

Aristotélisme et christologie au XIII-ème siècle. Le problème du corps du Christ dans les derniers écrits de saint Thomas d'Aquin

Cristian Moisuc
Université Al. I. Cuza, Iasi

Abstract

Aristotelianism and Christology in the 13th century. The problem of the body of Christ in Thomas Aquinas' latest works

The purpose of this paper is to analyze the problem of the relationship between Aristotelianism and Christology in the XIII-th century, as it appears through the famous problem of the body of Christ dead. This problem, which divided the Latin theologians and which St. Thomas Aquinas will try to find a final answer turns out to be very suggestive for the question of the relationship between the Greek philosophy and the so-called Thomistic synthesis. The article offers an analysis of the latest works of St. Thomas (Quodlibet III and IV and the 50-th question of Part III of the Summa Theologiae) in which the theologian tries to reconcile the requirements of hylomorphism with Christian dogma. The article offers also a critical interpretation of these solutions, as well as some remarks on the possibility and limits of dialogue between the Greek philosophy and the foolishness of the cross.

Keywords: hylomorphism, Christology, Thomistic synthesis, soul, body

Depuis le XII-ème siècle, les théologiens qui examinent la question „Durant les trois jours de son ensevelissement, le Christ était-il vraiment homme ?” ont coutume de répondre affirmativement. Cependant, bien avant saint Thomas d'Aquin, l'opinion contraire commence à être soutenue, en raison de l'argumentation du livre *De anima* d'Aristote: l'œil privé de la vue (par la mort) n'est plus œil que par *homonymie*: „Nous avons donc défini, en termes généraux, ce qu'est l'âme: elle est une substance au sens de forme, c'est-à-dire la quiddité d'un

* Ce texte présente une partie des résultats d'une recherche effectuée à l'Université Al.I. Cuza de Iasi, dans le cadre du projet CNCSIS 788, code 2104, 2009-2011, financé par le Ministère Roumain de l'Education et de la Recherche.

corps d'une qualité déterminée. Supposons, par exemple, qu'un instrument, tel que la hache, fût un corps naturel: la quiddité de la hache serait sa substance, et ce serait son âme; car si la substance était séparée de la hache, il n'y aurait plus de hache, sinon par homonymie. Mais, en réalité, ce n'est qu'une hache. En effet, ce n'est pas d'un corps de cette sorte que l'âme est la quiddité et la forme, mais d'un corps naturel de telle qualité, c'est-à-dire ayant un principe de mouvement et de repos en lui-même. Appliquons maintenant ce que nous venons de dire aux parties du corps vivant. Si l'oeil, en effet, était un animal, la vue serait son âme: car c'est là la substance formelle de l'oeil.

Or, l'oeil est la matière de la vue et la vue venant à faire défaut, il n'y a plus d'oeil, sinon par homonymie, comme un oeil de pierre ou un oeil dessiné" (Aristote 1988, 65). Déjà Guillaume d'Auxerre, avant 1231, pouvait affirmer un jugement sévère au sujet de la question *Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis*: „iste locutiones improprie sunt" (Weber 1991, 157). Saint Bonaventure était du même avis: „Selon le philosophe physicien, l'homme est un composé d'âme rationnelle et de corps. Or le Christ, lors du triduum (de son ensevelissement) n'était pas un tel composé. Donc il n'était pas vraiment homme" (Weber 1991, 158). Albert le Grand allait jusqu'à dire que „presque tous les modernes sont d'accord pour qualifier de fausse la proposition "Durant le triduum le Christ ne fut pas homme" et que le Maître des Sentences s'est laissé abuser par des expressions familières" (Weber 1991, 158).

Strictement parlant, l'argument des „modernes" était correct: si l'homme est un composé d'âme et de corps et si le corps est réellement corps aussi longtemps que l'âme le vivifie, alors la mort, qui est séparation de l'âme et du corps, interdit de parler d'un corps proprement dit. Le cadavre peut être considéré „corps" seulement à titre équivoque (ou par homonymie), comme le dit Aristote à propos de l'oeil du mort.

Saint Thomas n'affirme pas autre chose: „Pourtant cette thèse ("Durant les trois jours le Christ fut homme") est également insoutenable si l'on entend l'homme en sens propre. Pour deux raisons: (1) pour qu'il y ait homme, il faut que l'âme et le corps soient unis pour constituer une nature (humaine) une. Cela s'accomplit quand l'âme informe le corps, condition

qui n'est pas remplie au cours de ce triduum. (2) L'âme se retirant du corps, celui-ci n'est plus qualifié de corps qu'en un sens équivoque. Le corps (du Christ enseveli) n'était corps d'homme qu'en un sens équivoque" (Weber 1991, 159).

