Document generated on 04/23/2024 10:36 p.m.

Laval théologique et philosophique

La personne humaine et la résurrection

Charles De Koninck

Volume 10, Number 2, 1954

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1019908ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1019908ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

De Koninck, C. (1954). La personne humaine et la résurrection. *Laval théologique et philosophique*, *10*(2), 199–221. https://doi.org/10.7202/1019908ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1954

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La personne humaine et la résurrection

Dans un article sur *La mort de la très sainte Vierge d'après M. Charles De Koninck*, paru le 29 avril dans la *Semaine religieuse de Québec*, pp. 546-552, le R. P. Louis-Marie Simon, O.M.I., trouve la seconde partie de notre étude sur le même sujet en contradiction avec la première où nous avions montré que la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* enseigne la vérité de la mort de Marie [1]. Il n'admet pas non plus que si l'âme de la Vierge avait été séparée du corps pendant un certain laps de temps, la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps ; ni que ' Mère de Dieu ' ne se vérifie que de la personne.

1. Appliquons-nous d'abord au premier point. Le R. P. Simon écrit :

> M. De K., on l'a vu, admet sans hésiter le fait de la mort de la très sainte Vierge. Or, il refuse d'y voir une séparation de l'âme et du corps. Pour lui, « la sainte Vierge n'a jamais connu la mort commune ; elle n'est jamais passée par l'état de mort, et par suite son corps n'a jamais été sujet à la dissolution. Il n'y a jamais eu aucun temps où elle était morte. Tout ce que la mort peut comporter d'abaissant s'en trouve écarté » [2].
>
> Autant dire qu'elle n'est réellement pas morte [3].

Que dans le cas de la sainte Vierge nous nions « toute séparation de l'âme et du corps », le R. P. Simon le répète à plusieurs reprises [4].

---

1. Notre étude, objet de la critique, fut publiée dans la *Semaine religieuse de Québec* (64e année, n.47, 24 juillet 1952, et ss.) et le *Laval théologique et philosophique*, Vol.VIII, n.1, 1952, numéro qui parut avec plus d'un an de retard. Le même texte se retrouve dans le volume intitulé *La piété du Fils* (Les Presses Universitaires Laval, 1954). Pour plus de commodité nous allons référer à ces deux derniers textes : à celui qui parut au *Laval théologique et philosophique*, par les initiales *L.T.P.*, suivies de la page, et à celui de *La piété du Fils*, par les initiales *P.F.* Dans ce dernier volume se trouve aussi (ch.II) une étude sur *La personne de Marie dans le culte de l'Église*, qui parut d'abord au *Laval théologique et philosophique*, 1949, Vol.V, n.1, pp.25-32. Nous allons référer au premier de ces textes en précisant le numéro du *L.T.P.*, et au second (*P.F.*) en indiquant simplement la page.

2. *L.T.P.*, 74 ; *P.F.*, 141.

3. *Art. cit.*, *Semaine religieuse de Québec*, 66e année, n.35, p.547.

4. Notamment, p.548 : « Nul doute que le Pape, lui, [dans la bulle de l'Assomption] ne veuille désigner la séparation de l'âme et du corps. » *Ibid.* : « l'hypothèse d'une non-séparation de l'âme et du corps. » *Ibid.* : « Pour l'Église il ne fait pas de doute que la mort de la bienheureuse Vierge fut une séparation de l'âme et du corps . . . » P.549 : « En réalité, si M. De K. nie toute séparation de l'âme et du corps, . . . » — Cependant, même dans les passages de notre texte, que cite le R. P. Simon dans son article, on peut lire : « La mort ne s'est vérifiée que du premier instant . . . » (p.547) ; « la réunion de son âme et de son corps » (p.549) ; « la séparation de l'âme et du corps animal . . . » (p.550) ; « l'âme ' devient et est devenue ' séparée du corps mortel . . . » (*Ibid.*).

