verbe divin.²⁰

L'humanité du Christ implique une conscience, mais ELLE *n'a pas conscience*, car ELLE n'est pas un sujet personnel. Seul le Verbe de Dieu *a*, en cette nature, conscience de vivre et de souffrir en homme-Dieu.

3. *Un seul sujet pour deux consciences.*

La Trinité est une nature en trois personnes, tandis que le Christ-Jésus est une personne en deux natures.²¹

Du point de vue de la nature il n'y aura unité d'opération que dans la Trinité :

« Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duae propter duas naturas, sicut e converso in Sancta

²⁰ De même qu'en rigueur de termes ni ma main ni mon âme n'ont conscience d'elles-mêmes, mais que j'ai, moi, conscience de moi, en ma main et en mon âme, — de même la nature humaine assumée par le Verbe n'a nullement conscience d'elle-même, mais le Verbe, Lui, a conscience de l'avoir assumée et d'y vivre en homme, capable comme moi-même de raisonner, d'aimer d'un cœur de chair, de souffrir et de mourir.

Mgr PARENTE s'en est exprimé avec force et clarté : « Quando mi ferisco una mano, il dolore è nella mano, ma dico che sono io che soffro, perchè la mano è mia, appartiene a me. Analogamente il dolore di Gesù è nella sua umanità crocifissa, ma questa umanità sussiste nel Verbo, è strumento congiunto del Verbo, che la muove e la dirige come cosa profondamente sua, e però è il Verbo che soffre nella sua umanità. Qui è la sublimità e la bellezza del mistero dell'unione ipostatica e qui è anche la radice del valore veramente infinito della nostra redenzione » (PARENTE I, pp. 190-191).

« Dicimus personam esse subiectum ad quod ultimatim pertinent actus conscientiae, nam nec facultas qua illi actus proxime eliciuntur est persona, nec natura ex qua illi actus remote procedunt est propter hoc persona, sed tantum si sit ultimum subiectum ad quod actus pertinent. Unde fit quod natura humana Christi, quamvis in ea sit conscientia actuum qui ab ea procedunt, non est persona » (BOYER, p. 279).

²¹ « Sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio Incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis » (IV C. G., cap. 39).

Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam » (*Comp. Th.*, cap. 212, n. 419).

Mais le Christ-Jésus n'est bien pourtant Lui-même qu'un seul sujet agissant :

« Christus est unus simpliciter propter suppositum ; sunt tamen in eo duae naturae ; et ideo Christus est unum agens, sed sunt in eo duae actiones » (*De unione Verbi Incarnati*, a. 5, ad 14 m).

En conséquence l'unité du culte à rendre respectivement à la Trinité et au Christ-Jésus ne s'entend pas au même titre : unité de culte au titre d'une unique nature, pour les Trois Personnes de la Trinité, — unité de culte au titre d'une unique Personne, pour le Christ qui subsiste en deux natures :

« In Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris : in mysterio autem Incarnationis est e converso : et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo unus honor Christi » (III, q. 25, a. 1, ad 1m). — Pro Christo non sunt « duae adorationes », licet « sint duae adorationis causae » (*ibidem*, ad 2m).

En ces perspectives quiconque admet que *la conscience* est une fonction de la nature comme telle et que *le conscient de soi* n'est autre que le sujet ou la personne (c'est à dire la personnalité dans une nature), — quiconque admet cela devra dire avec le P. Kleutgen qu'il y a Trois conscients pour une conscience en la Trinité, mais un conscient pour deux consciences en Jésus-Christ.

Le Verbe de Dieu est donc analogiquement *sujet* conscient dans la Trinité. Mgr Parente le dit excellemment :

« In Dio c'è una sola coscienza[...] comune alle Tre Persone, ma questa coscienza diventa in modo ineffabile *propria* di ciascuna in senso relativo ». — « Si pensi all'intellezione divina che è assolutamente unica e in tanto appartiene a ciascuna Persona in maniera distinta (al Padre come dicente, al Verbo come detto, allo Spirito Santo come spirato) » (PARENTE, I, p. 187).²²

²² Le P. PEREGO résume ainsi sur ce point la position du P. LONERGAN : « Le Persone divine non solo sono conscie in un senso generale, in quanto sono Dio ; ma anche in un senso speciale, in quanto sono persone realmente distinte fra loro, come proprietà nozionali particolari (PEREGO II, p. 145). — De fait le P. LONERGAN le dit aussi très clairement : « Sequitur personas divinas esse conscias non solum secundum quod sunt Deus sed etiam secundum quod sunt

Mais le Christ a deux consciences. Ici, à un mot près, nous faisons pleinement nôtres les affirmations suivantes du P. Lonergan où nous trouvons sainement résolu le vrai problème de la conscience humaine du Christ : la Personne du Verbe, unique sujet psychologique du Verbe incarné, est consciente de ses deux consciences :

« Persona Verbi qua Deus sui conscia est tum secundum suam personam distinctam tum secundum suam naturam ita ut tota conscia sit secundum totam suam realitatem. Cui personae totaliter sui consciae, cum adveniat alia conscientia *sui* humana, sane non inconscie advenit. Non enim in inconscio additur conscientia ei qui totaliter conscius est. Quod si conscie conscientia humana personae divinae et consciae additur, sequitur ipsam personam divinam esse consciam duarum suarum conscientiarum [...] Sicut unum admittitur subiectum ontologicum etiam unum subiectum psychologicum admitti oportet » (LONERGAN, I, n. 98, p. 126. — Nous avons souligné le *sui* que nous omettrions.)

En conséquence nous dirons aussi avec le même auteur que le Verbe incarné est ontologiquement et psychologiquement *un* du point de vue de sa personne et *deux* du point de vue de ses natures :

« Non est dicendum Christum esse unum ontologicum et duo psychologicum, sed est dicendum quod uno modo Christus est unum et ontologicum et psychologicum et alio modo Christus est duo et ontologicum et psychologicum. Unum enim est Christus (1) ontologicum quia una eademque est persona et (2) psychologicum quia una eademque persona sibi innotescit tum per conscientiam divinam tum per conscientiam humanam.²³ Duo autem est Christus (1) ontologicum quia tum in natura divina tum in natura humana subsistit et (2) psychologicum quia per divinam conscientiam sibi innotescit qua subsistens in divina natura et per con-

personae distinctae. Si enim Pater conscie dicit Verbum, cum solus Pater dicat, solus Pater conscie dicit Verbum. Si Pater et Filius conscie spirant Amorem, cum soli Pater et Filius spirent, soli Pater et Filius conscie spirant. Pariter si Verbum conscie dicitur, cum solum dicatur, solum conscie dicitur ; et si Spiritus conscie spiratur, cum solus spiretur, solus conscie spiratur » (LONERGAN I, n. 85, p. 103).

Et l'auteur poursuit très heureusement encore : « Unum enim idemque Christus ita Deus et homo est ut natura divina et natura humana neque mutantur neque confundantur sed in persona et secundum personam uniantur. Qua de causa, cum de conscientia Christi agatur, maxime refert utrum ipsa Christi persona qua persona sit conscia. Si enim ipsa persona qua persona est inconscia, unio hypostatica est et in inconscio et secundum inconscium. Si autem ipsa persona qua persona est conscia, unio hypostatica est et in conscio et secundum conscium » (*ibidem*, n. 86, pp. 104-105).

²³ Nous dirions là cependant *in conscientia humana*, ainsi que nous l'expliquerons ci-dessous, dans notre critique du P. LONERGAN.

scientiam humanam sibi innotescit qua subsistens in humana natura » (*ibidem*, n. 88, p. 114).

Il y a bien en Jésus-Christ un seul sujet conscient pour deux consciences :

« Conscientia maxime personam respicit, cum et persona sit quae est conscia et principaliter persona sit cuius persona conscia est. Et ideo, sicut duas distinguimus conscientias propter duas naturas et duas operationes, ita etiam unum subiectum et ontologicum et psychologicum agnoscimus propter indivisionem personae » (*ibidem*, n. 98, p. 126).²⁴

* * *

Le changement apporté dans la rédaction d'un anathème au cours des discussions du I Concile du Vatican mérite de retenir toute notre attention.

Voici le premier texte proposé aux Pères du Concile :

« Ne cum manifesta sacratissimorum dogmatum subversione, tot semper dicantur esse personae, quot sint intellectuales sive ut loquuntur *sui consciae naturae* » (*Mansi*, 57 (17), col. 172, B).

Puis le canon est ainsi proposé : « Si quis dixerit, tot necessario esse personas quot sunt intellectus et voluntates ; aut reiecta duplici in Christo persona, negandam esse humanae naturae perfectionem, *conscientiam sui* et libertatem, A.-S. » (*ibidem*, col. 176).

Voici maintenant le second texte :

« Ne cum manifesta sacratissimorum dogmatum subversione tot semper dicantur esse personae, quot sint naturae perfectae, intellectus et voluntate praeditae » (*ibidem*, col. 290).

²⁴ Mgr PARENTE écrit clairement dans le même sens : « Come tale il Verbo pronunzia l'io di fronte al Padre ed allo Spirito Santo nelle operazioni personali *ad intra*, e ripete l'io di fronte alle stesse Persone e di fronte all'umanità quando agisce nella natura assunta, come suo proprio strumento per l'opera della redenzione [...] Il centro focale dell'unità di Cristo, ontologicamente e psicologicamente, resta così il Verbo, che unisce le due nature in un solo essere personale, che domina e regge le due attività, umana e divina, come soggetto agente e supera le dualità della coscienza nell'unità dell'io » (PARENTE I, p. 190). — « Con la coscienza divina dunque il Verbo si scruta e si sente nella sua attività divina (posseduta in modo relativamente proprio), nei suoi rapporti col Padre e con lo Spirito Santo (filiazione, spiriazione, missione), ma particolarmente nei suoi rapporti con la natura umana assunta ipostaticamente. Questa coscienza divina, in quanto posseduta dal Verbo, si esprime in un *io*, che si riferisce al Verbo stesso come distinto dal Padre e dallo Spirito Santo e come termine esclusivo dell'unione ipostatica » (PARENTE II, p. 374).

Puis le canon est ainsi proposé : « Si quis dixerit tot necessario esse personas quot sint intellectus et voluntates ; aut negata in Christo duplici persona, negari in eo humanae naturae perfectionem et libertatem, A.-S. » (*ibidem*, col. 294).

On aura remarqué que l'expression *sui conscia* est finalement omise. Le P. Kleutgen explique ainsi la raison d'être de cette modification :

« Nequaquam alius sit Filius Dei et alius homo Jesus. Quartus canon eos ferit, qui notiones naturae et hypostasis, ut supra diximus, ignorantes, tot necessario esse contendunt personas, quot sint naturae intellectuales perfectae ; atque non verentur orthodoxos monophysitismi et monotheletismi insimulare. Quoniam ipsi statuunt, omnem naturam intellectualem inde a sua origine esse potentia, fieri autem actu personam, cum primum sui conscia esse et libero-arbitrio uti incipiat : hinc inferunt negari in Christo personam humanam idem esse atque negare eius humanam conscientiam et liberam operationem. At e catholica doctrina sicut in Deo unam intellectionem et unam volitionem, tres autem intelligentes et tres volentes, ita e contrario in Christo *duas conscientias* divinam alteram et alteram humanam, atque duas item operationes, sed *unum sui consciium* et unum operantem profiteamur oportet... » (*ibidem*, col. 303).²⁵

* * *

En quel sens peut-on parler de la personnalité humaine du Verbe incarné ?²⁶

Nous apporterions volontiers les distinctions suivantes pour répondre à cette question.

A. *Ontologiquement.*

Du point de vue ontologique, la réponse doit être négative.