Cette conclusion avait aussi ses détracteurs. A la même époque où Thomas d'Aquin commentait les *Sentences*, Richard Rufus reprend la thèse „désuète" de Pierre Lombard. Dès lors cette question du corps du Christ enseveli se superpose à la dispute sur le nombre de formes substantielles dans l'homme (une seule ou plusieurs) et en devient inséparable.

En effet, les défenseurs de la thèse pluraliste, qui soutiennent, à la suite de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, l'existence de deux formes substantielles dans l'homme, peuvent dire que le corps, même après la mort, reste un corps (dans le sens propre du terme, et non par simple homonymie) grâce à la *forma corporeitas* : „Lorsque à la mort l'âme se sépare du corps, la corporéité demeure, gardant, à la même matière, les mêmes dimensions déterminées, en sorte que le cadavre est vraiment le même corps individuel que le cadavre vivant" (Duhem 1917, 516)¹.

Pour saint Thomas, qui ne reconnaît qu'une seule forme substantielle, cette solution ne tient pas : „En aucun corps il n'y a plus qu'une forme substantielle...Peut-être dira-t-on que la corporéité est la forme du corps. Ce mot *corporéité* se prend en deux sens différent : tantôt, il signifie les trois dimensions, ce qui n'est pas une forme substantielle, mais un accident ; tantôt, il signifie la forme dont proviennent les trois dimensions ; cette forme-là n'est pas différente de la forme spécifique" (Duhem 1917, 516). Le texte est clair : s'il faut parler de la *forma corporeitas*, il ne faut pas entendre autre chose que la forme substantielle. Pierre Duhem résume la position thomiste : „Dans l'homme, il y a une seule forme substantielle, l'âme intelligente ; mais cette forme possède tous les pouvoirs des formes moins parfaites qu'elle contient virtuellement ; c'est donc elle qui fait fonction d'âme végétative et d'âme sensitive, qui donne à l'homme de vivre et de sentir ; c'est elle, aussi, qui fait fonction de simple corporéité, qui circonscrit la matière dans des dimensions déterminées et qui, au corps humain confère l'individualité" (Duhem 1917, 517-8).

Or, si la théorie hylémorphique (l'âme, forme substantielle du corps) dans sa variante thomiste (l'âme, *la seule* forme substantielle du corps) sauvegarde *l'unité* substantielle de l'homme, elle ne résout pas le problème de *l'identité numérique* du corps vivant et du cadavre. Saint Thomas le reconnaît, d'ailleurs : „corpus vero fuit idem numero (in triduo mortis) *secundum materiam*, sed *non secundum formam substantialem*, quae est anima”. C'est pour cela que „non potest dici quod *simpliciter* fuit idem numero” (van Steenberghen 1947, 434).

Pour résoudre le problème de l'identité entre le corps vivant et le cadavre, saint Thomas distinguera entre l'unité absolue ou univoque (*simpliciter*) et l'unité équivoque ou homonymique (*secundum quid*) : „Dicendum est ergo quod [corpus Christi] fuit *secundum quid idem*: secundum materiam enim idem, secundum formam vero *non idem*” (van Steenberghen 1947, 435).

Dans le cas du corps du Christ, il y a bien une identité entre le corps vivant et le cadavre mis au tombeau, mais cette identité est relative (*secundum quid*) et non pas absolue (*simpliciter*). Le corps mis au tombeau n'est pas le corps *du Christ* dans le sens propre du terme. Tout corps et corps *de quelqu'un* (de Christ, de Paul, de Pierre) tant que l'âme (du Christ, de Paul, de Pierre) n'a pas encore quitté le corps. Sans l'âme, le corps mort ne peut plus être dit corps *du Christ*, *de Paul*, *de Pierre*. Sans la forme substantielle, le corps n'est pas individualisé en tant que corps *de quelqu'un*. Si l'on parle encore du corps *du Christ* après la mort, c'est de façon équivoque, en nommant *par homonymie* le corps mis au tombeau „corps du Christ”. En réalité, selon la théorie enseignée par Aristote, il s'agit tout simplement d'un cadavre, d'un corps sans âme, donc sans identité absolue, réelle. Même si le corps du Christ mort et mis au tombeau sera appelé corps *du Christ*, il ne s'agira surtout pas d'une dénomination réelle, mais d'une dénomination équivoque.

Un an plus tard, dans le *Quodlibet III* (exposé à l'occasion des Pâques de 1270), saint Thomas d'Aquin traite la question : „Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce”. Sa position n'a pas changé par rapport à ce qu'il avait enseigné auparavant : „Respondeo dicendum quod aequivocum

et univocum dicitur secundum definitivam rationem eandem vel non eandem...forma autem specifica hominis est anima rationalis ; *unde remota anima rationalis, non potest remanere homo univoce, sed equivoce tantum*" (Zavalonni 1951, 268). Affirmer l'identité *relative* du cadavre et du corps vivant d'un simple homme, cela pourrait, tout au plus, susciter un débat philosophique. Mais soutenir que cette identité relative, équivoque, homonymique *est valable aussi pour le Christ*, c'est bien une thèse qui risque de contredire la foi chrétienne.