Cependant que même en des passages cités par lui nous affirmons, dans les termes, que cette mort consistait dans la séparation de l'âme et du corps. D'où vient qu'il nous attribue une opinion aussi expressément rejetée tout le long des deux parties de l'étude en cause ? [1]

Si nous n'avions pas distingué les différents sens du nom de *mort*, nous aurions sans aucun doute encouru « *le danger de brouiller un concept aussi fondamental que celui de la mort* ». C'est pour dissiper cette confusion que nous avons insisté si longuement sur le fait que le nom de *mort*, comme tout terme analogue, signifie plusieurs concepts [2], pendant que ce nom se vérifie le plus proprement de la séparation de l'âme et du corps, laquelle ne pourrait se produire que dans l'instant. La mort, d'autre part, entendue au sens le plus connu de nous, comporte plus que cela, qui n'est pas impliqué dans ce qui constitue essentiellement la mort. Or, le P. Simon ne fait aucune allusion à ces distinctions — fondées pourtant sur la lettre même de saint Thomas, et que personne n'a jamais contestées.

La livraison [de la *Semaine religieuse*] du 17 décembre 1953, pp. 246-252 [3], où, d'après le P. Simon, « M. De K. expose l'essentiel de sa théorie », présuppose [*a*] la position du problème, [*b*] certaines notions et positions préliminaires, indispensables, et [*c*] un grand nombre de distinctions incontestées. [4] En fait, dans les pages du 17 décembre, nous ne faisons qu'appliquer tout cela au cas particulier de la mort de Marie. Aussi estimons-nous que « l'essentiel de [la] théorie » serait inintelligible si l'on devait la séparer des notions et distinctions préalables — si l'on faisait abstraction de cela même dont il est fait application. Nous en avions pourtant averti le lecteur :

> . . . À tous ceux qui, pour discuter telle question, refusent d'avance le recours aux éléments de la philosophie même les plus humbles, non seulement la tentative d'une solution mais avant tout le problème lui-même, ne peuvent manquer de paraître futiles et de prêter à la risée. Ce n'est pas non plus cette réserve qui devrait mettre la présente entreprise à l'abri d'une critique juste et méritée. Il y a certes maintes vaines subtilités comme il en est qui lassent. Ce sont sans doute parfois les mêmes. Qu'elles soient co-extensives, ce n'est point sûr. Mais s'il en est de laborieuses sans être vaines, du moins peuvent-elles avoir une récompense. Notre tentative aura toutefois le relatif inconvénient de se faire en termes d'une École et de prendre pour acquis des points sur lesquels d'autres soutiennent le contraire. Cela n'empêche qu'on nous trouverait tout prêt à croire que nous prenons à contresens ou les appliquons mal à propos ces éléments de la philosophie sur laquelle nous entendons nous appuyer. [5]

C'est pourquoi, lorsque le P. Simon nous attribue l'opinion que, tout en admettant « sans hésiter le fait de la mort de la très sainte

---

1. *L.T.P.*, 9-85 ; *P.F.*, ch.V et VI.
2. *L.T.P.*, 60-62 ; *P.F.*, 122-124.
3. *L.T.P.*, 70-76 ; *P.F.*, 135-145.
4. *L.T.P.*, 24-70 ; *P.F.*, 71-135.
5. *L.T.P.*, 49 ; *P.F.*, 106-107.

Vierge » nous refusons « d'y voir une séparation de l'âme et du corps », nous ne pourrions répondre qu'en reproduisant ici la centaine de pages consacrées à ce sujet dans l'étude en question. Notons cependant une divergence très marquée : alors que pour le P. Simon le terme de *mort* est univoque, nous croyons avoir montré — ce que, dans l'application, nous avons présupposé — qu'il est, au contraire, analogue. S'il était terme univoque, la séparation de l'âme et du corps comporterait de toute nécessité un certain temps durant lequel l'âme subsiste par elle-même. Bref, ce sont les distinctions que nous avions faites qu'il eût fallu mettre en cause.