B. *Historiquement et juridiquement.*

Des points de vue historique et juridique, il faut répondre sans aucun doute par l'affirmative. La nature humaine du Christ n'est pas une abstraction métaphysique, et le fait qu'elle soit « personnifiée » par le

²⁵ Le P. Galtier écrit pourtant à propos du Concile du Vatican : « Tous peut-on dire, sont unanimes à reconnaître, dans la nature humaine du Christ, une réelle conscience d'elle-même » (GALTIER III, p. 528).

²⁶ Voir l'article du T. R. P. BROWNE, O.P., *Deviazioni sul terreno della psicologia umana di Cristo*, in *Osservatore Romano*, 19 juillet 1951.

Verbe de Dieu, et non par un JE humain, lui donne une personnalité historiquement et juridiquement infiniment plus respectable et plus forte que la nôtre. Nul doute que la personnalité historique du Christ Jésus est la plus noble de l'histoire.

C. *Psychologiquement.*

Distinguons là le « for externe » et le « for interne ».

a) Au for externe, même réponse que des points de vue historique et juridique. La personnalité du Christ est humainement la plus remarquable.

b) Au for interne, comme du dedans, si l'on peut ainsi s'exprimer, peut-on parler d'une personnalité humaine du Christ? Ici, pensons-nous, il importe de distinguer entre le JE et le MOI, et c'est la raison pour laquelle nous n'avons jamais pris l'un pour l'autre ces deux pronoms personnels au cours de notre exposé. Il n'y a qu'un JE, en Jésus, le JE divin, mais il y a deux MOI, en Lui, le MOI divin et le MOI humain, car le JE exprime la personnalité métaphysique, le sujet profond de l'unité et de la responsabilité, tandis que le MOI exprime le contenu des états psychiques, en fonction de la nature.²⁷ Or, il y a deux natures en Jésus-Christ. En ce sens, il y aura donc, en Lui, deux MOI. Comme homme, le Verbe incarné eut bien aussi au-dedans de Soi, une conscience humaine, un *moi* humain tout comme le nôtre, en ce qui du moins ne portait pas atteinte à sa dignité de Verbe incarné. En bref, selon nous, l'intelligence *humaine* du Christ a-t-elle exercé comme telle une fonction de conscience? A cette question nous répondons : une fonction de conscience à l'égard du *divin* et de l'*union hypostatique*, non, — à l'égard de l'*humain* : au niveau de la *nature* (MOI), oui, au niveau de la *personne* (JE), *nego suppositum*, car cet homme EST le Verbe de Dieu.²⁸

²⁷ On pourrait dire dans cette perspective que chacun de nous compte comme deux MOI pour un JE, le MOI spirituel et le MOI charnel. Il va de soi que nous ne parlons que par analogie du contenu des états psychiques de la nature divine commune aux Trois Personnes. Traduisons : sagesse d'amour infinie en son être et en sa providence.

²⁸ Nous ne disons pas : cet homme, Jésus, n'a pas conscience de l'union hypostatique. Si, bien sûr, Il en a conscience comme étant *par identité* le Verbe de Dieu, sujet divin conscient, ayant consciemment assumé une conscience humaine.

Nous sommes donc bien en accord avec Mgr PARENTE lorsqu'il exclut tout JE humain dans le Christ-Jésus : « Pertanto a rigore di termini non si può parlare di un Io umano di Cristo neppure psicologicamente, perchè l'Io psicologico, inteso nella sua funzione unificatrice e nella sua stabilità, non può essere altro che la trascrizione dell'Io ontologico. Se non altro, l'uso nuovo dell'espressione "Io umano di Cristo" si presta a grossi equivoci e però è da eliminarsi

4. *Réflexions sur quelques textes de saint Thomas.*²⁹

D'autres textes de saint Thomas peuvent également provoquer directement ou indirectement d'utiles réflexions dans le sens de l'unité et de la divinité du JÈ du Verbe incarné, en ses deux consciences.

Le Seigneur, non l'homme du Seigneur (non homo dominicus).

Dans l'article où il répond par la négative à la question de savoir si l'on peut appeler le Verbe incarné l'homme du Seigneur, saint Thomas nous rappelle que l'unique sujet (*suppositum*) des deux natures est la Personne du Fils de Dieu, puis il enchaîne :

« De Persona autem Filii Dei praedicatur *Deus* et *Dominus* essentialiter : et ideo non debet praedicari denominative, quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum *Dominicus* dicatur denominative a Domino, non potest vere et proprie dici, quod homo ille sit Dominicus, sed magis quod sit Dominus » (III, q. 16, a. 3, c.).

dalla Teologia » (PARENTE II, p. 345). — Mais nous ne suivions pas Mgr PARENTE lorsqu'il niait aussi précédemment en Jésus-Christ le *moi* humain : « Ne giova distinguere l'*Io* e il *Me*, per attribuire alla natura assunta almeno la funzione del *Me*. Il *Me* è lo stesso soggetto come termine di autocoscienza e in fondo si riduce all'aspetto oggettivo dell'*Io*. Ad evitare ogni equivoco è opportuno eliminare queste formole e restringere la denominazione dell'*Io* e del *Me* all'unica persona di Cristo, che è quella del Verbo » (PARENTE I, pp. 189-190). — Sauf erreur de notre part, cette exclusion du *moi* n'est pas réaffirmée dans la seconde édition de l'ouvrage, où l'auteur fait abstraction du problème.

Nous affirmons en Jésus deux *moi* au titre des deux natures pour un JÈ au titre de l'unique Personnalité. Ce JÈ vit en deux *moi* comme je vis en un *moi* « esprit et chair ». Et l'un des deux *moi* du Verbe incarné est aussi « esprit et chair ».

« Selon M. E. BAUDIN (*Précis de psychologie*, p. 86 s.), « il y a lieu de distinguer un moi possédé et un moi possédant..., plus exactement un moi et un je... La personnalité représente le moi en tant que ses éléments sont personnalisés, elle est proprement la synthèse concrète du moi et du je. Le moi se différencie empiriquement selon nos différentes vies : moi physique, moi psychologique, moi moral, moi religieux... En fait... nous hiérarchisons nos différents „ moi ” en subordonnant les moins importants aux plus importants. Par rapport à tous ces „ moi », il n'existe qu'un seul „ je ” qui les organise, les subordonne, les personnalise, les unifie, les identifie en lui. Nos états psychiques, multiples et divers, ne cessent de s'intégrer et de s'unifier dans le „ je ” qui constitue leur centre de convergence. Je souffre, je sens, je pense, etc. ; un seul et même „ je ” est le sujet d'attribution de tous ces phénomènes et les possède d'autorité. Son unité apparaît vraiment singulière et le moins mal qu'on puisse faire c'est de parler d'unité de forme, de souligner l'omniprésence du „ je ” tout entier dans n'importe lequel des états psychiques ». Cette analogie du „ je ” et des divers „ moi ” au sein de la conscience humaine personnalisée, quelque déficiente qu'elle soit, peut éclairer les rapports qui existent entre l'unique sujet dernier d'attribution, immanant aux deux natures ou aux deux „ moi », divin et humain, et ses deux activités conscientes » (GAUDEL, pp. 139-140).

²⁹ Voir PARENTE I, pp. 135-137.

Il y va de la vérité de l'union hypostatique contre le nestorianisme :

« Si autem per hoc quod dicitur *homo Christus Jesus*, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille *Dominicus*, in quantum assumitur ad participationem honoris divini ; sicut Nestoriani posuerunt » (*ibidem*).

La nature humaine assumée n'est donc pas « nature déesse » mais divinisée :

« Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter *dea*, sed *deificata*, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per coniunctionem ad divinam naturam in una hypostasi [...] » (*ibidem*).

Dans ces perspectives il faut bien dire que le sujet conscient est unique pour deux consciences : il n'y a ni « nature déesse » ni « homme du Seigneur » qui puisse dire *Je* devant le Seigneur.

Le Christ, serviteur du Père ?

Le texte suivant montre bien quelle est la prudence de saint Thomas dans l'expression du mystère de l'union hypostatique sous l'angle de l'opération du Christ. Ce texte mérite d'être transposé et appliqué au problème qui nous occupe. La chose est facile. Les termes placés entre parenthèses dans la citation suivante sont de nous. Ce qui est dit en général de l'agir et de l'action est ainsi appliqué à l'être qui a conscience et à sa conscience humaine.

« Agere (conscium esse) autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae : actus enim suppositorum sunt, et singularium secundum Philos., attribuitur tamen actio (conscientia) naturae sicut et *secundum quam* persona vel hypostasis agit (consciens est) : et ideo quamvis *non proprie* dicatur quod natura sit domina vel serva (sui conscia), potest tamen *proprie* dici quod quaelibet hypostasis vel *persona* sit domina vel serva (sui conscia) *secundum* hanc vel illam *naturam* et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subiectum vel servum (sui conscium) secundum humanam naturam » (III, q. 20, a. 1, ad 2m).³⁰

³⁰ Voir dans le même esprit l'article suivant : *Utrum Christus sit subiectus sibimetipsi* (III, q. 20, a. 2).

En rigueur de termes, il n'y a pas en Jésus d'autre sujet conscient, d'autre conscient (*sui conscius*) que le Verbe de Dieu, unique personne du composé théandrique. Sa nature humaine n'a pas conscience d'elle-même, pas plus que mon âme, elle, n'a conscience d'appartenir à mon *Je* (comme si *elle* et *Je* étaient deux sujets distincts), mais de même que j'ai conscience de vivre de manière intelligible et sensible (en mon âme et en mon corps), de même le Verbe de Dieu a-t-Il Lui aussi conscience de vivre *en homme* (en son âme et en son corps). Cet homme a conscience d'être le Verbe de Dieu per IDENTITÉ, non *en tant qu'homme*, certes, mais *en tant que* Dieu, Fils de Dieu, se sachant homme aussi.

Le Christ n'est pas fils adoptif.

La filiation est une propriété personnelle qui convient au sujet (*hypostasis*) et non à la nature. Or, en Jésus-Christ, il n'y a pas d'autre sujet que la personne créée du Fils par nature. Voilà pourquoi Jésus-Christ ne peut d'aucune manière être dit fils adoptif (III, q. 23, a. 4, c. et ad 1m, ad 2m, ad 3m).

Mais s'il est une propriété qui soit personnelle, c'est bien celle d'être conscient de soi. Voilà pourquoi il ne peut y avoir en Jésus-Christ qu'un seul sujet conscient de soi, en ses deux natures.

Prédestination du Christ.

Le principe fondamental est celui-ci : il n'est pas possible de dire en rigueur de termes que la nature humaine du Christ ait été prédestinée, car elle n'a pas reçu la grâce de l'union hypostatique au Fils de Dieu.³¹

Or, en voici les deux raisons, l'une d'ordre général philosophique (la nature n'est pas la personne), l'autre d'ordre particulier (cette nature humaine n'est pas le Fils de Dieu) :

« *primo*, quidem ratione communi, non enim dicimus naturam alicuius praedestinari sed ipsum suppositum [...]

« *Secundo*, ratione speciali quia esse Filium Dei non convenit humanae naturae [...] (III, q. 24, a. 1, ad 2um).

³¹ « Quidam dixerunt praedestinationem intelligendam esse de natura, non de persona quia scilicet humanae naturae facta est haec gratia ut uniretur Filio Dei in unitate personae, sed secundum hoc locutio Apostoli est impropria » (III, q. 24, a. 1, ad 2m).

Qui a été prédestiné? Le Fils de Dieu en personne, pour autant qu'Il subsiste dans sa nature humaine :

« Relinquitur ergo quod praedestinatio attribuitur personae Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura » (*ibidem*).

De telles expressions nous mettent sur la voie de la prudence. Tout ce qui est personnel se réfère toujours et seulement au Fils de Dieu Lui-même, fût-ce en la nature qu'Il a assumée. A proprement parler la nature humaine du Christ n'a pas plus conscience d'elle-même qu'elle n'a été prédestinée (car ELLE n'est pas un SUJET), mais le Fils de Dieu a conscience de demeurer Tel jusque dans la nature, âme et corps, qu'Il a assumée.