Même si saint Thomas affirme que le cadavre a, par essence, les *mêmes dimensions* physiques que le corps vivant (les dimensions qui se trouvaient en puissance au sein du corps vivant et que l'âme actualisait en informant le corps), ce qui compte en réalité, c'est le fait que ces dimensions, après la mort, ne résident plus dans le cadavre *d'une manière actuelle*. Or, pour reprendre le questionnement étonné de Pierre Duhem, „qu'est-ce que cette existence en puissance des dimensions déterminées au sein de la matière ? N'est-ce pas précisément cette propriété que, sous le nom de *dimensions indéterminées*, Averroès attribuait à la matière première ?...Thomas d'Aquin a parfaitement reconnu, d'ailleurs, que l'existence potentielle dont jouissent en la matière, après la mort, les dimensions du corps qui fut vivant, est tout à fait de même nature que l'existence, en la matière première, des dimensions non terminées considérées par Averroès ; ces deux existences, il les désigne toutes deux de la même façon...aux dimensions qui demeurent en puissance après la mort comme aux dimensions dont Averroès a parlé, il donne le même nom de *dimensiones interminatae* ; il ne sépare pas l'étude des unes de l'étude des autres" (Duhem 1917, 520)².

La question légitime et urgente qui se pose est donc la suivante : qu'est-ce qui distingue alors le corps du Christ mis au tombeau de ces *dimensiones interminatae* de la matière ? Qu'est-ce qui nous assure que le corps du Christ gisant au tombeau est bien le corps *du Christ, Fils de Dieu incarné* et non pas un amalgame de *dimensiones interminatae* ? Rien.

L'identité relative, „secundum quid" n'est qu'un subterfuge philosophique; aucune distinction ne peut être invoquée pour masquer cette conséquence théologique directe : le corps mis au

tombeau n'est plus le corps du Christ dans le sens fort du terme. Selon le sens de la doctrine soutenue par saint Thomas, Joseph et Nicodème ont mis au tombeau un amalgame de *dimensiones interminatae* de la matière, et non pas le corps *du Christ*. Ces dimensions avaient seulement l'apparence du corps du Christ, mais en réalité il ne s'agissait que d'un morceau de matière qui avait été le corps du Christ lorsque celui-ci était vivant. Ce morceau de matière mis au tombeau pouvait être le corps de n'importe quel homme mort.

Il est certain que le raisonnement saint Thomas est rigoureux et respecte au pied de la lettre la thèse d'Aristote („l'oeil est la matière de la vue et la vue venant à faire défaut, il n'y a plus d'oeil, sinon par *homonymie*, comme un oeil de pierre ou un oeil dessiné”), qui constitue son présupposé initial de toute discussion sur le corps et le cadavre. Mais le respect strict de la théorie d'Aristote risque de menacer l'orthodoxie théologique de saint Thomas, comme le prouve sa reprise obstinée de la thèse que le corps mis au tombeau n'est pas le corps du Christ dans le sens propre du terme.

Si l'on maintient la théorie aristotélique jusqu'au bout et que l'on accepte la non-identité du cadavre et du corps vivant, on réduit le corps du Christ mort à un amas de *dimensiones indéterminées*.

Saint Thomas sembla réaliser le conflit irréconciliable entre la thèse d'Aristote et la théologie chrétienne quant au corps de l'homme mort. Dans le *Quodlibet IV* (Pâques 1271), sans rétracter ouvertement ses thèses affirmées il y a un an, il cherche tout de même une solution de compromis pour le problème du corps du Christ : „Quaecumque sunt unum et idem supposito, vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi iacens in sepulchro et appensum cruci est *unum* et *idem*, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab eius corpore. Ergo corpus Christi est *unum* et *idem numero* appensum cruci et iacens in sepulchro” (Zavalonni 1951, 268).

La différence est évidente ; dans le *Quodlibet III*, il avait conclu : „Ita nec oculus eius (Christi) in triduo mortis fuit univoce oculus sed equivoce, sicut oculus mortuus” (Zavalonni, 1951, 487).

S'agit-il cependant d'une „différence verbale plutôt que doctrinale” comme le soutient R. Zavalonni? (Zavalonni 1951, 487).

Apparemment, saint Thomas affirme pour la première fois l'identité réelle, univoque, actuelle, entre le corps du Christ vivant et son corps enseveli : „Sed corpus Christi iacens in sepulchro et appensum cruci est *unum et idem*, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab eius corpore. Ergo corpus Christi est *unum et idem numero* appensum cruci et iacens in sepulchro” (Zavalonni, 1951, 268).

