

## Personnalité divine, nature, subsistence et relation personnelle

Dans son exégèse de Ph 2,6-7 (nous nous limitons à ces versets), saint Thomas présente deux fondements trinitaires de la kénose du Fils. Le premier fondement réside dans la notion de « personne divine » en rapport à la notion de « nature ».

Rappelons d'abord que, pour saint Thomas, l'assomption d'une nature humaine convient souverainement à la personne divine (*propriissime competit personae assumere naturam*), puisque l'agir revient proprement à la personne (*personae proprie competit agere*) et puisqu'il appartient également à la personne d'être le terme (*terminus*) de l'assomption<sup>1</sup>. Certes, la nature divine en elle-même (*natura divina secundum seipsam*) peut être saisie à juste titre comme le principe de l'assomption d'une nature humaine, puisque l'action d'assumer est accomplie par la puissance (*virtus*) qui relève de la nature. « Mais être le terme de l'assomption (*esse terminum assumptionis*) ne convient pas à la nature divine en elle-même, puisque cela [revient à la nature divine] en raison de la personne (*ratione personae*) en qui cette nature est considérée ; et c'est pourquoi, premièrement et de façon tout à fait propre, c'est la personne qui est dite "assumer" [une nature humaine] (*primo quidem et propriissime persona dicitur assumere*) », bien que « de façon secondaire, on puisse aussi dire que la nature [divine] assume la nature [humaine] dans la personne [divine] (*secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam*) »<sup>2</sup>.

Cela étant posé, dans la question *De unione Verbi incarnati*, saint Thomas formule l'argument suivant contre la doctrine de « l'union dans la personne » (c'est-à-dire l'« union hypostatique ») : « rien de ce qui est compris sous autre chose ne s'étend à quelque chose d'extérieur [...]. Mais un suppôt de quelque nature que ce soit est compris sous cette nature [...]. Donc, puisque le Verbe est un suppôt de nature divine, il ne peut pas s'étendre à une autre nature pour en être le suppôt, à moins qu'il en résulte une unique nature »<sup>3</sup>. Selon cette objection, l'union dans la personne donnerait lieu à une unique nature (monophysisme) sans maintenir la dualité de la nature divine et de la nature humaine (foi catholique), puisque la personne ne peut pas « s'étendre » au-delà de sa nature. Le nerf de cet argument réside dans le fait qu'une personne donnée est une personne *de telle nature*, de manière analogue à un individu qui est « compris » sous telle espèce de telle sorte que cet individu ne peut pas « s'étendre » au-delà de l'espèce dont il fait partie. Voici la réponse de saint Thomas :

<sup>1</sup> ST III, q. 3, a. 1, resp.

<sup>2</sup> ST III, q. 3, a. 2, resp.

<sup>3</sup> *De unione Verbi incarnati*, a. 1, arg. 14 : « nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum [...]. Sed suppositum cuiuslibet naturae comprehenditur sub natura illa, unde et dicitur res naturae. [...] Cum ergo Verbum sit suppositum divinae naturae, non potest se extendere ad aliam naturam ut sit eius suppositum, nisi efficiatur natura una ». Pour le texte français (légèrement modifié) : THOMAS D'AQUIN, *Question disputée, L'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*, Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène Deloffre, "Bibliothèque des textes philosophiques", Paris, Vrin, 2000.

La personne du Verbe est comprise sous la nature du Verbe et ne peut pas s'étendre au-delà. Mais la nature divine, en raison de son infinité, comprend toute nature finie. Et c'est pourquoi, lorsque la personne du Verbe assume la nature humaine, elle ne s'étend pas au-delà de la nature divine, mais elle prend plutôt ce qui lui est inférieur. C'est la raison pour laquelle il est dit en Philippiens II (6-7) que, alors que le Fils de Dieu « était dans la forme de Dieu », « il s'est vidé lui-même » : non certes en abandonnant la grandeur de la forme de Dieu, mais en assumant la petitesse de la nature humaine<sup>4</sup>.