Culte de latrie et culte de dulia à l'endroit du Verbe incarné.

Du fait de ses deux natures, le Verbe incarné peut recevoir de nous un culte de latrie et un culte de dulia. On remarquera dans le texte suivant que si, de soi, comme telle, dans l'abstrait, l'humanité du Christ n'est susceptible que d'un culte de dulia, cependant, considérée comme *res* (comme subsistante), elle doit-être adorée d'un culte de latrie : *adorare carnem Christi nihil aliud est qua adorare Verbum Dei incarnatum*.³²

Comme chair *existante*, la chair du Christ doit donc être adorée d'une adoration stricte. Transposons et disons : Celui qui existentiellement dit JE en Jésus-Christ n'est pas un homme, c'est Dieu même, c'est le Fils de Dieu fait homme.

Le Christ, médiateur de Dieu et des hommes.

La manière de rendre compte de la qualité de médiateur du Christ-Jésus est par excellence, peut-on dire, le test d'une christologie sous l'angle du débat *assumptus homo - natura assumpta*. Or, saint Thomas

³² « Honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti : tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona, cui aliud inest : adoratio igitur humanitatis Christi *dupliciter* potest intelligi : *uno modo* sicut rei adoratae, et sic adorare *carnem* Christi nihil aliud est quam adorare *Verbum Dei incarnatum* [...] ; *alio modo* potest intelligi adoratio humanitatis Christi » [ratione gratiarum et sic est adoratio duliae, non latriae sicut praecedenter] (III, q. 25, a. 2, c.). — Saint THOMAS revient en peu de mots à l'essentiel du mystère : « Adoratio latriae non exhibetur humanitati Christi *ratione sui ipsius*, sed ratione divinitatis cui unitur secundum quam Christus non est minor Patre » (*ibidem*, ad 2m et ad 3m).

ne nous parle d'aucun *sujet créé* qui engagerait là comme un dialogue avec Dieu. C'est au titre de la *nature* humaine assumée par le Verbe qu'il justifie *en Celui-ci* la qualité de médiateur. Notre médiateur, c'est le Verbe en tant qu'incarné, c'est le Verbe de Dieu dans sa nature humaine.³³

Dans cette perspective, un seul sujet peut dire JE, comme notre médiateur, et c'est le Verbe Lui-même pour autant qu'Il a voulu se faire l'un de nous pour notre salut.

* * *

Nous pensons donc que saint Thomas s'en tiendrait aux affirmations suivantes : autre chose est d'affirmer que le Verbe a conscience de son incarnation, ce qui est certain, autre chose est d'affirmer que la nature assumée est consciente *de soi*, et, à plus forte raison d'affirmer que *l'homo assumptus ut assumptus* a conscience de sa divinité, ce qui est faux, car la nature assumée n'est ni un sujet ni une personne. Cet homme a conscience de sa divinité parce qu'il EST par identité le Fils de Dieu. Il a conscience *aussi* de son humanité. Il a bien conscience de sa divinité *en* son humanité (union hypostatique), mais Il n'a pas conscience de sa divinité *par* son humanité (faux problème).³⁴

Il y a bien deux consciences dans le Christ-Jésus, mais le sujet cons-

³³ « Christus habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem; et ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales (quod in se resurgendo monstravit), et ex miseris beatos efficeret » (III, q. 26, a. 1, ad 2m). — « Secundum quod est homo distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae [...] Verissime dicitur mediator secundum quod homo » (*ibidem*, a. 2, c.).

³⁴ Nous pouvons encore méditer sur l'analogie suivante. De même que saint Paul jouissant maintenant de la vision béatifique a conscience d'être lui-même et de jouir de cette vision, mais n'a pas conscience *de soi* PAR cette vision même dont l'objet le transcende infiniment; de même, le Verbe de Dieu qui s'est incarné a conscience d'être Lui-même et d'être incarné, mais n'a pas conscience *de Soi* PAR la nature assumée qu'Il transcende infiniment. De part et d'autre, le sujet (le Verbe, saint Paul) a conscience *de soi* dans et PAR la nature qui lui est connaturelle, et non PAR la nature dont il est infiniment distant (la nature humaine pour le Verbe, la nature divine pour saint Paul). De part et d'autre, le sujet a *connaissance* d'une nature qui ne lui est pas connaturelle, mais cette connaissance est *conscience personnelle* dans le cas de *l'union hypostatique*, car celle-ci est substantielle (le Verbe subsiste en cette nature humaine), tandis que cette connaissance n'est pas *comme telle* conscience personnelle dans le cas de la vision béatifique, car celle-ci n'est pas substantielle (cet homme, Jésus, est Dieu, saint Paul n'est pas Dieu). D'un côté, en le Verbe, *conscience d'être homme*; de l'autre, en saint Paul, *vision de Dieu*.

cient est unique et il est identique non pas à la conscience humaine, mais à la conscience divine du Verbe comme tel.

Retenons ce texte pour terminer :

« Cum hoc nomen *Christus* sit nomen personae, sicut et hoc nomen *Filii*, illa per se et absolute dici possunt de Christo, quae conveniunt ei ratione suae personae quae est aeterna : et maxime huiusmodi relationes quae magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere, sed ea quae conveniunt sibi secundum humanam naturam sunt ei potius attribuenda cum determinatione » (III, q. 20, a. 2, c.).

En Jésus-Christ tout ce qui concerne le sujet se réfère à la personne du Fils de Dieu qui est éternelle. Or, s'il est une propriété personnelle, c'est bien celle de dire JE et d'exprimer ainsi la source profonde de l'activité du MOI. Pour deux MOI, l'un divin, l'autre humain, le Verbe incarné ne comporte donc qu'un seul JE, et celui-ci est divin.

5. Déformations possibles.

Le P. Rahner a parfaitement raison de nous mettre en garde contre les déformations dont est susceptible, de près ou de loin, du côté monophysite, la doctrine de l'Incarnation, et ce n'est pas sur ce point que nous le contredirons. Pour nous l'affirmation de la *natura assumpta* est un *optimum* auquel peut s'appliquer l'adage *corruptio optimi pessima*.

« Le chrétien », écrit le P. Rahner, « est un peu (tacitement monophysite) dans la mesure où, pour lui, l'humanité dans le Christ n'est que le produit, l'instrument de la divinité, le signal de sa présence dans le monde. Seule cette divinité est alors importante, le signal n'étant là qu'à cause de nous, parce que, sans lui, nous ne remarquerions pas la pure divinité [...] La signification de la définition de Chalcédoine [est] ainsi subrepticement mutilée » (RAHNER, p. 155).

L'humanité du Christ n'est pas, en effet, qu'un *signal*, elle est en un sens le sacrement des sacrements, le signe sensible *actif et efficace* par excellence. Elle est « dans son existence concrète, *eo ipso* l'apparition mystérieuse, la présence sacramentelle de Dieu parmi nous » (*op. cit.*, p. 159). Il faut la concevoir « comme présence de Dieu dans le monde » (*op. cit.*, p. 161).³⁵

³⁵ Le P. RAHNER dit là même qu'il ne faut pas concevoir la nature humaine « comme ajoutée à la divinité », tandis que saint THOMAS écrit, lui, « humana

Il est très vrai donc que l'activité de l'Humanité du Christ ne doit pas être conçue « *seulement* comme un *pur* agir divin dans et à travers une nature humaine, purement instrumentale, qui, en face du Logos, resterait ontologiquement et moralement passive » (*op. cit.*, p. 131), car le dynamisme opérant de la nature humaine ne perd rien, bien au contraire, du fait de son assumption par le Verbe de Dieu. Ce qui existe ce n'est ni la personnalité, ni la nature séparément, mais c'est la nature concrète, c'est à dire la personne, la personnalité agissant dans et par sa nature. Que la personnalité soit humaine ou divine, si la nature humaine est donnée, il y a là *un homme authentique*, à cette différence près qu'il sera plus noble, infiniment plus noble, au titre de sa personnalité, si celle-ci est divine. Il sera, sans plus, *comme sujet*, — et c'est cela qui compte d'abord, — un homme digne de notre adoration, et donc de notre amour par dessus tout amour.

Le P. Rahner demande encore :

« que l'on comprenne bien (contre le monothélisme) l'originalité véritable de l'homme Jésus en face de Dieu et que l'on ne fasse pas du Christ une simple apparition de Dieu et de Lui Seul, apparition qui n'aurait aucune valeur propre en face du Dieu qui apparaît. Un tel " médiateur " ne serait pas médiateur. Une christologie qui ne comprendrait pas cela ne serait en définitive qu'une mythologie » (*op. cit.*, pp. 124-125).

On ne saurait, en effet, nier la valeur propre de l'homme en Jésus, car Il est un homme authentique, infiniment plus respectable que qui conque. Sa nature n'est pas une abstraction. Ce n'est pas un pauvre JE borné de toute part, c'est le Verbe de Dieu qui vit en elle. « Dieu ne volatilise pas, il rend plus riche et plus dense l'humanité qu'il assume ». ³⁶

natura adiuncta est ad personalitatem divinam » (III, q. 2, a. 8, c.). Nous suivons saint Thomas parce que cette adjonction ne s'oppose pas à la *présence* : elle la réalise. Saint Thomas ajoute aussitôt (*loc. cit.*) : « ut scilicet persona divina in humana natura subsistat ». Il est bien regrettable qu'à notre époque la notion d'instrument soit de fait associée à nombre d'appareils *mécaniques* qui ne sont pas *vivants* : téléphone, cinéma, radio, télévision, calculatrices électroniques, etc. L'humanité du Christ n'a rien de mécanique par rapport au Verbe. Jésus est *mieux* homme que quiconque : plus sensible, plus fin, plus délicat. Rien en Lui de figé ni de routinier. C'est l'homme le plus homme, l'homme par excellence : *Ecce Homo*.

³⁶ MOUROUX, p. 322. — A la suite du texte précité de RAHNER, on lit en note : « Est mythologique toute représentation de l'Incarnation d'un Dieu qui ne voit dans son " humanité " que l'habit, la livrée dont il se " sert " pour signaler sa présence parmi nous, sans que l'humain trouve, précisément dans ce fait d'être assumé par Dieu, son originalité et son autonomie les plus hautes ». Quitte à ne pas donner ici au terme *autonomie* le même sens que l'auteur, nous

Nous souscrivons pleinement à l'affirmation suivante : « Cette destinée humaine, parce qu'elle est la plus pure et la plus radicale révélation de Dieu, est aussi celle qui, devant Dieu, est la plus libre et la plus vivante. Allant du monde à Dieu, elle est médiatrice parce qu'elle unit en elle Dieu même et la créature en son maximum d'être créé et de liberté » (*op. cit.*, p. 134).

Il est bien clair, comme le veut encore le P. Rahner, que toute christologie digne de ce nom ne peut que se refuser à considérer l'humanité du Christ après son ascension comme « un vestige du passé, désormais inutile et périmé, mis en conserve pour le musée de l'histoire » (*op. cit.*, p. 154). Il ne peut s'agir non plus d'« une humanité qui n'a plus rien à faire que de jouir d'une vision béatifique, qui pourrait être accordée à un homme qui ne serait pas Dieu » (*op. cit.*, p. 155). S'il est un auteur qui protesterait avec le P. Rahner contre de telles affirmations, c'est bien certainement saint Thomas d'Aquin.³⁷

L'analogie de la création et du mystère qu'elle pose pour nous en Dieu même nous est ici d'un grand secours. Demeurant inchangé en Lui-même, Dieu a quand même conscience de la création qu'Il opère et de son résultat *ad extra*. Il sait qu'Il crée. Il sait non seulement qu'un être distinct de Lui-même peut être donné, mais qu'il est effectivement donné dans le temps. Il le sait de toute éternité. Il connaît ainsi consciemment de science de vision *tout* ce qui a été, est et sera donné au cours de l'*ævum* et du temps (ces différences de succession se prenant de notre côté). Il sait ainsi que tel larron est mis en croix. Sans être en rien modifié en Soi-même, Dieu sait qu'alors il y a souffrance et

pouvons accepter sa formule. Un habit, une livrée, un signal sont autant d'exemples par eux-mêmes insuffisants pour mettre sur le chemin du mystère de l'incarnation. La nature humaine trouve vraiment l'originalité et l'autonomie les plus hautes dans son assumption par le Verbe de Dieu, car nul autre homme que Jésus-Christ n'est autonome de l'autonomie même du Verbe de Dieu qui maîtrisait parfaitement sa nature d'homme : « In homine Christo Iesu nullus erat motus sensitivæ partis qui non esset ordinatus a ratione, ipsæ etiam operationes naturalis et corporales aequaliter ad eius voluntatem pertinebant, in quantum voluntatis eius erat ut caro eius ageret et pateretur quæ sunt sibi propria » (III, q. 19, a. 2, c., ante finem).