2. Ainsi, poursuit le P. Simon,

pour éviter à notre Corédemptrice de partager l'« humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem », dont l'Écriture inspirée fait le titre de la glorification de Jésus, « propter quod et Deus exaltavit illum . . . in gloria Dei Patris », M. De K. ramène la mort au simple passage de la condition mortelle à l'état de la Gloire. Ce n'est plus la mort, quand bien même on en garde le nom [1].

Nous avions pourtant insisté longuement sur la différence entre la mort du Rédempteur et la mort de la Corédemptrice, entre la Passion du Fils et la Compassion de la Mère. Nous ne savons pourquoi le P. Simon n'en tient pas compte. Encore une fois, pour répondre à sa remarque, nous ne pourrions que répéter les pages consacrées à ce sujet [2].

Quant à ramener « la mort au simple passage de la condition mortelle à l'état de gloire », nous n'avons pas nié que Dieu « pourrait faire passer le corps mortel à l'immortalité de gloire sans dépouillement de la matière, et donc sans la mort, en aucun des sens définis » [3]. Mais il ne s'agit pas, pour la doctrine en cause, de savoir ce que Dieu aurait pu faire. Nous prenons pour principe l'enseignement de l'Église, savoir : que la sainte Vierge « a subi la mort ». Donc, son « passage de la condition mortelle à l'état de gloire » devait comporter la mort. Mais cela entraîne-t-il que la mort, qui consiste essentiellement dans la séparation instantanée de l'âme et du corps, devait être suivie d'un état de mort, c'est-à-dire d'un certain temps durant lequel l'âme était maintenue séparée du corps ? Voilà la question que nous nous étions posée. Le P. Simon semble croire, sans le discuter, que cet état est essentiel à la mort. C'est pourquoi il peut conclure que, sans cet état, la mort « n'est plus la mort, quand bien même on en garde le nom ».

Certes, on ne pourrait garder ce terme s'il était univoque. En revanche, s'il a des significations multiples on peut et on doit le garder

---

1. *Art. cité*, pp.547-548.
2. *L.T.P.*, 32-37 ; *P.F.*, 83-89.
3. *L.T.P.*, 63 ; *P.F.*, 126.

pour désigner ce qui constitue le plus proprement la mort, savoir : la séparation de l'âme et du corps, qui, de soi, ne pourrait prendre aucun temps mais qui de toute nécessité se produit dans l'instant.

3. Le P. Simon soulève un point plus délicat lorsqu'il cite certains passages de la bulle, où il est expressément question d'une « déposition au tombeau » et d'une « résurrection du sépulcre ». Des protagonistes de la thèse de l'immortalité avaient noté que si, à l'appui des textes cités dans la bulle, on admettait la mort de Marie, on devait aussi admettre que son corps fut enseveli et que pendant ce temps, à la différence de son Fils, la personne de la Mère de Dieu n'existait pas. Comment répondre à cette difficulté posée tant par les « immortalistes » que par ceux qui entendent la mort de la Vierge au sens de la mort commune ?

Nous croyions avoir prévenu cette objection en signalant que

Saint Paul, traitant de la résurrection à la fin des temps, précise que *tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil* (*I Cor.*, XV, 51). Par contre, le *Livre d'Ézéchiel* décrit cette reconstitution des êtres humains comme une réalisation successive répartie dans le temps (XXXVII, 7-8). Saint Thomas fait remarquer à ce propos que le prophète représente, en l'énucléant par phases successives, une production pourtant instantanée, ainsi que fit Moïse en racontant la création simultanée, comme une œuvre de six jours, pour la raison qu'il s'adressait au « rudis populus » lequel aurait eu peine à recevoir la vérité tout court. Il eût été imprudent de donner occasion au doute, dont la solution pouvait sembler invraisemblable aux intelligences insuffisamment formées, et risquer même de prêter au ridicule [1].