Dans cette réponse, saint Thomas admet bien que la personne divine du Verbe ne peut pas « s'étendre » *au-delà* de la nature divine. Cela n'exclut cependant pas que la personne du Verbe assume une nature créée. La raison s'en trouve dans l'*infinité* de la nature divine du Verbe. La nature créée (la forme d'esclave) assumée par la personne du Verbe n'ajoute rien à la nature divine (la forme de Dieu), parce que la nature divine est d'un ordre qui transcende toute créature. Puisque Dieu est absolument simple, il est « hors de tout genre » : Dieu ne fait nullement partie d'un genre mais il est bien plutôt le principe de tous les genres, étant lui-même « hors de l'ordre de toute créature »<sup>5</sup>. Et non seulement la nature divine est hors de l'ordre des créatures, mais la nature ou essence divine *comprend ou contient aussi en elle-même*, sur un mode éminent, toutes les perfections qui se trouvent dans les créatures : « l'essence divine est [...] au-dessus de tout genre, comprenant en elle-même (*comprehendens in se*) la perfection de tous les genres »<sup>6</sup>. La référence à la kénose du Fils en Ph 2,6-7 le montre très explicitement : en raison de l'infinité de la nature divine qui « comprend toute nature finie », le Fils assume une nature d'un ordre inférieur dans l'unité de sa personne. Cette explication n'est guère éloignée de ce que saint Thomas écrit au sujet de la *dignité* de la nature humaine lorsque celle-ci est assumée dans l'unité de la personne divine du Verbe : « Il est plus digne d'exister dans un plus noble que soi que d'exister par soi. C'est pourquoi la nature humaine est plus digne dans le Christ qu'en nous ; car en nous, existant par soi, elle possède sa propre personnalité ; mais dans le Christ la nature humaine existe dans la personne du Verbe »<sup>7</sup>.

La *Somme de théologie* offre un semblable enseignement. Dans l'article demandant « s'il convient à une personne divine d'assumer une nature créée », une objection avance que, par définition, la personne est « incommunicable » (*de ratione personae est quod sit*

<sup>4</sup> *Ibid.*, ad 14 : « Persona Verbi comprehenditur sub natura Verbi, nec potest se ad aliquid ultra extendere. Sed natura Verbi, ratione suae infinitatis, comprehendit omnem naturam finitam. Et ideo, cum persona Verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam, sed magis accipit quod est infra. Unde dicitur Ad Philipp. II, quod *cum in forma Dei esset Dei Filius, semetipsum exinanivit* ; non quidem deponens magnitudinem formae Dei, sed assumens parvitatem humanae naturae ».

<sup>5</sup> *ST I*, q. 3, a. 6, ad 2 : « Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse ». *ST I*, q. 4, a. 3, ad 2 : « Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum ». *ST I*, q. 28, a. 1, ad 3 : « Deus est extra ordinem totius creaturae ».

<sup>6</sup> *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1 : « Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones ».

<sup>7</sup> *ST III*, q. 2, a. 2, ad 2 : « Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi ».

*incommunicabilis*)<sup>8</sup>, c'est-à-dire : la personne relève de l'irréductibilité du réel singulier qui ne peut pas être transféré à autrui ou à autre chose. Selon cet argument, la personne divine ne pourrait donc pas assumer une nature créée puisque « la réalité qui assume se communique (*communicatur*) d'une certaine façon à la réalité assumée, à la manière dont une dignité est communiquée à ce qui est élevé à cette dignité »<sup>9</sup>. Voici la réponse de saint Thomas :

On dit que la personne est « incommunicable » en tant qu'elle ne peut pas être prédiquée de plusieurs suppôts ; mais rien n'empêche de prédiquer plusieurs choses d'une même personne. Il n'est donc pas contraire à la notion de « personne » d'être communiquée de façon à subsister en plusieurs natures. Car même dans une personne créée plusieurs natures peuvent concourir par mode d'accidents, comme la quantité et la qualité que l'on trouve dans la personne d'un seul homme. Mais ce qui est propre à la personne divine, en raison de son infinité, c'est que s'accomplisse en elle une convergence de natures non pas par accident mais selon la subsistance<sup>10</sup>.