Sa dernière position, exposée dans la *Somme Théologique*³ (question 50, *Tertia Pars*), essaie de sauver l'identité du corps de Christ sans pour autant rejeter la doctrine hylémorphique.

À l'article 4 de la question 50, il se demande : „Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme?”. La réponse commence par poser l'article de foi qui garantit que la mort du Christ a été réelle et que celui qui soutient le contraire affirme une hérésie : „respondeo dicendum quod Christum vere fuisse mortuum est articulus fidei...unde asserere omne id per quod tollitus veritas mortis Christi, est error contra fidem”, „que le Christ ait été vraiment mort est un article de foi. Il en résulte que toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi”. Saint Thomas continue : „mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis”, „en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal”. En vertu de la théorie hylémorphique, il conclut : „et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est”, „et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été homme est erroné”. Jusqu'ici, aucun changement par rapport au *Quodlibet* III. Cependant, saint Thomas s'empresse de continuer: „*Potest tamen dici* quod Christus in triduo fuit mortuus homo”, „On peut dire *cependant* que le Christ, pendant ces trois jours, a été "un homme mort””.

S'agit-il ici d'un changement tardif d'opinion? Certainement pas, puisque dans le syntagme „mortuus homo”, l'accent est mis sur „mortuus”, et non pas sur „homo”, ce qui

permet à saint Thomas de déployer sa solution de compromis, sans pour autant sacrifier son adhésion au hylémorphisme. Le sens général de la phrase est la suivante : s'il faut dire que durant les trois jours le Christ a été *homme*, il faut aussi accepter qu'il a été un homme *mort*.

Or, la stratégie de réponse développée ici consiste à reconnaître que le Christ a été un *homme* mort juste après la réaffirmation de la conséquence logique de la doctrine aristotélique sur la mort („en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal"). Si la mort consiste dans la séparation entre l'âme et le corps et si au nom de cette séparation le corps ne peut plus être appelé corps *d'un homme* que par homonymie, alors la solution de saint Thomas dans la question 50 de la *Somme* n'est qu'une réaffirmation de l'aristotélisme et une reprise de la position du *Quodlibet* III: „et ideo dicere Christum in triduo mortis fominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est”.

Thomas d'Aquin n'infléchit pas sa position : il n'accepte de parler d'un homme tout court (mais d'un homme *mort*) que parce que cet ajout verbal lui garantit que la discussion restera dans le cadre de la doctrine hylémorphique (l'âme comme forme substantielle du corps ; la mort, comme séparation de l'âme et du corps ; le corps sans l'âme est une matière non-individualisée appelée corps *de quelqu'un* de façon équivoque).

La position de saint Thomas dans la question 50, article 4, *resp.* de la *Somme Théologique* nous apparaît plutôt une concession verbale. Cependant, il faut remarquer qu'il prend soin de ne pas entrer dans un conflit théologique ouvert avec ses prédécesseurs, Richard de Saint-Victor et Pierre Lombard : „néanmoins, certains ont soutenu que le Christ avait été un homme, durant ces trois jours ; s'ils est vrai qu'ils ont avancé une proposition erronée, on ne peut pas les incriminer d'erreur dans la foi” („dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide”). Il critique Hugues de Saint-Victor parce que celui-ci „pensait que l'âme constituait l'homme” ; indication rapide, qui renvoie à la question 75, a.4 de la *Prima Pars*, où cette thèse est réfutée au nom de la doctrine hylémorphique. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint

Thomas est plus explicite : „La thèse de Hugues entraîne pour conséquence ou bien que de l'âme et du corps il ne résulte pas une nature *une* et donc que l'âme n'est pas la forme du corps et ne le vivifie pas comme son principe formel ; ou bien que l'âme est unie au corps par mode d'accident, ainsi du nocher en sa nef ou de l'homme avec son vêtement, comme l'ont soutenu les philosophes anciens dont Platon...qui assurait que l'homme n'est pas un sujet composé d'âme et de corps mais d'une âme utilisant un corps” (Weber 1991, 158).