On sait que d'après saint Augustin la création, racontée par la *Genèse* comme une œuvre de six jours, fut en réalité simultanée. Saint Thomas préfère cette interprétation [2]. Or, l'apparence de contradiction au sujet de la résurrection est de beaucoup plus imposante, puisque l'Écriture elle-même contient, sur la reconstitution des hommes à la fin des temps, deux textes incompatibles « quantum ad super-

1. *L.T.P.*, 44 ; *P.F.*, 99-100. Voici le texte de SAINT THOMAS, qui nous sert de principe : « Dicendum quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses ; unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum *Super Gen. ad litt.* (cap.XXXIII), ita Ezechiel diversa quae in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul futura sint in instanti. » — « . . . Quamvis illae operationes sint consequentes invicem natura, sunt tamen simul tempore : quia vel sunt in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur » (*In IV Sent.*, dist.43, q.1, a.3, sol.3, ad 1 et 2).

2. « . . . Et haec opinio plus mihi placet . . . » (*In II Sent.*, d.12, q.1, a.2, c.). Or, cette exposition de SAINT AUGUSTIN, plus subtile, plus profonde, précise-t-il, est cependant littérale et non pas simplement mystique, car « lumière » et « jour » sont des termes analogues, qui se disent le plus proprement de la lumière de l'intelligence et du jour de l'esprit. « Et haec quidem expositio subtilis et congrua est, dummodo lux et dies proprie in spiritualibus dicantur, et non metaphorice, ut Augustinus vult, *Super Genes, ad litt.* (lib.IV, c.XXVIII) ; aliter enim esset expositio mystica, et non litteralis » (*Ibid.*, a.3, c.). Voir aussi, *Q. D. de Potentia*, q.4, a.2.

ficiem litterae ». Mais du moment qu'avec les Docteurs nous reconnaissons que dans les saintes Lettres un même mot est employé tantôt suivant sa première imposition, c'est-à-dire au sens le plus connu de nous, tantôt comme terme analogue et tantôt comme métaphore, la contradiction s'avère illusoire. Aussi, pourquoi ne pourrait-on pas interpréter la « déposition au tombeau », comme « la résurrection du sépulcre », de la façon dont saint Thomas entend et justifie la prophétie d'Ézéchiel, la conciliant avec la lettre de l'Apôtre? Il nous paraît hasardeux de refuser que les passages cités par le Saint-Père ne puissent représenter, en l'énucléant par phases successives, — ainsi le prophète Ézéchiel parlant au peuple, — une œuvre pourtant instantanée.

4. Nous l'avons vu, le P. Simon trouve évident, au point qu'il y ait danger à soutenir le contraire, que d'après la bulle de l'Assomption la sainte Vierge a subi la mort *commune* — du moins quant à un intervalle de temps entre la résurrection, qui s'effectue dans l'instant, et la séparation de l'âme et du corps, qui constitue essentiellement la mort et dans tous les cas possibles s'amène dans l'instant. La mort de Marie différerait cependant de celle du commun des mortels par ceci qu'elle « *n'eut pas à attendre jusqu'à la fin du monde pour ressusciter* » [1].

En réalité, affirme le P. Simon,

> si M. De K. nie toute séparation de l'âme et du corps, c'est parce qu'alors, selon lui, « la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps » [2].

Dans cette seule phrase se trouvent identifiées deux acceptions tout différentes du mot *séparation*, lesquelles nous avions pourtant nettement distinguées. En alléguant que nous nions « toute séparation de l'âme et du corps » parce que « *pendant ce temps* la Mère de Dieu aurait cessé d'exister », le P. Simon fait deux choses. [*a*] Il laisse entendre une fois de plus sa propre conception de cette *séparation* en citant l'expression « pendant ce temps » employée par nous pour caractériser l'*état* de séparation, mesuré par le temps. C'est dire que, selon lui, la *séparation* qui se produit dans l'instant et l'*état* de séparation qui s'ensuit ne permettent pas la dissociation que nous avions faite — soit parce qu'il les reçoit comme étant une seule et même chose, soit parce qu'il les croit liés d'une nécessité telle que la négation de l'état de séparation implique la négation de la séparation qui s'opère dans l'instant. [*b*] Pour conclure que nous nions « toute séparation de l'âme et du corps », et nous trouver ainsi en contradiction avec nous-mêmes, le P. Simon suppose que pour nous aussi, comme pour lui, « toute séparation » comporte du temps, nécessairement. Nous avions pourtant nié, raisons à l'appui, que la séparation de l'âme et du corps dans l'instant, que la mort au sens en soi le plus propre de ce mot, auquel

1. *Semaine religieuse*, 29 avril 1954, p.549.
2. *Ibid.*, p.549.

se rapportent les autres sens, soit de toute nécessité suivie d'un temps de séparation [1]. C'est le point qu'il eût fallu contester. L'article en cause n'y réfère pas.