Nous ne dirions pas avec le P. DIEPEN qu'il ne faut pas « concéder l'autonomie du Sauveur dans son opération humaine » (DIEPEN, p. 532). Cette autonomie du Sauveur, nous la concédons, mais à condition de bien entendre que c'est l'autonomie *du Sauveur* dans son opération humaine, et non pas celle de cette opération.

³⁷ Voir notre livre *La Rédemption par le Sang*, Arthème Fayard, collection *Je sais - Je crois*, Paris, 1959, *La Résurrection et l'Ascension*, pp. 47-51, et *L'Agneau de Dieu*, pp. 112-114. — Ressuscitée, glorieuse, l'humanité du Sauveur est cause objective, bien que non méritoire, de notre salut.

torture en cet homme condamné à ce supplice. Mais on ne peut nullement dire pourtant que Dieu ait Lui-même conscience de souffrir en ce larron agonisant.

Or, le mystère de Jésus en Croix nous oblige à franchir ce seuil, tout simplement infranchissable à la seule lumière de la raison : Jésus, crucifié entre deux larrons, était le Verbe de Dieu, ayant Lui-même conscience de souffrir non dans sa nature divine, mais dans sa nature humaine, tout comme Pierre, personnalité spirituelle que la mort n'atteindra jamais dans sa réalité d'esprit, a conscience de souffrir à la tête, de manière physique, lorsqu'il est pris de migraine. La migraine n'atteint pas Pierre en sa personnalité, ni en son âme spirituelle, comme telles, mais elle l'atteint en son corps, en ses nerfs, et par ce biais elle l'atteint en ses facultés intellectuelles aussi, elle l'atteint lui-même. Seul le matérialiste en conclura que Pierre n'est pas immortel. La foi, elle, nous donne d'admettre que Jésus souffrant physiquement dans sa chair était la Personne du Verbe de Dieu, ayant conscience de souffrir ainsi en homme. La conscience de la souffrance est devenue pour Dieu pratique, expérimentale, existentielle, dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice, de spéculative, théorique et notionnelle qu'elle était pour Lui dans le mystère de la création. Cet homme est Dieu dans sa personne : la personne du Fils de Dieu souffre dans sa chair et verse son sang pour notre salut.

Tel est le mystère des mystères, dépassant infiniment toute intelligence créée. L'une des trois personnes de la Trinité a souffert, à savoir le Fils de Dieu qui « s'est Lui-même anéanti, en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, et reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui, s'étant abaissé Lui-même, et s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et la mort de la Croix » (*Phil.*, II, 7-8). D'une part ne parlons jamais de cet homme *subsistant* et *existant* comme s'il n'était pas par identité le Verbe de Dieu; d'autre part, ne parlons jamais du Verbe incarné comme s'Il n'était qu'une apparition du Verbe, et non pas comme Il l'est en toute vérité et en toute réalité un homme de chair et d'os, ayant versé son sang pour nous.

III

LE P. GALTIER

1. *Position du problème.*

Il faut être reconnaissant au P. Galtier d'avoir très clairement présenté son ouvrage sur l'Unité du Christ dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, déjà cité. C'est de préférence à cet exposé que nous nous reporterons ici. Nous citerons sans lésiner pour ne pas trahir la pensée de l'auteur. (C'est toujours nous qui soulignons.)

Le P. Galtier admet d'une part que la Personne du Verbe est le sujet d'attribution des actes de la conscience humaine du Christ, mais il n'en pense pas moins d'autre part, que *tout se passe* en cette conscience *comme en chacun de nous*. Elle est autonome et ses opérations demeurent étrangères à la conscience divine.

« Pas plus que le croire et le sentir, le penser et le vouloir humains du Christ n'ont leur racine dans sa nature divine. La personne à laquelle ils appartiennent en est seulement le sujet d'attribution. *A cela près*, ils se produisent dans le Christ comme en chacun de nous et donc, comme les nôtres, ils ont leur retentissement direct et immédiat dans sa conscience humaine. Pas plus que les impressions éprouvées dans ses sens et les souffrances endurées dans son corps ou dans son âme, elles n'atteignent ce qu'on peut appeler sa conscience divine. Comme il y a donc en lui autonomie de la volonté qui obéit par rapport à la volonté qui commande, il y a aussi *autonomie de la conscience* percevant les impressions et les opérations humaines *par rapport à celle qui y demeure étrangère*. Or, comment pareille autonomie peut-elle se concilier avec l'unité psychologique indispensable à toute personne? » (GALTIER II, p. 19).

Le problème est ainsi clairement posé, mais sur les bases d'une métaphysique dogmatique diamétralement opposée à celle de saint Thomas. Selon le P. Galtier, en effet, il n'est nullement question de l'annihilation de la personnalité d'un sujet en vue de rendre possible l'assomption de sa nature par le Verbe.³⁸

³⁸ Voir note 6. — « La nature ainsi réfléchie et perçue a beau rester un centre d'activité autonome et conscient, elle n'en est pas moins un pur instrument conjoint, une partie de la personne composée qui est le Christ; et il n'en faut pas davantage pour l'empêcher l'être elle-même une personne humaine » (GALTIER I, p. 349).

Cette conscience qui n'est pas une personne va pourtant se comporter comme une personne. Le problème est évidemment très grave :

« Cette conscience, qui perçoit et centralise en elle-même les opérations et les impressions humaines du Christ *sans les reporter elle-même à la personne à laquelle elles appartiennent*, ne se comporte-t-elle pas, en fait, à la façon d'une *conscience indépendante et personnelle*? Autonome en elle-même, disons-nous, et agissant dans le Christ comme fait la nôtre en chacun de nous, elle reporte nécessairement à *un sujet* les actes psychiques qu'elle enregistre : elle ne saurait les percevoir que comme les actes *de quelqu'un*. Contester cela serait contester qu'elle agisse vraiment à la manière d'une conscience humaine. Ce sujet, d'autre part, ne saurait être la personne même du Fils de Dieu : elle est hors de ses prises. Il reste donc que les actes ainsi perçus le soient uniquement comme actes de la nature humaine. Cette *nature*, par conséquent, sera *le seul sujet* auquel la conscience les reporte. Or, percevoir ainsi la nature humaine comme *le sujet direct et uniquement perçu* de ses opérations et de ses impressions, n'est-ce point la percevoir comme *une personne*, et donc, ou bien se tromper ou bien fausser irrémédiablement la conception orthodoxe du Christ? L'autonomie psychologique du Christ, en un mot, n'apparaît-elle pas comme inconciliable avec son unité personnelle?

« La question, cette fois, apparaît dans toute son ampleur. Elle ne saurait être éludée. Vouloir y passer outre serait ou vouloir ignorer le rôle propre de la conscience en toute nature humaine ou prétendre que, dans le Christ, ce rôle se trouve faussé ou tronqué » (*art. cit.*, pp. 219-220).

Vouloir passer outre en déclarant qu'il s'agit d'un faux problème ce n'est pourtant pécher ni par ignorance ni par erreur.³⁹ Le rôle propre de la conscience en notre nature humaine à nous est bien celui décrit par l'auteur, mais s'il en est ainsi, c'est en raison du sujet connaturel, proportionné à cette nature,⁴⁰ tandis que l'originalité du cas du Christ est en ceci : l'unique sujet de la nature assumée est précisément la personne même du Verbe de Dieu. C'est un cas unique et irréductible.

³⁹ Le P. DIEPEN le dit excellemment : « La salution du P. Galtier nous semble désespérée. L'erreur, croyons-nous, se trouve au point même du départ. Nous l'avons dit : en appelant la nature humaine consciente *d'elle-même*, on crée un sujet grammatical là où il n'y a pas de sujet réel. On fait apparaître dans le langage un *moi* et un *soi* entièrement fictif et dans la théologie un problème imaginaire » (DIEPEN p. 531).

⁴⁰ « Hoc nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout licet est in aliquo supposito » (III, q. 4, a. 3, ad 2m).

Mais comme la conscience est fonction de la nature, la conscience humaine n'est ni faussée ni tronquée en la Personne du Verbe incarné, elle est *assumée*.

Poursuivant logiquement sa route, le P. Galtier souligne à bon droit la difficulté *maxima* à laquelle il ne peut pas ne pas se heurter, et la voici :

« Cependant, il y a plus encore. Certains actes psychiques présentent une difficulté particulière. Ce sont les affirmations du Christ au sujet de sa divinité.

« Il s'est dit Dieu, le Fils de Dieu, l'égal du Père, ne faisant qu'un avec lui. Ces qualités, il se les est attribuées parlant en homme, se comportant en homme. C'est par l'exercice de son activité humaine qu'il nous a fait connaître sa nature divine. Cette activité d'ailleurs, s'exerçait d'une manière pleinement et parfaitement humaine. *L'union hypostatique n'avait rien changé aux lois qui la régissent*. Ce qu'il disait en homme, le Christ, par conséquent, le savait et le pensait aussi en homme. Sa parole n'était pas que d'un *portevoix* ou d'un *phonographe* [...].⁴¹ Mais, comment, psychologiquement, pareille affirmation, pareille pensée a-t-elle pu se faire jour dans une intelligence humaine et s'imposer à une conscience humaine ? C'est ici, croyons-nous, la question la plus difficile de la psychologie du Christ. Celui qui, par sa conscience humaine, ne perçoit de lui-même que ce qu'il a, ce qu'il fait ou ce qu'il éprouve de proprement humain, comment, par sa nature humaine, peut-il se dire *cette personne* qui échappe à sa conscience ? » (*art. cit.*, p. 220).⁴²

⁴¹ Qui réduirait la nature assumée par le Verbe à n'être qu'une sorte de phonographe montrerait par là-même qu'il confond irrémédiablement nature et personne ne concevant ainsi la nature que comme subsistante par soi. On ne le répétera jamais trop : la personne, — c'est elle qui compte, — ce n'est ni la personnalité, ni la nature, mais la personnalité agissant dans et par sa nature. Ma langue n'est pas plus mon phonographe que celle du Verbe n'est le sien, car la langue pendant qu'elle parle est l'organe vivant et personnel du JE qui parle, dans le Christ-Jésus comme en nous-mêmes, à cette différence près que nous pouvons pécher par psittacisme, tandis que le Verbe de Dieu demeurerait toujours parfaitement maître de ses moindres réflexes et mouvements. Mais si l'on réifie la personne, d'une part, et la nature, d'autre part, si on les conçoit comme « séparées » on tombe dans la nature « pantin-phonographe » car on donne à cette nature de subsister, alors qu'elle n'est pas un sujet (ce qui est contradictoire). La difficulté s'évanouit dans la mesure où l'on réalise que la nature n'existe pas, mais la personne, c'est-à-dire la personnalité dans sa nature. Une distinction métaphysique, fût-elle réelle, n'implique pas *a priori* séparation, et là, de fait, elle l'exclut positivement.

⁴² C'est « le problème de l'homme se disant Dieu » (GALTIER I, p. 351). — « Si elle se fût connue uniquement par la voie de sa conscience directe, la nature humaine du Christ aurait pu et dû s'apparaître comme étant en elle-même une personne » (*op. cit.*, p. 350).