L'objection contre la position du Lombard est toujours fondée sur les thèses d'Aristote: „Pourtant cette option est insoutenable si l'on entend "homme" *au sens propre*. Pour deux raisons : (1) pour qu'il y ait homme, il faut que l'âme et le corps soient unis pour constituer une nature (humaine) *une*. Cela s'accomplit quand l'âme informe le corps, condition qui n'est pas remplie au cours de ce triduum. (2) L'âme se retirant du corps, celui-ci n'est plus qualifié de corps qu'en un sens équivoque. Le corps (du Christ enseveli) n'était corps d'homme qu'en un sens équivoque” (Weber 1991, 159). Dans la *Somme Théologique*, question 50, article 4, la critique adressée à Pierre Lombard est plus nuancée : „Il a cru que l'union de l'âme et du corps n'était pas impliquée dans l'idée de l'homme, mais qu'il suffisait pour être homme d'avoir une âme et un corps, unis ou non entre eux : cela est faux d'après ce que l'on a prouvé dans la *Première Partie* (question 76, article 1) et ce que l'on dit d'ailleurs du mode de l'union”. Malgré la différence de ton et de date entre le *Commentaire* et la *Somme*, il y a toujours une constante : „la manière dont saint Thomas expose la raison de l'opinion du Lombard pourrait faire croire que le Maître des Sentences étendait aux autres hommes ce qu'il dit du Christ mort” (Synave 1954, 303). Mais il n'en est rien. Au contraire, Pierre Lombard défendait une position plus subtile en même temps qu'il *interdisait toute spéculation philosophique devant le mystère de la foi* : „Quoique le Christ fût un homme *mort*, Dieu était cependant dans la mort un *homme* ; ni mortel, ni immortel ; et cependant il est *vraiment homme*. Ces arguties et autres semblables n'ont pas lieu dans les créatures ; mais *le mystère de la foi est libre d'arguments philosophiques*. Aussi S.Ambroise écrit : "Ote les arguments, là où on cherche la foi ;

que la dialectique se taise donc dans les gymnases eux-mêmes : on croit à des pêcheurs et non à des dialecticiens." Nous disons donc que dans la mort du Christ Dieu a été *vraiment homme*, et cependant un homme *mort*, et un homme qui était *ni mortel, ni immortel*, parce qu'il était uni à une âme et une chair séparée" (Synave 1954, 304).

Quant à la solution définitive de saint Thomas dans la *Somme Théologique*, question 50, article 5, elle consistera dans l'emploi du concept d'*hypostase* : „1. Le corps mort d'un homme, quel qu'il soit, ne demeure pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ. Aussi le corps mort d'un homme quelconque ne reste-t-il pas le même purement et simplement, mais d'une manière toute relative : il conserve la même matière, mais non la même forme. Mais le corps du Christ demeure le même purement et simplement, à cause de l'identité du suppôt. 2. L'identité numérique se prend du suppôt, l'identité spécifique se prend de la forme. Là où le suppôt subsiste dans une seule nature, il est nécessaire que, l'unité spécifique étant détruite, l'unité numérique disparaisse également. Par contre, l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste en deux natures : il s'ensuit que dans le Christ le corps ne peut pas conserver l'unité spécifique, propre à la nature humaine ; l'unité numérique demeure pourtant, en raison du suppôt du Verbe de Dieu. 3. La corruption et la mort ne conviennent pas au Christ en raison du suppôt, qui donne l'unité numérique, mais en raison de la nature, qui, elle, peut se trouver sous les états différents de vie ou de mort”.

Le texte est dense et on voit bien que saint Thomas fait un effort pour satisfaire les exigences de la doctrine hylémorphique et, en même temps, pour se mettre à l'abri de toute objection théologique. La ligne de force de la solution consiste à dissocier entre „l'unité numérique” et „l'unité spécifique”. Cette distinction lui permettrait de faire face à une possible objection qui viendrait réinstaller l'équivoque dans le corps du Christ : „Or, le corps du Christ vivant et le corps du Christ mort a été divers spécifiquement. Comme le dit Aristote, l'œil ou la chair d'un mort ne sont appelés tels que d'une manière équivoque. Le corps du Christ vivant et du Christ mort ne font pas donc le même purement et simplement, du point de

vue numérique”, affirme-t-il dans le même article 5 de la question 50.

Un fois posée la distinction entre l'unité numérique (qui se prend du suppôt) et l'unité spécifique (qui se prend de la forme), il peut poursuivre : „là où le suppôt subsiste *dans une seule nature* (l'homme), il est nécessaire que l'unité spécifique étant détruite (par la mort), l'unité numérique disparaisse également. Mais l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste *en deux natures*: il s'ensuit que dans le Christ le corps ne peut pas conserver l'unité spécifique, propre à la nature humaine ; l'unité numérique demeure pourtant, en raison du suppôt du Verbe de Dieu”.

Quod erat demonstrandum. L'exigence philosophique propre à la théorie hylémorphique (affirmer la non-identité entre le corps de l'homme vivant et le corps de l'homme mort) et l'exigence théologique (soutenir que c'est bien le corps du Christ et non un morceau de matière semblable au corps du Christ qui a été mis au tombeau) semblent également satisfaites. La solution ne contredit en rien la foi chrétienne et sauvegarde aussi la doctrine hylémorphique.