Replaçons dans son contexte le fragment de la phrase que reproduit le P. Simon au passage que nous venons de citer, et soulignons les mots qui déterminent quelle est au juste la séparation que nous nions : « Il est très certain que si l'âme de Marie avait été séparée de son corps *durant un intervalle de temps* si bref fût-il, la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps. » [2] Vu les distinctions établies au préalable, comme aussi les affirmations répétées de la mort véritable qui consiste toujours dans la séparation instantanée de l'âme et du corps, ce passage ne laisse nulle équivoque.

5. Mais voici que le P. Simon refuse l'assertion que « la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps ». Immédiatement après le passage cité, il rapporte de notre étude les paroles que voici :

> . . . la relation réelle de maternité est manifestement dans la substance complète, corps et âme, et dès lors « Mère de Dieu » ne se vérifie que de la personne . . . Or, comment Dieu aurait-il pu permettre que la Mère du Fils cessât d'exister même pour un intervalle de temps si minime fût-il . . . La grâce de maternité aurait été révoquée sans faute préalable. Le siège de toutes les grâces divines aurait été aboli . . . Le fondement même du culte d'hyperdulie aurait été détruit [3].

Dans ce cas, ajoute le P. Simon,

> il faudrait dire également que le culte de dulie à l'égard des saints manque de destinataires . . . Au fait, c'est oublier la grande vérité que chante la préface des défunts : « *vita mutatur, non tollitur* », la vie n'est pas enlevée, elle acquiert seulement une nouvelle condition. Aussi bien est-il notoire que les âmes séparées subissent les châtiments, acquiescent aux purifications, jouissent de Dieu ou d'un simple bonheur naturel. *Sans être des personnes humaines complètes, elles n'en possèdent pas moins une très réelle individualité,* puisqu'elles sont véritablement sujets d'action, et donc aussi d'existence. En un mot, elles sont subsistantes par elles-mêmes. Et cela, parce que c'est à l'âme humaine que l'existence appartient, primordialement, et c'est d'elle que le corps la reçoit, avec l'information. D'ailleurs, les âmes séparées conservent toujours leur relation essentielle au corps.
>
> On ne saurait donc dire qu'avec la séparation de l'âme et du corps, la Mère de Dieu cessa d'exister, sans plus. Elle cessa d'exister dans sa nature complète, mais non dans son âme, qui est subsistante par elle-même, et qui, de plus, gardait une essentielle ordination à son corps. En conséquence, *elle pouvait très bien, de cette façon, demeurer sujet de la relation de Maternité,* non moins que de ses autres attributions et privilèges personnels. Pareillement, nos parents et amis défunts demeurent vraiment tels au Ciel et au

---

1. *L.T.P.*, 63-69 ; *P.F.*, 126-135.

2. *L.T.P.*, 74-75 ; *P.F.*, 142.

3. La première partie de cette citation se trouve *L.T.P.*, 75 ; *P.F.*, 142. La suite *L.T.P.*, 76 ; *P.F.*, 144.

Purgatoire, et ne cessent pas de se comporter comme tels, encore que d'une façon particulière à l'Au-delà [1].