Le P. GALTIER n'admet pas que les Trois Personnes jouissent de la conscience divine de manière distincte et personnelle, ce qui l'oblige à reporter sur la conscience humaine du Christ l'unique foyer psychologique personnel de l'Homme-

On ne pouvait pas poser le problème avec plus de clarté ni plus d'audace. Pour qui admet avec nous la problématique de la *natura assumpta*, c'est un faux problème car la question revient alors à celle-ci : comment cet homme particulièrement uni à Dieu, mais qui n'est pas Dieu, peut-il se savoir Dieu, et, qui plus est, le sachant, ne pas se tromper ?⁴³

Quelle sera la solution du P. Galtier ?

2. Solution : la vision béatifique.

La P. Galtier s'en explique avec clarté. La citation suivante nous paraît bien livrer l'essentiel de sa pensée :

« [La solution proposée] se fonde toute sur la conscience qu'à le Christ, dans son humanité, de se voir lui-même, par la vision béatifique, tel qu'il est [...] Seule [cette vision] a pu lui permettre de se révéler à nous en parlant un langage d'homme. Il l'a fallu à l'homme qu'est le Christ pour qu'il ne s'apparût pas, dans sa conscience, comme une personne humaine et pour qu'il pût dire : " Je suis le Fils de Dieu " sans qu'on eût le droit de conclure à une altération de sa nature humaine » (GALTIER II, p. 226).

En d'autres termes : déjà uni au Verbe de manière hypostatique, mais sans vision béatifique, cet homme dirait : Je suis un homme, — avec la vision béatifique⁴⁴ cet homme dit : Je suis le Verbe incarné.⁴⁵

Dieu. Mais il a le mérite de le reconnaître franchement, même s'il admettait que le Verbe eût personnellement conscience en la Trinité, il n'en modifierait pas pour autant la manière de poser le problème : « Strictement personnelle ou non, la conscience du Christ est aussi distincte de sa conscience humaine que le sont entre elles ses deux natures. Le moi divin ne saurait nous être manifesté que par la voie de la conscience et de l'intelligence humaines et la difficulté resterait donc la même que dans et par cette voie puisse être conçue et formulée la pensée : « Je suis Dieu » (*art. cit.*, p. 221).

⁴³ Mgr PARENTE se demande avec raison comment on peut faire la théologie du Verbe incarné « se gli (al Verbo) si nega ogni influsso personale sulla natura assunta, se questa natura nulla dà e nulla riceve dal Verbo, ma gli si mette semplicemente a fianco, conservando il suo essere e la sua autonomia dinamica immuni da qualsiasi ingerenza della Persona Divina » (PARENTE II, p. 337, nota 518).

⁴⁴ Sans aucune privation métaphysique d'ordre substantiel, avec la seule nouveauté de cette vision spécifiée par son terme, l'essence divine.

⁴⁵ Le P. XIBERTA résume ainsi la position du P. GALTIER : « Terminus quem Christus homo in semetipsum reflectens percipit est " homo " aequae ac contingit nobis puris hominibus. Qui homo eatenus non percipitur ut persona humana, quatenus conscientia humana sui visione intuitiva illuminatur. Vicissim cons-

On n'échappe pas au dilemme suivant : *ou bien* cet homme EST, comme sujet, le Fils de Dieu, et Il ne peut pas ne pas le savoir par sa conscience et science divines qui sont bien au-dessus de la vision béatifique, *ou bien* cet homme N'EST PAS, comme sujet, le Fils de Dieu, et la vision béatifique ne fera que le confirmer dans sa conviction de n'être pas Dieu. Quoi de plus simple et de plus évident?

Le P. Galtier :

« Grâce à elle, en effet (la vision béatifique), cette nature, cette âme s'est apparue à *elle-même* totalement distincte de la *personne* à laquelle elle appartient, mais en même temps, *unie* à elle au point de ne constituer avec elle qu'un seul tout, *un seul tout personnel*. De ce tout, dans ce tout, elle s'est vue aussi comme l'organe naturel. Ainsi se trouvait exclue pour elle la pensée de dire jamais : " je " pour son propre compte.

« Aussi, comme elle doit à la vision béatifique de ne se prendre pas pour une personne, l'humanité du Christ lui doit-elle également de pouvoir rattacher au " je " qui jaillit de ses lèvres des affirmations dont l'objet la dépasse infiniment » (*art. cit.*, pp. 226-227).

cientia humana Christi plene exercetur absque ullo influxu Verbi qua personaliter uniti » (XIBERTA, p. 283).

Sans aller aussi loin que le P. GALTIER, le P. NICOLAS écrivait cependant : « Il faut certainement dire que, si elle n'avait pas la vision béatifique, l'âme du Christ aurait conscience en elle 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 qu'un tel sentiment aurait d'étrange et même de dramatique dépasse nos conceptions, mais on ne peut absolument pas dire que tout se passerait pour le Christ en son humanité, comme il en va pour chacun de nous. On ne peut pas le dire, parce qu'il n'en est pas du Christ en son humanité comme en chacun de nous : sous peine de réduire l'union hypostatique à un vain mot, il faut tout de même reconnaître que cela change quelque chose pour une nature humaine (individuée et existante) d'être dépersonnalisée. Et si cela change quelque chose, ce changement ne peut pas ne pas retentir sur la conscience que le sujet en qui elle subsiste prend de soi-même. La vision béatifique 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 » (NICOLAS, p. 424).

Mais nous dirons là encore : *nego suppositum*. La nature humaine assumée n'est pas un *sujet*, elle ne peut donc pas souffrir de gêne intolérable. Elle n'agit pas, elle ne souffre pas, c'est le Verbe qui agit et souffre en elle et par elle. Une nature humaine *individuée, existante et dépersonnalisée*, serait à proprement parler une contradiction dans les termes. Si la nature humaine du Christ est humainement dépersonnalisée, c'est pour être divinement personnalisée. Une nature humaine existant sans sujet est impensable et impossible et c'est le Verbe qui de fait est le sujet de la nature humaine du Christ-Jésus.

Que de telles formules sauvegardent l'orthodoxie catholique, pour autant qu'elles affirment que l'humanité du Christ est bien l'organe d'un seul tout personnel, le Verbe incarné, nous ne le contestons pas, mais, dans les perspectives de la *natura assumpta* qui sont les nôtres, elles prolongent la contradiction déjà signalée que la vision béatifique ne peut pas réduire. Cet homme qui sans la vision béatifique se croirait un homme SE voit *encore* dans la vision béatifique *distinct* de la PERSONNE à laquelle il appartient... Comment peut-il alors lui être uni au point de ne constituer avec elle qu'un seul tout personnel? Ce n'est certes pas au sens où l'entend saint Thomas. Ce tout personnel ne sera pas logiquement le Verbe incarné, le Verbe humanisé, mais un homme seulement, tout spécialement uni au Verbe.⁴⁶

« Voir Dieu tel qu'Il est en Soi » (là c'est l'objet qui spécifie) est tout autre chose qu'« avoir conscience d'être un homme ou d'être Dieu » (là c'est le sujet qui est susceptible de spécifier, plus ou moins directement). Les anges qui voient Dieu face à face ne sont ni hommes ni dieux. Dira-t-on, le Christ est Dieu, donc Il peut voir qu'Il est Dieu, nous répondrons selon les trois solutions fondamentales déjà examinées : le Christ *Verbe incarné* le sait et le voit de conscience et de science divines jusque dans sa nature humaine consciemment assumée, l'*homo assumptus* ne peut que voir qu'Il n'est pas Dieu, la *natura assumpta* ne peut rien voir du tout, car ELLE n'est pas un sujet, c'est le Verbe de Dieu qui subsiste en elle. Le problème n'est donc pas : comment cet homme peut-il savoir qu'Il est Dieu, car Il EST Dieu, et ne peut pas ne pas le savoir, mais comment le Fils de Dieu (qui comme tel n'est pas homme) sait-Il qu'Il est homme. Or, Il le sait aussi parce qu'Il l'est, l'étant toutefois non par identité mais par *assomption consciente* d'une nature comportant une *conscience*. Ni ma main n'a besoin d'être intelligente, ni mon âme n'a besoin d'être une personne, pour que j'aie, moi, conscience d'être un esprit charnel usant d'un stylo pour écrire.⁴⁷

⁴⁶ Nous disons *logiquement* dans la logique de la problématique de la *natura assumpta*.

⁴⁷ Le P. PEREGO écrit : « Non basta infatti che la persona del Verbo sussista nella natura umana perchè il Verbo sia conscio di essere uomo » (PEREGO II, p. 422), mais il faut distinguer : cela ne suffit pas pour que le Verbe, comme tel, sache qu'Il est homme, pour qu'Il agisse et souffre en homme, *je le nie*, — cela ne suffit pas pour que le Verbe se voie Lui-même (et voie son Père) par son intelligence humaine, et pour que, en ce sens, cet homme voie le Verbe, *je le concède*.

Nous ne pensons pas non plus que le P. PEREGO ait raison de considérer comme équivalentes les propositions suivantes : « Il Verbo-uomo (è) presente a se stesso », ce qui est vrai, mais ne requiert pas la vision béatifique, et : « La

La nature humaine du Christ ne Lui est d'aucune utilité pour avoir conscience de sa *divinité*, ni de sa *personnalité* (qui est divine). Elle Lui donne d'avoir conscience de son *humanité*, pour autant que Lui, le Verbe, l'a consciemment assumée. C'est tout. La vision béatifique n'a rien à y voir. Ce n'est pas un sujet humain qui dit : Je suis *Dieu* (ce qui serait contradictoire), mais un JE divin qui dit : Je suis *homme*, et, c'est pourquoi formellement la vision béatifique n'a pas de rôle à jouer là, puisqu'elle est spécifié par l'essence *divine*.

Eût-elle d'ailleurs un rôle *essentiel* à jouer là, il s'ensuivrait une conséquence des plus graves : le *Fils de Dieu* n'aurait pas pu souffrir *dans sa nature humaine*, car la souffrance humaine requiert *une conscience qui ne soit pas de l'ordre de la vision béatifique*, joie suprême. Or, dans la thèse que nous critiquons, la conscience humaine n'est attribuée au Fils de Dieu que dans la perspective et sous la lumière de cette vision bienheureuse qui exclut *comme telle* toute possibilité de douleur. C'est une chose, en effet, de souffrir en Croix, de faire l'expérience de cette torture de manière personnelle et existentielle, et c'en est une autre d'en avoir seulement la connaissance spéculative par la vision béatifique. Si le Christ n'avait eu conscience d'être homme-Dieu que par la vision béatifique, Il n'aurait pas pu souffrir. Or, c'est *Lui* qui a souffert *dans sa nature humaine*, pour autant qu'Il a voulu retenir les effets glorieux de cette vision à la fine pointe de son esprit et de sa volonté, ayant ainsi parfaitement conscience des douleurs physiques et morales qui l'accablaient.

La vision béatifique n'est là qu'un *deus ex machina* inutilement invoqué pour résoudre le faux problème de la conscience du Christ indûment posé en des perspectives métaphysiques qui sont en réalité, quoi qu'on en ait, celles de *l'assumptus homo*.^{47a}

coscienza umana di Cristo raggiunge il Verbo insieme all'umanità e non già la sola natura assunta » (*art. cit.*, p. 423), ce qui appelle des précisions : 1) à proprement parler la conscience humaine du Christ n'est pas un sujet qui puisse atteindre le Verbe, et 2) le Verbe ne se voit *Lui-même* dans son *intelligence humaine*, que grâce à la vision béatifique. Pour le Verbe incarné, autre chose est de *se savoir homme*, autre chose est de *se voir Dieu*, dans son intelligence d'homme. Bien évidemment si, par impossible, Il n'était pas Dieu fait homme, Jésus-Christ ne pourrait pas se voir Dieu à la lumière de la vision béatifique, mais Il n'a nullement besoin de la vision béatifique pour avoir conscience de son Incarnation.