Nous trouvons ici, quoique sans mention de Ph 2,6-7, la même référence à l'*infinité* divine déjà observée dans la question *De unione Verbi incarnati*. Dans la *Somme de théologie*, cependant, l'*infinité* se trouve attribuée directement à la *personne*. Le contexte (l'*incommunicabilité* de la personne) amène saint Thomas à formuler cette précision : la personne divine se communique à la nature humaine qui est assumée et qui subsiste dans cette personne, de telle sorte que la personne conserve son *incommunicabilité* en tant que personne, puisque sa subsistance n'est pas communiquée à une autre personne. Outre le thème de la « personnalisation » de la nature humaine *par* et *dans* la personne du Verbe, et outre l'exclusion du nestorianisme (une problématique omniprésente), on trouve également ici ce que saint Thomas explique lorsqu'il définit la « grâce de l'union », c'est-à-dire l'union hypostatique elle-même : « La grâce de l'union (*gratia unionis*), c'est l'existence personnelle elle-même (*ipsum esse personale*) qui a été donnée gratuitement par Dieu à la nature humaine dans la personne du Verbe qui est le terme de l'assomption (*terminus assumptionis*) »<sup>11</sup>. Ainsi, « l'existence éternelle du Fils de

<sup>8</sup> ST III, q. 3, a. 1, arg. 2. Cf. ST I, q. 29, a. 3, ad 4. Dans la définition du nom « personne » donnée par Boèce (la personne est une substance individuelle de nature raisonnable), l'*incommunicabilité* de la personne est signifiée par l'expression « substance individuelle ». Voir aussi ST I, q. 29, a. 4, ad 3 ; q. 30, a. 4, arg. 2.

<sup>9</sup> ST III, q. 3, a. 1, arg. 2.

<sup>10</sup> ST III, q. 3, a. 1, ad 2 : « Persona dicitur incommunicabilis in quantum non potest de pluribus suppositis praedicari. Nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis. Quia etiam in personam creatam possunt plures naturae concurrere accidentaliter, sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinae personae, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam ».

<sup>11</sup> ST III, q. 6, a. 6, resp. Cf. *In Ad Rom.*, c. 1, lect. 3 (n° 46) : l'humanité du Christ est unie à sa divinité « par une union dans l'être personnel (*per unionem in esse personali*), et c'est cela qu'on appelle "grâce de l'union" (*gratia unionis*) ». *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 3, lect. 6 (n° 544) : « La grâce de l'union [...] est un don gratuit de Dieu fait au Christ de sorte qu'il est dans sa nature humaine le vrai Fils de Dieu, non pas de manière participée mais *par nature*, selon que la nature humaine du Christ est unie au Fils de Dieu *en personne* » (nous soulignons).

Dieu qu'est la nature divine devient l'existence de l'homme, en tant que la nature humaine est assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne »<sup>12</sup>.

L'interprétation de Cajetan mérite d'être relevée sur ce point. Dans son commentaire de *ST III*, q. 2, a. 2, Cajetan rappelle plusieurs fois le principe suivant, formulé par saint Thomas lui-même, et qui a valeur de clef pour saisir l'incarnation comme « union *dans la personne* » : « tout ce qui se trouve dans une personne, que cela appartienne à sa nature ou non, lui est uni dans la personne »<sup>13</sup>. Puis, dans son commentaire du premier article de la q. 3, Cajetan rappelle que l'incarnation n'ajoute rien à Dieu, mais Dieu y est uni à une nature humaine de telle sorte que « cet homme est Dieu » : une perfection infinie est ajoutée, non pas à Dieu qui est immuable mais à la nature humaine qui s'en trouve surélevée<sup>14</sup>. Sur cette base, Cajetan concentre son attention sur la « communication » que la personne divine, en vertu de son infinité, fait d'elle-même à la nature humaine, et il apporte cette éclairante distinction : le Verbe est infini radicalement (*radicaliter*) en raison de sa déité, mais il est infini formellement (*formaliter*) en raison de sa personnalité (sa personnalité étant sa filiation même), puisque la « subsistance divine », qui est infinie, est « formellement incluse dans la personnalité du Verbe »<sup>15</sup>. Cette explication nous paraît en parfaite consonance avec la pensée de Thomas d'Aquin. D'une part, en effet, saint Thomas identifie la personne du Fils avec sa relation éternelle (ou propriété personnelle) de filiation : le Fils *est* sa filiation<sup>16</sup>. D'autre part, puisque le Fils est une personne qui subsiste en vertu de sa relation de filiation, saint Thomas identifie également la personnalité du Fils avec sa relation : « sa relation [de filiation] est sa personnalité »<sup>17</sup>. Ainsi, c'est en raison de *l'infinité de la personnalité du Verbe*, qui inclut formellement la subsistance divine, que la personne du Verbe peut subsister en deux natures : dans sa propre personne, le Verbe donne sa subsistance à la nature humaine, de telle sorte que le Verbe incarné est « une personne de nature humaine »<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> *ST III*, q. 17, a. 2, ad 2 : « Illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae » ; cf. *ibid.*, resp.