Cependant, il faut examiner la solution de plus près :

- „Corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi. ...*corpus autem Christi remanet idem simpliciter*”, „Le corps mort *d'un homme, quel qu'il soit*, ne demeure pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ... Mais le *corps du Christ* demeure le même purement et simplement, à cause de l'identité du suppôt”.

- „Ubicumque suppositum subsistit in *una sola natura...sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis...*”, „Là où le suppôt subsiste *dans une seule nature...par contre*, l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste *en deux natures...*”.

Nous voyons ici une suite d'*oppositions* que saint Thomas introduit entre le corps d'un homme, quel qu'il soit, et le corps du Christ. Ces oppositions ont un rôle bien précis : montrer que la doctrine hylémorphique n'est pas valable pour le Christ, le Dieu-fait-homme, dans le sens où elle est valable pour *tout autre homme (cuiuscumque alterius)*.

Pour l'homme qui n'a qu'une *seule* nature, la doctrine est *rigoureusement* valable. Par contre, en ce qui concerne le Christ, le Dieu-fait-homme, qui a *deux* natures, la doctrine hylémorphique n'est valable *que pour la nature humaine*, qui perd son unité spécifique (l'aristotélisme est ainsi maintenu), l'unité numérique demeurant pourtant en raison du suppôt, qui est le Verbe de Dieu (les objections théologiques sont ainsi infirmées).

En d'autres termes, nous avons, d'une part, un homme *entièrement* soumis aux exigences de la doctrine hylémorphique (son cadavre n'est pas, „simpliciter et absolute loquendo”, *son* cadavre), et d'autre part, le Christ, qui se laisse décrire par cette théorie hylémorphique *uniquement en ce qui concerne sa nature humaine*. Cela signifie que la doctrine hylémorphique décrit une anthropologie *générale*, mais qui comporte *une exception*, le Christ (en raison de l'union à sa nature divine, la corps humain du Christ au tombeau constitue une exception à la théorie hylémorphique).

La christologie peut échapper à l'application rigoureuse des exigences du hylémorphisme uniquement parce que le Christ a une double nature. *Ce qui est dit du corps de tout homme mort n'est pas valable pour le corps du Christ mort. La christologie ne constitue pas la norme de l'anthropologie, mais son exception singulière.*

Chez saint Thomas d'Aquin, il paraît donc que le dogme de l'Incarnation n'est pas une raison suffisante pour thématiser une anthropologie *christologique*. L'anthropologie thomiste reste, nous venons de le voir, *aristotélique*.

Cette situation de face-à-face de la christologie et de l'aristotélisme nous permet trois remarques finales en guise de conclusion:

i) Le problème du corps du Christ mis au tombeau et les disputes entre les théologiens latins sur ce sujet nous paraît être un des meilleurs exemples pour illustrer la réception de l'aristotélisme au XII-ème siècle dans l'Occident latin. Les questions philosophiques et théologiques embarrassantes auxquelles les théologiens s'efforcent de répondre et la pluralité de solutions avancées témoignent de la difficulté du processus de „christianisation” de l'aristotélisme. Tout projet d'évaluation

de la synthèse thomiste entre l'aristotélisme et la théologie chrétienne doit prendre en compte le problème du corps du Christ mis au tombeau et la solution exposée dans les derniers écrits de saint Thomas d'Aquin.

ii) Chez saint Thomas, la confrontation entre la christologie et l'aristotélisme donne lieu à un effort soutenu en vue de la conciliation et de la sauvegarde simultanée des deux perspectives (théologique et philosophique). Cependant, nous avons vu que dans les derniers écrits (les *Quodlibet* III et IV et dans la *Somme Théologique* – le quatrième article de la question 50 de la *Tertia Pars*) l'effort déployé par saint Thomas ne vise que le maintien de la doctrine hylémorphique, au risque de contrarier la doctrine chrétienne. Car, à force de juger le problème du corps du Christ à la lumière de la doctrine du traité *De anima*, saint Thomas paraît oublier que la foi dans le Christ mort, mis au tombeau et ressuscité le troisième jour peut s'en passer de la théorie aristotélique des attributs du corps d'un mort ou de la théorie de la dénomination propre ou par homonymie des morts. A la rigueur, jusqu'à l'épreuve contraire, le hylémorphisme grecque peut être tenu pour compatible, du point de vue doctrinaire, avec l'enseignement chrétien, et professé en tant que „traduction” philosophique d'une réalité foncièrement théologique. Mais s'il y a un cas exemplaire où la doctrine d'Aristote engendre des conséquences théologiquement inacceptables (le corps du Christ mis au tombeau n'est pas le corps *du Christ*, mais un amas de *dimensiones interminatae*, selon la lettre et l'esprit du hylémorphisme), alors le théologien ne doit pas hésiter une seconde à prendre le pas sur l'anthropologie grecque. Or, chez saint Thomas, c'est l'inverse qui se passe: l'aristotélisme pose les présupposés de l'anthropologie générale et la christologie doit s'y conformer, ne serait-ce que dans un seul cas. Lorsque l'insoutenable tension entre ces deux perspectives ne peut plus être cachée, tout se résout par une solution qui force la christologie d'abdiquer devant la philosophie grecque.