^{47a} Dans son ouvrage *El yo de Jesucristo, un conflicto entre dos cristologías*, (Barcelona, Herder, 1954), le P. B. M. XIBERTA, O. Carm., n'aboutit pas à une conclusion aussi radicale que la nôtre, mais, sauf erreur de notre part, c'est bien cette conclusion que rejoignent de près les lignes de force de son exposé.

Nous n'en affirmons pas moins clairement que le Verbe incarné a joui de la vision béatifique en son intelligence humaine dès le premier instant de sa conception. Formellement *connaissance*, et non pas *conscience*, cette vision était comme le soleil resplendissant de la vie intérieure du Verbe fait chair qui ne pouvait évidemment pas vivre de foi, fût-ce au titre de son incarnation. C'est dans la lumière divine que Jésus priait son Père.

3. Paradoxe final.

Selon le P. Galtier, du côté du Verbe, il y a personnalité ontologique et non psychologique, du côté de la nature assumée, c'est l'inverse : il y a personnalité psychologique et non ontologique. Le principe « *operari sequitur esse* » ne joue donc plus. Le divorce est consommé entre l'être et l'agir.

Du côté de la nature assumée, il y a bien un JE et un MOI psychologiques tout comme les nôtres :

« Rien ne s'oppose par conséquent à ce que, dans le Christ comme en nous, on reconnaisse le moi substantiel de l'homme (le principe du moi empirique). C'est, encore une fois, une conséquence de la similitude qui existe entre sa psychologie humaine et la nôtre. La sienne 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 » (GALTIER I, pp. 345-346).

Mais la personnalité psychologique humaine du Christ n'est nullement ontologique :

« [Il faut] exclure que son *je* ou son *moi* humain soit personnel. Sans doute est-il personnel en ce sens qu'il appartient à une personne, à la personne composée du Christ ou du Verbe incarné ; mais ne lui appartenant qu'à raison de la nature humaine avec laquelle il se confond ou dans laquelle il a sa racine et son point d'attache, il n'a rien en lui-même de proprement personnel » (*op. cit.*, pp. 347-348).

Quant aux Personnes de la Trinité, nous l'avons déjà vu, le P. Galtier ne leur reconnaît aucune possession « personnelle » de la conscience divine. Voilà donc le paradoxe suprême : si, d'une part, c'est à son assumption par le Verbe que la nature humaine du Christ-Jésus doit de

n'être pas ontologiquement une personne, c'est bien, d'autre part, à cette nature humaine dotée, tout comme la nôtre, d'un JE psychologique, que, seul des Trois Personnes divines, le Verbe incarné doit de jouir d'une conscience qui lui soit propre et personnelle.

« Comme centre ou foyer d'activité psychique strictement personnel et incommunicable, on ne découvre ici que la conscience humaine » (*op. cit.*, p. 367).

« Le centre psychologique de cette vie d'homme ne saurait se trouver que dans la nature où elle s'est déroulée tout entière. La personne qui la vit n'en a point d'autre qui lui appartienne en propre. C'est uniquement par cette nature vivante et consciente qu'elle se pose parmi les hommes comme personne distincte » (*op. cit.*, p. 369).

« [La] vision [béatifique] fait [...] que le Christ ait humainement conscience de se connaître tout entier par son humanité. Il doit à la nature ainsi illuminée d'avoir de lui-même une connaissance qui lui soit vraiment personnelle. Seul de la Trinité, le Verbe incarné se connaît de la sorte ; seul il possède ce centre d'activité consciente dans lequel et par lequel il se voit tel qu'il est » (*op. cit.*, p. 360).

Ainsi, grâce à son incarnation, le Verbe a-t-Il de Lui-même une conscience qui lui soit vraiment personnelle et dont Il serait privé sans cette incarnation. Nous sommes bien aux antipodes de la christologie de saint Thomas d'Aquin.

4. Note sur deux auteurs.

Le P. Rahner tient, somme toute, une position de base assez semblable à celle du P. Galtier, ainsi qu'il appert des textes suivants :

« Si la nature humaine [...] n'est comprise, écrit-il, que dans son sens courant et habituel de pur « instrument », alors son possesseur ne peut plus être conçu comme médiateur [...] Une nature, ainsi comprise, ne peut en aucun cas servir de substrat à un *autre sujet moral* en relation avec Dieu, puisque tout ce qui serait *vraiment subjectif* dans ce *sujet moral* (c'est-à-dire dans la nature humaine) serait le Logos lui-même. Or, c'est avec lui pourtant que le médiateur doit établir une médiation » (RAHNER, pp. 125-126. C'est nous qui soulignons).

« On peut et on doit évidemment dire [...] que la nature humaine du Logos possède un véritable centre d'activité spontanée, libre, spirituelle, une conscience humaine qui se tient, en face de la Parole éter-

nelle, comme une créature, dans l'attitude authentiquement humaine de l'adoration et de l'obéissance, dans la conscience radicale de son être créé [...] Cette sphère conscientielle de type subjectif, fermée sur soi, en tant que créée, ne connaît pas et ne peut pas connaître son appartenance au Logos, dans le sens qu'implique l'union hypostatique, si ce n'est par une communication objective qui repose sur la vision béatifique de cette conscience humaine » (*op. cit.*, p. 127. C'est nous qui soulignons).⁴⁸

On lit encore : « [...] On en arrive à penser que là où il y a une personne, il y a une liberté, un seul centre d'opérations personnelles, en face duquel tout autre réalité (nature, natures) ne peut être, dans cette personne et pour elle, que matériaux et instrument, agent d'exécution et manifestation de cette personne libre. Or, justement il n'en est pas ainsi pour Jésus, car alors il ne serait que Dieu agissant dans une forme humaine, il ne serait pas cet homme véritable, qui, dans l'authenticité de sa liberté humaine, peut être notre médiateur auprès de Dieu » (*op. cit.*, p. 130).

Nous disons, nous, que le Verbe incarné est Dieu agissant dans une forme humaine et qu'Il est *pour autant* un homme véritable, authentiquement libre. S'Il n'a qu'un seul centre (JE) d'opérations personnelles, Il a bien portant deux Moi, au titre de ses deux natures. Laissons là de côté toute image d'instrument matériel ou mécanique : la Personne du Verbe se manifeste librement dans une nature humaine plus parfaitement libre que la mienne. Nul n'est plus riche en humanité que le Verbe fait chair : tel est l'Homme par excellence, notre Médiateur auprès du Père.

Nous voudrions signaler encore comment peut s'exprimer au sujet de l'âme du Christ une théologie qui n'est pas la nôtre. Nous n'écririons pas, par exemple, avec le P. Spiazzi :

« È l'anima che in Cristo, come e più che in noi, è capace di udire la voce di Dio, di rispondergli, di accettarla : " Io accetto,

⁴⁸ « L'union substantielle de l'humanité du Christ avec le Logos, pour autant qu'elle est une détermination (donc une actuation) de la nature humaine elle-même, ne peut pas rester inconsciente [...] [Il est] métaphysiquement impossible que cette actualité, si haute dans l'échelle de l'être, demeure inconsciente à un sujet qui est précisément conscient de soi [...] L'âme humaine du Christ est immédiatement, ontologiquement et consciemment, " dans le Logos ". La vision immédiate est (si l'on peut exprimer ainsi, pour plus de clarté, ce que nous pensons) la conséquence et non la condition de la conscience d'être dans le Logos de l'âme du Christ » (RAHNER, p. 141 et p. 147). — Selon nous, ce n'est pas l'âme du Christ qui a conscience d'être dans le Logos, mais celui-ci qui a conscience d'avoir assumé, une « âme et conscience » humaine.

io non contraddico ” come già diceva il Profeta (*Is.* 50, 5). Io ubbidisco, “ il mio cibo è fare la volontà del Padre ” (*Gv.* 4, 34). “ Secondo che il Padre mi ha comandato, io faccio ” (*Gv.* 14, 31). Sembra quasi dire: — questo è il mio gusto, di fare la volontà del Padre » (SPIAZZI, p. 14).

« È l'anima di Cristo vivente di una vita imperitura che può dire: “ Io sono la risurrezione e la vita ” (*Gv.* 11, 25) » (*op. cit.*, p. 15).

« Poichè appartiene a Dio essa scopre *in se stessa* Dio, e nella profondità di *se stessa*, vedendo *il suo Io divino*, vede l'Essenza di Dio per la visione beatifica di cui è dotata » (p. 69; c'est nous qui soulignons. Voir p. 71).

« Dinanzi a Dio infinitamente santo, che l'Anima di Cristo conosce in se stessa, perchè una Persona divina è il suo Io, sente anch'essa di essere santa [...] » (p. 73).

« Riconosce tutta la trascendenza del mistero della Trinità riguardo a sè, come anima umana, e tuttavia la vede intima a sè » (p. 76).

« L'Anima di Cristo vede questa pace (di Dio), ne gode, vi si abbandona, con un gettito di sè pieno di confidenza, che si esprime in vita e in morte. Il Padre tutto gli ha dato. “ Io lo so che tu, Padre, sempre mi esaudisci ” » (*Gv.* 11, 42) (p. 84).

De telles manières de s'exprimer attribuent bien à l'âme du Christ non seulement le *moi* que nous lui reconnaissons, mais encore le *Je* que nous lui refusons. Le P. Spiazzi poursuit dans le même sens :

« L'anima di Cristo porta *in sè* il silenzio del Padre [...] Porta *in sè*, l'Anima di Cristo il silenzio del Verbo splendore di eterna giustizia, che adora, di luce, che contempla, di bellezza, che gode, di purezza, che *in sè* riflette [...] Porta *in sè* il silenzio dello Spirito Santo, infinito amore » (p. 86. C'est nous qui soulignons).

« L'Anima di Cristo [...] pensando a se stessa scopre in sè l'Io del Verbo [...] Per quello che riguarda la sua attività umana, si dona, si fa tutta del Verbo, si offre al Verbo e, nel Verbo, alla Trinità [...] » (p. 122).

« Nel Verbo vede l'Essenza divina, e quindi percepisce intimamente la distanza infinita tra il suo Io, che è l'Io del Verbo, e se stessa, come creatura, nella sua natura umana » (p. 140).

« Nella sua adorazione l'Anima di Cristo entra in dialogo con l'Ineffabile, col Dio nascosto, che essa tuttavia vede nel Verbo, Luce, Verità, Sapienza, Bellezza, cui appartiene » (p. 143).

« [Fare] omaggio della nostra piccolezza alla grandezza infinita di Dio, con un senso profondo di quella sottomissione che, come ci risulta dal Vangelo, anche l'Anima di Cristo riconosceva

in sè, quando diceva : *Pater maior me est* : " il Padre è superiore a me " (*Gv.* 14, 28) » (p. 150).

« Veramente l'Anima di Cristo, come e più dell'anima di Maria, è la *Omnipotentia supplex* ; è onnipotente non per natura, ma onnipotente, per dir così, per grazia, sicchè dall'intimo, per la consapevolezza che ha della sua unione col Padre, può dire al Padre : " Io voglio " » (p. 159).

L'auteur écrit enfin : « Noi vediamo quindi l'Anima di Cristo innalzata al di sopra di tutte le creature, regalmente signora e giudice dell'universo » (p. 236), mais à l'appui de cette affirmation il cite ce texte-ci de saint Thomas qui pourtant dit autre chose (car la nuance exprimée par le *mediante l'Anima, per animam Christi*, laisse entendre que le Seigneur, c'est le Verbe incarné et que l'âme, elle, ne peut pas être dite *domina*) : « Cristo ha il potere di giudizio non solo sugli angeli, ma anche sull'amministrazione di tutto il creato. Se infatti... le cose inferiori secondo un certo ordine sono rette da Dio per mezzo di quelle superiori, conviene dire che tutte le cose sono rette *mediante l'Anima* di Cristo, che è sopra tutto il creato... » (III, q. 59, a. 6, ad 3m) » (p. 236).⁴⁹

IV

S. EXC. MGR PARENTE ET LE P. LONERGAN

Nous avons déjà dit ce en quoi nous étions en parfait accord tant avec Mgr Parente qu'avec le P. Lonergan, — et cet accord va très loin, — mais il nous reste à souligner brièvement nos divergences respectives, sauf erreur d'interprétation de notre part quant aux points examinés.