Faut-il comprendre que si la personne de saint Pierre ou la personne de saint Paul, comme celles des autres saints, n'existent pas dans le présent, le culte de dulie à leur endroit « manque de destinataires » ? Faut-il entendre « vita mutatur, non tollitur » en ce sens que, dans l'état de mort, la personne elle-même du défunt « mutatur, non tollitur » ? Est-il requis d'être une personne pour subir des châtiments, acquiescer aux purifications, jouir de Dieu, etc. ? Il n'est nullement question de nier que l'âme intellective ne soit la partie principale de l'homme, de la personne humaine ; ni qu'elle ne soit individuée, ne subsiste par elle-même et n'agisse. Il importe ici de savoir si c'est l'âme qui est l'homme, si l'âme est la personne, et même, si l'on peut dire que l'âme humaine est au moins une personne incomplète. Il s'agit de préciser si, dans l'énonciation « l'âme de saint Pierre existe bienheureuse », la substance du nom « saint Pierre » se vérifie du présent. En d'autres termes, pour qu'il soit vrai de dire que l'âme de saint Pierre lui-même existe, est-il nécessaire que saint Pierre même existe ? Et l'Église, en invoquant cet apôtre sous le nom de sa personne, suppose-t-elle que saint Pierre existe et intercède pour nous en sa propre personne ? La philosophie depuis avant l'ère chrétienne et la théologie dès ses débuts ont répondu à ces questions dans les termes les plus précis [2].

6. Voilà le problème auquel nous devons nous appliquer en second lieu. Pour répondre au P. Simon nous nous appuierons d'abord sur deux textes devenus fondamentaux pour la question qui nous occupe, et cités plusieurs fois dans les articles que nous avons consacrés à l'Assomption. Nous les lisons dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus*. Il s'agit de quelques lignes empruntées par le Souverain Pontife à saint Bonaventure et à saint Bernardin de Sienne. À propos d'un verset du Cantique [VIII, 5] que la liturgie applique à la sainte Vierge — *Quelle est celle-ci qui monte du désert, pleine de délices, appuyée sur son bien-aimé?* — le Docteur séraphique

raisonne ainsi : « De là encore il résulte qu'elle s'y trouve en corps . . . Car, en effet . . . sa béatitude ne serait pas consommée *si elle ne s'y trouvait pas en personne* et, comme *l'âme n'est pas la personne*, mais c'est l'union [du corps et de l'âme qui la

ita arguit : « Et hinc constare potest quod corporaliter ibi est . . . Cum enim . . . beatitudo non esset consummata nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed conjunctum, patet quod secundum conjunctum, id est corpus et ani-

1. *Art. cit.*, pp.549-550. Nous examinerons une par une les références données par le P. Simon dans sa note au bas de la même page.

2. C'est ce que nous croyons avoir montré dans *La personne de Marie dans le culte de l'Église*, *L.T.P.*, 1949, Vol.V, n.1, pp.25-32, article qui avait été précédé d'une note, *ibid.*, 1947, Vol.III, n.2, sur *La définibilité de l'Assomption*. Aussi, *P.F.*, ch.II.

constitue], il est évident que, en tant que suivant cette union, c'est-à-dire en son corps et en son âme, elle s'y trouve : sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée. »

mam, ibi est : alioquin consumma tam non haberet fruitionem. » [1]

Peut-on dire plus clairement que si l'âme seule était au ciel, séparée du corps qui d'ailleurs ne serait plus corps humain, la Vierge n'y serait point *personaliter* ; que pour y être en sa propre personne, elle doit exister selon l'union de l'âme et du corps ?

Immédiatement après cette citation, Pie XII exprime, dans ses propres termes, l'enseignement que voici de saint Bernardin de Sienne :

. . . La ressemblance de la divine Mère et de son divin Fils pour ce qui touche à la noblesse et à la dignité de l'âme et du corps — à cause de cette ressemblance nous ne pouvons pas même penser que la Reine du ciel soit *séparée du Roi* du ciel — demande que Marie « ne puisse se trouver que là où est le Christ ».

Similitudo nempe divinae Matris divinique Filii, ad animi corporisque nobilitatem dignitatemque quod attinet — ob quam quidem similitudinem ne cogitare quidem possumus caelestem Reginam a caelesti Rege separari — omnino postulat ut Maria « esse non *debeat*, nisi ubi est Christus » [2].