iii) Quant à la solution proprement dite (celle de la question 50 de la troisième partie de la *Somme Théologique*), qui consiste à distinguer entre les propriétés du corps de l'homme mort et les propriétés du corps du Christ mort (et à

suggérer que le hylémorphisme fonctionne comme anthropologie générale qui décrit correctement la situation du corps de tout homme, sauf le corps du Christ), elle nous semble contraire à l'enseignement du Concile de Chalcédoine (451). Les Pères parlent de „...notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence de nature n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et de l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils...” (Lacoste 1998, 215). Selon le Concile, le Christ est „parfait en humanité”, „le même vraiment homme”, „consubstantiel à nous selon l'humanité”. Cela signifie que le Christ assume *intégralement* et *sans reste* les propriétés de la nature humaine (excepte le péché et ses conséquences). *La christologie est une anthropologie générale et l'anthropologie est constituée par la christologie*, conformément à l'enseignement de saint Paul qui considère le Christ le nouvel Adam (cf. *I Corinthiens*, 15, 22 et 15, 47-49). La relation paradoxale entre l'anthropologie générale et la christologie est magistralement exprimée par saint Maxime le Confesseur qui affirme que par la création de l'homme, le Christ „est devenu son propre précurseur” (Ponsoye 1994, 1253D); „identique à nous par l'aspect...le Verbe est devenu type et symbole de Lui-Même. Il S'est montré en symboles Lui-Même à partir de Lui-Même. Il a conduit par la main la création tout entière à travers Lui-Même manifesté, en vue de Lui-Même totalement cache comme ne se montrant pas” (Ponsoye 1994, 1165D). Et c'est toujours Maxime le Confesseur qui, affrontant au VII-ème siècle exactement le même problème que celui traité par saint Thomas (la dénomination équivoque ou univoque de l'âme et du corps après la mort de l'homme), fournit la réponse strictement théologique : „L'âme après la mort n'est pas appelée âme d'une manière absolue, mais âme *d'un homme*, âme *d'un homme*

déterminé. Car elle possède même après la mort la totalité comme sa propre raison et parce que son être reste relatif comme une partie, on énonce d'elle l'humain. *Il en va de même pour le corps*" (Ponsoye 1994, 1101B).

Or, selon la doctrine des derniers écrits de saint Thomas, il y a une différence entre l'humanité de l'homme ordinaire et l'humanité du Christ: les propriétés du corps de l'homme ordinaire mort sont décrites par l'anthropologie aristotélique du traité *De anima*, tandis que les propriétés du corps du Christ mort constituent une exception à cette anthropologie (à cause du statut exceptionnel du Christ, qui a deux natures). Dans le cas de l'homme mort, il n'y a pas d'identité réelle, numérique, entre le corps de l'homme vivant et le corps de l'homme mort; par contre, dans le cas du Christ, cette identité subsiste. Il y a donc une propriété du corps de l'homme mort (celle de ne pas être identiquement le même que le corps de l'homme vivant) que le corps du Christ mort n'a pas.

Bref, l'humanité du Christ n'est pas l'humanité de tout homme, puisqu'il y a une propriété qui convient au corps de tout homme mais qui ne convient pas au corps du Christ.

Les conséquences de la solution thomiste au problème du corps du Christ mort montrent clairement les limites de l'effort d'accommodation de l'aristotélisme avec la théologie chrétienne. Saint Thomas cherche une solution qui convient aussi bien à la philosophie grecque qu'à la théologie biblique. Mais cette solution, nous venons de le voir, se contente d'aménager un statut d'exception au Christ dans l'anthropologie générale d'Aristote, ce qui est loin de constituer une approche théologiquement correcte du dogme de l'Incarnation.

Le Christ n'est point un cas exceptionnel de l'anthropologie d'Aristote.

Saint Thomas d'Aquin aurait pu mieux faire, en tant que théologien, de prendre le Concile de Chalcédoine comme point d'appui pour l'évaluation des thèses philosophiques sur le corps de l'homme mort.

A notre avis, la position thomiste pêche un trop grand attachement au hylémorphisme aristotélique. A force de chercher un point commun entre la philosophie grecque et la théolo-

gie biblique, saint Thomas semble oublier que la parole biblique se donne en tant que *folie de la croix* (*I Corinthiens*, 1, 18-25) et que la sagesse humaine n'a rien à dire sur le corps du Christ mort sur la croix et ressuscité du tombeau le troisième jour. Les derniers écrits de saint Thomas d'Aquin permettent d'évaluer la difficulté de la relation entre la philosophie grecque et la théologie chrétienne au XIII-ème siècle et la réussite du projet thomasiens de „christianisation” de l'aristotélisme⁴.