1. Mgr Parente.

On connaît la solution spécifique apportée par Mgr Parente au problème qui nous occupe : l'analogie de l'expérience mystique⁵⁰ poussée à son maximum dans le cas unique de l'union hypostatique au bénéfice de l'autoconscience humaine du Christ.⁵¹ La conscience humaine du

⁴⁹ Voir encore dans le sens de cette remarque III, q. 16, a. 3, *utrum Christus possit dici homo dominicus*, déjà cité et commenté.

⁵⁰ PARENTE II, p. 366-371.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 359-366. — « Il Verbo domina la sua attività umana e la dirige : questo influsso operativo è comune alle Tre Persone secondo la linea della causalità efficiente, ma resta esclusivo del Verbo secondo la linea della

Christ ne peut donc pas ne pas s'expérimenter conscience du Verbe incarné, de manière obscure, abstraction faite de la vision béatifique, mais elle reçoit de cette vision une confirmation infiniment lumineuse. Grâce à cette vision,

« la sua coscienza psicologica passa da una intuizione oscura a una intuizione chiara dell'Io, che è il Verbo ». — « Non si tratta, come vogliono alcuni, di una *sostituzione* della coscienza con la scienza o infusa o beata, ma di una *corroborazione* della coscienza stessa in virtù di quei doni soprannaturali » (PARENTE, II, p. 377).

Notre difficulté n'est pas du côté de l'analogie de l'expérience mystique. C'est bien cette analogie qui éclaire à sa manière l'expérience spirituelle de l'Homme-Dieu. Notre difficulté est du côté de l'autoconscience humaine du Christ. Pour nous *auto* est de trop. Conscience oui, *autoconscience*, non. Cela nous paraît découler rigoureusement de la métaphysique dogmatique de la *natura assumpta*. L'âme du Christ ne peut pas avoir l'autoconscience de son être divin personnel, car, n'étant pas une personne, elle ne peut pas être consciente *de soi*. C'est le Verbe qui est conscient de soi jusque dans sa nature humaine.⁵² Mgr Parente écrit encore :

« L'autocoscienza umana in Lui ha come oggetto proprio l'umanità nel suo essere e nel suo operare. Ma l'umanità di Cristo manca della sua personalità naturale e però non ha vera

causalità formale, cioè terminativamente. Per tanto il rapporto ontologico stabilito dall'unione ipostatica tra natura umana e il Verbo passa alla sfera psicologica e diventa cosciente per due vie : una è quella dell'autocoscienza abituale e attuale dell'anima riguardo alla sua natura e al suo essere (che nel caso di Cristo è l'essere divino) ; l'altra è quella dell'influsso operativo della Persona del Verbo sulla natura umana assunta, per cui la coscienza umana ha come unico soggetto avvertito il Verbo stesso. — Non è perciò assurdo che le due coscienze di Cristo trovino la propria unità psicologica nell'unità del soggetto o persona, che è il Verbo, termine e principio agente dell'una e dell'altra, come è principio sussistente nelle due nature » (PARENTE, I, p. 189).

⁵² Mentionnant la suppression de l'expression *conscientiam sui* dans le canon projeté au Concile du Vatican (voir ci-dessus p. 20) Mgr PARENTE la commente en ces termes : « In conclusione : la vicenda di Gunther al Concilio Vaticano dimostra che la Teologia del tempo, approvata dalla Chiesa, non era favorevole alla teoria di un Io umano di Cristo in base alla *autocoscienza* e alla libera volontà della natura assunta ; *pur ammettendo queste*, si diffidava di quell'Io e non si voleva sentire parlare di personalità psicologica umana nell'Uomo-Dio » (II, p. 310). C'est nous qui avons souligné. — Selon nous, le P. KLEUTGEN entendait bien désapprouver l'expression « *conscientiam sui* » comme manifestant l'une des propriétés essentielles de la *natura* assumée. Nous suivons le P. KLEUTGEN, ainsi compris.

autonomia nè ontologica nè psicologica, sussistendo e quindi personificandosi in certo modo nel Verbo, il quale conseguentemente entra nella sfera di quell'umanità prestando il suo essere e muovendo all'azione » (II, p. 375).

Mais c'est précisément parce que nous sommes pleinement d'accord avec l'auteur pour dire que l'humanité du Christ n'a aucune véritable autonomie ni ontologique ni psychologique, que nous ne voyons pas comment pouvoir affirmer l'*autoconscience humaine* du Verbe incarné. Dire autoconscience, n'est-ce pas logiquement devoir dire autonomie psychologique? Là gît pour nous la difficulté de la position que nous examinons.

L'éminent théologien le reconnaît encore fort bien :

« In altri termini il Verbo assolve in linea di massima nella natura umana di Cristo la funzione propria della persona umana » (*ibidem*).

Nous en sommes pleinement d'accord, mais l'auteur enchaîne aussitôt :

« La coscienza umana dunque *ripiegandosi* sulla natura non può non avvertire che questa natura esiste e opera in virtù di un *Altro*, cioè in dipendenza del Verbo, che *la investe* col suo essere, la fa sussistere e la regge in tutta la sua attività. E siccome è proprio della coscienza psicologica polarizzare l'essere e l'attività di una natura intorno all'Io (persona), la coscienza umana di Cristo deve registrare un *Io* che è la sua personalità » (*ibidem*. — C'est nous qui soulignons).

Dans le texte précité la conscience humaine du Christ n'est-elle pas implicitement hypostasiée et traitée comme sujet? Réfléchissant sur sa nature, elle se rend compte que celle-ci existe et agit *en vertu d'un Autre* (le Verbe). La conscience du Christ enregistre ainsi un JE (celui du Verbe) qui est, nous dit-on, sa personnalité. Mais si le JE du Verbe est la propre personnalité de cette conscience, il n'est pas un Autre et n'a pas à être enregistré. Le Verbe n'est pas un Autre, Il est bien l'unique JE, l'unique sujet de cette nature concrète d'homme, car cet homme est le Verbe incarné. Aucun problème ne se pose ni ne peut donc ici se poser à partir de la conscience humaine comme *autoconscience* en tant qu'*humaine*. Le Verbe est *Lui-même* l'unique *autoconscient* en cette nature humaine. Ainsi, dans la partie constructive de sa thèse, sous le vocable d'*autoconscience humaine*, l'auteur n'a-t-il pas

laissé se réintroduire *implicitement*, en la conscience humaine du Christ, le JE qu'il en avait pourtant, à juste titre, radicalement et formellement exclu? Nous inclinons à le penser.⁵³

2. Le P. Lonergan.

Le P. Lonergan avait, en certains textes cités plus haut, pleinement et clairement résolu, pensons-nous, le vrai problème de la conscience du Christ. Mais, de fait, il recourt pourtant à la vision béatifique pour résoudre ce que nous appelons le faux problème de cette conscience, et cela, croyons-nous, parce qu'il n'a peut-être pas assez directement perçu que la nature humaine n'est pas, comme telle, *sui conscia*.⁵⁴ Nous examinerons, de ce point de vue, certaines de ses propositions.

⁵³ A l'objection qui lui est faite : « Si obietta : come mai una facoltà finita, quale è la coscienza umana di Cristo, può percepire la Persona divina del Verbo? », Mgr PARENTE répond notamment : « La coscienza umana di Cristo non va equiparata *sic et simpliciter* alla coscienza nostra, perchè, a differenza della nostra essa si trova elevata alla sfera divina in forza dell'unione ipostatica e però la sua attività, come quella di tutta la natura assunta, è sotto l'influsso e il dominio del Verbo » (PARENTE II, p. 376).

On lit encore à ce sujet : « Basta pensare che il Verbo entra nella sfera umana *ontologicamente* con l'essere comunicato alla natura assunta e *dinamicamente* con l'influsso sull'attività di essa : dunque il Verbo non è necessariamente fuori del campo della coscienza umana di Cristo. Nè è difficoltà insuperabile quella che il Galtier, appoggiandosi all'autorità di alcuni Tomisti, avanza, cioè l'impossibilità per una facoltà finita di attingere l'Infinito. Risponderemo più in là adeguatamente a questa difficoltà, ma fin da ora osserviamo che quel principio non va esagerato, altrimenti la visione beatifica (attuata nella creatura per mezzo del *lumen gloriae*, creatura anch'essa) diventa un assurdo ! Peraltro non diciamo che la coscienza umana di Cristo (Essere straordinariamente singolare !) esaurisce l'essere e la Persona del Verbo, ma che attinge la sua natura come dipendente nell'essere e nell'operare dal Verbo. Il che non ripugna specialmente se si considera che quella coscienza, come la natura umana a cui appartiene, è situata, in forza dell'unione ipostatica, nella sfera divina, cioè in una condizione fondamentalmente soprannaturale, anche a prescindere dalla grazia. Più che l'anima beata la natura umana di Cristo è immersa tutta nel divino, pur rimanendo, come l'anima beata, se stessa, cioè una creatura finita » (*op. cit.*, pp. 342-343).

De ce point de vue notre difficulté serait la suivante : en raison même de la transcendence divine par rapport à toute nature et toute faculté créées, si profonde et si certaine soit une intuition de Dieu *ut est in Se*, si celle-ci n'est pas de l'ordre de la *vision* béatifique, il reste qu'elle soit de l'ordre de la *foi* théologique. Sans la vision béatifique, le Christ aurait donc eu, comme homme, la foi en sa divinité, et la vision béatifique étant donnée, cette intuition de foi aurait été évacuée. L'une et l'autre hypothèse, pensons-nous, confirment notre thèse : l'*autoconscience* n'est pas une propriété de la *nature* assumée.

⁵⁴ « By consciousness we are aware of ourselves but we do not understand our natures ; because we know ourselves only *sub ratione experti*, we wonder what we are ; and that wonder gives place to knowledge when we understand *quid sit homo*. But Christ as man was similar to us in all things save sin. He

Soient les deux affirmations suivantes :

« 1. Christus ut homo sub ratione experti se ipsum attingit per operationes suas humanas et secundum perfectionem ipsarum operationum.

« 2. Christus ut homo per conscientiam suam humanam atque scientiam suam beatam clare intelligit et certo iudicat se esse Filium Dei naturalem et verum Deum » (LONERGAN, p. 106).

La première de ces deux positions demanderait selon nous à être ainsi modifiée : « Verbum Dei ut incarnatum sub ratione experti se ipsum attingit in operationibus suis humanis (*non per*) et secundum perfectionem ipsarum operationum ». Nous nous en sommes déjà expliqué.

Nous modifierions comme ceci la seconde proposition ; « Verbum Dei incarnatum clare seipsum intuetur in intellectu suo humano ope visionis beatificae ». La conscience humaine n'intervient pas, formellement comme telle, dans la connaissance de la vision béatifique (bien qu'elle ne puisse pas ne pas l'accompagner et en recevoir un ennoblissement infiniment transcendant). La vision béatifique donne au Verbe de Dieu d'expérimenter la joie de Se voir Lui-même dans son intelligence humaine, mais elle n'intervient pas dans la solution du problème de savoir comment le Verbe incarné a conscience de son incarnation, problème auquel nous ramenons celui de savoir comment *cet homme sait* qu'Il est le *Fils de Dieu*. Il faut distinguer les deux propositions suivantes : *le Verbe incarné qui est Dieu s'atteint comme homme en son humanité* (cela, grâce à sa conscience divine personnelle assumant consciemment une nature humaine dotée de conscience), — *le Verbe incarné s'atteint comme Dieu en son intelligence humaine* (cela, grâce à la vision béatifique). Autre est le point de vue du *sujet conscient* (qui est conscient d'avoir deux consciences), autre est le point de vue d'une connaissance surnaturelle accordée à ce sujet en son intelligence humaine (la vision béatifique).