<sup>13</sup> CAJETAN, *In III<sup>am</sup>*, q. 2, a. 2 (éd. Léonine, vol. 11, p. 25-29) : « Omne quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona ». Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 2, a. 2, resp.

<sup>14</sup> CAJETAN, *In III<sup>am</sup>*, q. 3, a. 1, n° II (p. 54). En un sens, toutefois, l'incarnation ajoute quelque chose à la notion de « personne » : « dans le mystère de l'incarnation, l'union de la nature humaine n'ajoute rien à la notion (*ratio*) de "nature", mais elle ajoute bien quelque chose à la notion (*ratio*) de "personne", à savoir de subsister dans une nature humaine (*addit subsistere in natura humana*) : c'est ainsi que l'union s'est faite non pas dans la nature mais dans la personne » (CAJETAN, *In III<sup>am</sup>*, q. 2, a. 2, n° VIII, p. 27).

<sup>15</sup> CAJETAN, *In III<sup>am</sup>*, q. 3, a. 1, n° V (p. 54) : « Verbum est infinitum secundum rationem deitatis radicaliter, quia ex deitate quidquid est in Deo infinitatem habet : sed secundum suam personalitatem est formaliter infinitum, quoniam personalitas divina non est constitutiva personae nisi infinitae. Et quemadmodum personalitas Verbi, scilicet filiatio divina, est formaliter subsistens, alioquin non esset constitutiva personae, quae formaliter est subsistens, ita est formaliter infinita : quia subsistentia formaliter inclusa in personalitate Verbi nec est finita ».

<sup>16</sup> THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 30, a. 2, ad 1 : « la paternité est la personne du Père, la filiation est la personne du Fils (*filiatio [est] persona Filii*), la procession est la personne du Saint-Esprit qui procède » ; cf. q. 32, a. 2, ad 2.

<sup>17</sup> *In I Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, ad 1 : « Filius ex ipsa relatione est persona subsistens ; sua enim relatio est sua personalitas ».

<sup>18</sup> CAJETAN, *In III<sup>am</sup>*, q. 3, a. 1, n° V (p. 55) : « Filius Dei, quatenus subsistens, naturam humanam substantificat. Unde patet quod Verbum, secundum illam suae personalitatis rationem qua est subsistens,

Dans son incarnation, le Verbe qui est une personne divine devient une « personne de nature humaine » (*persona humanae naturae*) sans cesser d'être une « personne de nature divine »<sup>19</sup> : c'est là précisément le cœur de l'exégèse de saint Thomas concernant la kénose (*exinanitio*) du Fils. Résumons : le premier fondement trinitaire de la kénose du Christ réside dans l'infinité de la personne du Fils, c'est-à-dire dans l'infinité de sa subsistance et de sa personnalité, en raison de sa relation personnelle de filiation.

---

ac per hoc infinitae subsistentiae, vices humanae personae formaliter et eminenter in mysterio incarnationis supplet : est enim Verbum persona humanae naturae ».

<sup>19</sup> THOMAS D'AQUIN, *De rationibus fidei*, c. 6 : « Cum igitur Filius Dei, unigenitum scilicet Dei Verbum, per assumptionem habeat humanam naturam [...], sequitur quod sit suppositum, hypostasis vel persona humanae naturae ; et cum habeat ab aeterno divinam naturam, [...] dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum igitur unigenitum Dei Verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens » (éd. Léonine, vol. 40 B, p. 64).