NOTES

¹ Plus tard, Cajetan exposera fort bien l'état de la controverse: „Ceux qui tiennent qu'il y a plusieurs formes substantielles dans l'homme, à savoir la forme de la corporéité ou du mixte, à laquelle survient l'âme, échapperaient à la conséquence marquée dans l'article de saint Thomas, en disant que dans la mort du Christ il y a eu séparation de l'âme d'avec le corps et donc corruption de la mort, mais que le corps est demeuré avec la forme de la corporéité qu'il avait auparavant, et que, par conséquent, le corps du Christ, en tant que corps, est resté totalement et numériquement le même. A dire cela, il n'y a aucune hérésie. Pour le discuter, il faudrait recourir à la philosophie.” (Synave 1954, 346-347)

² Il faut encore noter que ces dimensions n'ont aucune réalité hors de notre intelligence: „Dimensiones interminatas in materia ponere et praecedentes omnem formam substantialem est impossibile nisi intellectum tantum, sicut ponunt mathematici”, le soutient saint Thomas dans le *De natura materiae et dimensionibus interminatis opusculum* (Duhem 1917, 520-521)

³ Pour la traduction de la question 50 de la *Somme Théologique*, nous citons toujours dans le texte l'édition du Cerf, 1984, disponible aussi en format électronique à l'adresse <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/saintthomas.htm>

⁴ Bien évidemment, il nous est impossible de faire ici un examen exhaustif de l'anthropologie thomiste. Nous soutenons cependant dans ce cas précis que nous analysons, qui est le cas du corps du Christ mort et mis au tombeau, l'anthropologie thomiste reste éminemment prisonnière de la philosophie grecque. La foi chrétienne se heurte aux distinctions faites par Aristote et semble ne pas pouvoir les dépasser. Le théologien s'efforce de chercher une solution de compromis, au lieu d'exercer le savoir suréminent que lui fournit la théologie et qui l'autorise à destituer comme *vaines* ou *folles* les spéculations philosophiques sur le Verbe incarné. Or, qu'en est-il d'une théologie qui se reconnaît, même dans un seul et unique cas, *ancilla philosophiae Aristotelis*? Est-elle encore une théologie? A-t-elle encore le droit de se prétendre dépositaire du kérygme, si elle refuse de le proclamer à haute voix devant la philosophie ?

REFERENCES

- Aristote. 1988. *De l'âme*, traduction par J. Tricot. Paris: J.Vrin
- Duhem, Pierre. 1917. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Librairie scientifique A. Hermann et fils, vol. V,
- Forest, Aimé. 1956. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*. Paris : J.Vrin
- Lacoste, J.-Y. 1998. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lafont, Gislain. 1996. *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Les Edition du Cerf.
- Larchet, Jean-Claude. 1996. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Luyten, N. A. 1974. *L'anthropologie de saint Thomas*. Fribourg : Editions universitaires
- Mansion, Suzanne. 1957. *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Journée d'études internationales. Louvain : Publications Universitaires-Paris et Beatrice Nauwelaerts.
- Maxime le Confesseur. 1994. *Ambigua*, traduction par Emmanuel Ponsoye. Paris : Suresne.
- Thomas d'Aquin, Saint. 1984. *Somme Théologique*. Paris : Les éditions du Cerf. Texte disponible aussi gratuitement en ligne à l'adresse <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/sainthomas.htm>.
- Schönborn, Cristophe. 2003. *L'icône du Christ. Fondements théologiques*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Synave, R.P. 1954. *La vie de Jésus, Somme Théologique*, III, q.50-59, texte latin et traduction française. Paris-Tournai-Rome : Desclée & Cie.
- van Steenberghe, F. 1947. „Le «De quindecim problematibus» d'Albert le Grand”, dans *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique médiévale*

offertes à Mgr Auguste Pelzer, scriptor de la bibliothèque Vaticane, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire.
Louvain : Les éditions de l'Institut supérieur de philosophie.

Weber, E.-H. 1991. *La personne humaine au XIII-ème siècle.*
Paris : J. Vrin.

Zavalonni, R. 1951. *Richard de Médiavilla et la controverse sur la pluralité des formes.* Louvain : Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Cristian Moisuc est chercheur scientifique à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Maîtrise (2004) et DEA (2005) à l'Université Paris IV Sorbonne. Actuellement, il prépare une thèse en cotutelle internationale sur Malebranche.

Address:

Cristian Moisuc

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: cristian.moisuc@uaic.ro