Le P. Lonergan expose comme suit en quoi consiste la conscience qu'a le Verbe de ses opérations d'homme :

« Nam (1) is qui conscius est, Christus ut homo est.

« Iterum (2) is cuius conscius est, Christus ut homo est ; per conscientiam enim conscius se ipsum attingit.

« Ideo (3) conscius est quia sensitive et intellective operatur ; nam per operationes eiusmodi homines sunt conscii, et Christus ut homo est per omnia nobis similis absque peccato.

was aware of himself by consciousness, yet by that consciousness he did not know *quid sit* ; moreover, since he had two natures, he had a twofold wonder, *quid sit homo* and *quid sit Deus* ; the answer to the second was the beatific vision » (LONERGAN II, pp. 264-265).

« Eatenus (4) conscius est quatenus facit ipsa harum operationum perfectio ; quatenus ergo Christus ut homo sentit, empirice est conscius ; quatenus intelligit, intellectualiter est conscius ; quatenus iudicat, rationaliter est conscius ; quatenus eligit, moraliter est conscius.

« Denique (5) cum conscientia sit praevia quaedam atque informis notitia sui suorumque actuum, sub ratione experti Christus ut homo Christum ut hominem attingit. Quamvis enim Christus ut homo et se intelligat et se affirmet, tamen per suam intelligentiam se intelligit et per suum iudicium se affirmat » (LONERGAN I, p. 108).

Nous modifierions ces assertions de la manière suivante :

- 1) Is qui conscius est, Verbum Dei est. Et hic est Christus.
- 2) Is cuius conscius est, Verbum Dei est. Per conscientiam enim divinam ut suam conscius se ipsum attingit.
- 3) Consciens est *in* natura humana quia sensitive et intellective operatur. — *Per* operationes eiusmodi homines sunt conscii confuso modo personalitatis et naturae suae. — *Per* operationes eiusmodi Verbum Dei consciens est naturae suae humanae assumptae, non vero suae personalitatis, quae divina est. At in linea naturae humanae Christus consciens est ut nos omnes quibus hac in linea per omnia similis factus est absque peccato.
- 4) Le texte est à retenir ainsi : Eatenus conscius est *humano modo*, etc.
- 5) Ici nous distinguerions et nous dirions : Christus formaliter *ut homo* non SE intelligit nec SE affirmat. Dico *ut homo*, in quantum caret personalitate humana. Sed Christus, *qui homo*, SE utique intelligit et SE affirmat Deum, *ut Verbum* scilicet conscie incarnatum in natura in qua conscientia gaudet humana.

Le P. Lonergan poursuit :

« Deinde asseritur, cum Christo homini innotescat (1) ex parte subiecti per conscientiam humanam ipse sibi et (2) ex parte obiecti per visionem beatam Filius Dei naturalis, in quantum haec duo in consideratione ipsius Christi hominis simul sumantur, Christum ut hominem ex parte obiecti et clare intelligere et certo affirmare se (secundum proprietatem huius reflexivi) esse Filium Dei naturalem et verum Deum » (*op. cit.*, p. 108).

Ici, nous devons encore marquer notre désaccord.

- 1) *Subjectivement*, le Verbe de Dieu est bien présent à sa conscience humaine, pour autant que sujet divin conscient, Il a consciemment assumé cette conscience, mais il ne s'ensuit pas que formellement « ipse sibi *per* conscientiam humanam innotescat », car si cette nature-cons-

science humaine fait qu'Il est et se sait homme, elle ne fait pas qu'Il soit ni se sache Dieu. Or, Lui-même est Dieu.

2) *Objectivement*, Fils de Dieu, le Christ n'a pas besoin de la vision béatifique pour savoir qu'Il est Dieu et le demeure s'étant incarné. L'affirmation de deux consciences divine et humaine en un seul sujet divin conscient suffit à la solution de notre problème dès lors qu'il est bien posé. La vision béatifique demeure hors de cause tant du côté du Verbe que du côté de la nature assumée : du côté du Verbe, elle est insuffisante, car elle requiert d'être subjectée dans une intelligence *créée*, et du côté de la nature assumée, elle est inopérante, non par défaut d'intelligence *créée*, mais par défaut de *sujet*. C'est toujours le même phantasme qu'il faut exorciser : il n'y a en Jésus-Christ aucun *sujet* conscient autre que le Verbe de Dieu, il n'y a en Lui aucun sujet qui ait besoin de savoir qu'il est Dieu, et c'est bien évident, car si tel sujet avait besoin de savoir qu'il est Dieu (autrement qu'en étant Dieu par identité), c'est qu'il ne serait pas Dieu. Il n'existe aucun homme en Jésus dont il faille expliquer comment il se sait Dieu, car Jésus, cet homme, EST Dieu fait homme : Il EST le Verbe de Dieu ayant assumé une nature humaine. Doués de la vision béatifique, un *homo assumptus*, une *natura sui conscia*, ne pourraient qu'être confirmés dans leur certitude de n'être pas Dieu.

Nous sommes donc pleinement d'accord avec le P. Lonergan lorsqu'il écrit (mais sans être, pensons-nous, totalement logique avec soi-même) :

« Quia ergo Christus ut homo personam divinam in se includit, idem est ponere Christum ut hominem sui conscium ac ponere personam divinam sui consciam. Qua de causa, asserto nostro adversantur omnes qui subiectum conscientiae humanae Christi ponant sive (1) hominem quemdam assumptum, sive (2) subiectum quoddam psychologicum seu "ego" psychologicum quod cum persona divina non identificetur, sive (3) animam Christi humanam, sive (4) naturam Christi humanam, sive (5) conscientiam Christi humanam. Attamen in ipsis auctoribus legendis sedulo distinguendum est inter modum loquendi et veram eorum intentionem, praesertim cum haec quaestio omnino sit recentior et perpauci perspectum habeant quid sit conscientia » (*op. cit.*, p. 109).

Mais nous ne pouvons pas souscrire à la manière dont est posé le problème de la conscience du Christ dans les affirmations suivantes :

« Proinde quamvis omnino necessarium sit in Christo homine personam divinam personae divinae esse consciam, tamen hoc

solum affirmare non sufficit. Sicut enim vera et propria est humanitas Christi, ita etiam vere et proprie humana est conscientia Christi ut hominis. Qua de causa, *per conscientiam vere et proprie humanam persona divina est personae divinae conscia*. En difficultas ! En problematis nodus ! » (*ibidem*. — C'est nous qui soulignons).

Non, ce n'est qu'un pseudo-problème. Il n'y a aucune raison d'affirmer, de *postuler* que la personne divine du Verbe soit consciente d'elle-même PAR sa conscience humaine. Qu'elle soit consciente d'elle-même EN sa conscience humaine (que le Verbe se sache homme), oui, bien sûr, mais qu'elle se sache Dieu PARCE QU'ELLE EST INCARNÉE, au titre même de son incarnation, non, bien évidemment. Encore une fois la vision béatifique n'y changera rien : elle ne fera pas que cet homme soit Dieu s'il n'est qu'un homme comme vous et moi, — et *elle ne ferait pas* que Dieu Lui-même se sût Dieu fait homme, si, par impossible, Il l'avait ignoré. La perspective de la vision béatifique demeure EN DEHORS de notre problème.⁵⁵

L'argumentation du P. Lonergan nous confirme, malgré lui, qu'il en est bien ainsi. Il écrit en effet :

« Ut Christus homo clare et intelligat et certo iudicet se esse Filium Dei naturalem et verum Deum, requiruntur et sufficiunt

« (1) conscientia sui,

« (2) in qua subiectum (quod per conscientiam sibi innotescit) est Filius Dei naturalis et verus Deus.

« (3) clara intelligentia quidditatis Filii Dei naturalis et Dei veri, et

« (4) perspicientia identitatis et subiecti conscii et obiecti quidditative intellecti.

« Atqui hae conditiones necessariae atque sufficientes per con-

⁵⁵ Nous ne souscrivons donc pas à cette affirmation du P. CIAPPI : « È contemplando faccia a faccia la sua Persona e la sua Divinità, in Lui sussistente, esistente ed operante, che quell'Uomo sa e sente (con percezione intellettuale) di essere Figlio di Dio e perciò il dualismo fisico e psicologico scompare. Questa è l'unica illustrazione del mistero, che ci appare conforme alla rivelazione e alla teologia dell'Aquinata » (CIAPPI, p. 438).

Selon le P. PEREGO, la position du P. DIEPEN peut être ainsi résumée : « [Diepen] concorda col Galtier nell'ammettere la necessità della visione beatifica per il raggiungimento della persona del Verbo, non però come correttivo, ma come integrativo ; concorda col Parente nel negare l'autonomia operativa della natura assunta e l'esistenza in Cristo di ogni "io" umano ; si scosta dall'uno e dall'altro nell'ammettere una percezione confusa di un qualcuno, dal quale dipende l'operazione umana del Salvatore, il quale qualcuno, in concreto, è la Persona del Verbo, l' "io" del Verbo » (PEREGO I, p. 99. — Voir DIEPEN, p. 532). — Notre objection fondamentale demeure toujours la même.

scientiam Christi humanam et scientiam eiusdem beatam implentur.

« Ergo per conscientiam Christi humanam et scientiam suam beatam Christus ut homo et clare intelligit et certo iudicat se esse Filium Dei naturalem et Deum verum » (*op. cit.*, pp. 111-112).

Dans la première proposition de la majeure, nous entendons par *Christus homo*, « Christus qui est homo », et non pas « Christus ut est homo », pour les raisons rappelées ci-dessus. Cela dit, la *conscientia sui*, dont il est question (n. 1), ne peut pas être formellement la conscience humaine du Christ (comme l'exige le contexte de la mineure où il est question de la vision béatifique), ce ne peut être que sa conscience divine, c'est à dire la science divine comme appropriée au Verbe dans la conscience qu'Il a de Lui-même. La majeure étant ainsi comprise et admise, nous la compléterions comme ceci :

« (5) assumptio conscia naturae humanae integrae ».

La mineure et la conclusion de ce syllogisme d'exposition deviendraient alors :

« Atqui hae condiciones implentur quin ad visionem beatificam recurratur.

« Ergo visio beatifica non requiritur ad problema nostrum conscientiae Christi rite solvendum.

Nous lisons encore :

« Constat praeterea has duas conscientias inter se communicari ex parte obiecti ut Christus ut Deus sciat se esse hunc hominem et Christus ut homo sciat se esse Filium Dei naturalem » (*op. cit.*, p. 125. — C'est nous qui soulignons).

Ne retrouvons-nous pas là l'ambiguïté à dissiper? Le Christ en tant qu'homme sait-Il qu'Il est *le Fils de Dieu*? En tant que *sujet* Il est Dieu et le sait donc par identité, — *au titre* de la nature assumée la question ne se pose pas. Mais le Verbe incarné se sait *homme* car c'est consciemment qu'Il assume une nature dotée de conscience humaine. Autre chose est d'être conscient de soi *dans* et *par* une nature humaine, au titre d'une personnalité connaturelle à cette nature, et c'est notre cas, autre chose est d'être conscient de soi *dans* et *par* la nature divine, indépendamment de la nature humaine, et, de fait, *aussi dans* une nature humaine, mais non *par* elle : et c'est le cas du Christ-Jésus.

* * *

Et maintenant c'est de bon gré que nous soumettons aux critiques des théologiens les conclusions que nous avons cru devoir tirer des principes de saint Thomas d'Aquin sur l'un des aspects psychologiques encore controversé du mystère du Verbe fait chair.

Rome, 30 septembre 1959

FR. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D.