Il nous semble que ce texte le dit sans équivoque possible : si l'âme seule de Marie était au ciel, la Reine du ciel serait séparée du Roi du ciel. Si elle avait connu l'état de mort, la Mère de Dieu, tant qu'aurait duré cet état, n'eût pas été « là où est le Christ ».

* * *

Situons tout d'abord la doctrine générale remise en cause par les réserves du P. Simon — qui n'est pas seul à les faire. Peu avant la définition du dogme de l'Assomption, l'éditeur très distingué du *Tablet*, de Londres, ayant pris connaissance d'un argument qui se retrouve, en substance, dans le texte cité de saint Bonaventure, protestait que les autres saints au ciel « surely exist as *persons* » [3]. On avait pourtant exposé les raisons données par saint Thomas pour justifier la pratique de l'Église à l'endroit des saints qui à présent n'existent pas dans leurs personnes — qui ne sont pas au ciel *personaliter*, ni nulle part ailleurs.

Saint Thomas, alors qu'il enseigne fermement que « l'âme humaine, appelée intelligence ou *mens*, est une réalité incorporelle et subsistante », n'en tient pas moins résolument, contre Platon et les platonisants,

1. *M.D.*, p.765. — Trad. de la *Documentation catholique*.
2. *M.D.*, pp.765-766.
3. Cf. *L.T.P.*, 1950, Vol.VI, n.2, pp.357-361.

que « l'âme humaine n'est pas l'homme » [1]. Cependant, si même on dit que l'âme subsiste, il faut distinguer, comme on le voit par l'objection et la réponse que voici :

L'âme ne paraît pas être une réalité subsistante. En effet, ce qui subsiste est dit *hoc aliquid* [2] [littéralement ' ce quelque chose-ci ']. Or l'âme n'est pas un *hoc aliquid*, mais c'est le composé d'âme et corps qui est tel. L'âme n'est donc pas quelque chose de subsistant.

[À cette objection] il faut dire que *hoc aliquid* peut se comprendre de deux manières : [*a*] soit d'un subsistant n'importe quel, [*b*] soit d'une chose qui subsiste complète dans la nature d'une espèce donnée. Le *premier* sens exclut tout ce qui inhère par manière d'accident ou de forme matérielle. Le *second* exclut même l'imperfection de n'être qu'une partie. Ainsi la main peut s'appeler *hoc aliquid* au premier sens, mais non pas au second. De la même manière l'âme, qui est une partie de la nature humaine, peut se dire *hoc aliquid* au premier sens [comme la main], *quasi subsistens*, mais non pas au second, suivant lequel c'est le composé d'âme et de corps que l'on appelle *hoc aliquid* [3].

Il n'est donc pas permis de dire que l'âme humaine est un *hoc aliquid* comme un « subsistens completum in natura speciei ».

C'est d'ailleurs pour la même raison que l'âme n'est pas non plus la personne.

. . . Ce n'est pas n'importe quelle substance particulière qui est une hypostase, ou personne, mais celle-là seulement qui possède la nature de l'espèce au complet. C'est ainsi que ni la main, ni le pied ne sont hypostases ou personnes. Il en est de même de l'âme, puisqu'elle n'est qu'une partie de la nature humaine [4].

---

1. *Ia Pars*, q.75, a.4.

2. « . . . *Hoc aliquid* proprie dicitur individuum in genere substantiae . . . Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae ; unde Philosophus etiam in *Praedicamentis*, manum et pedem et hujusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas : quia, licet non sint in alio sicut in subjecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicuius speciei ; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem » (*Q. D. de Anima*, a.1, c.).

3. « Dicendum quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter : uno modo, pro quocumque subsistente ; alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis ; secundo modo, excludit imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo ; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid* » (*Ia Pars*, q.75, a.2, ad 1). — « Anima autem licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus ; quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec *hoc aliquid* dici potest, si per *hoc aliquid* intelligatur hypostasis vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si *hoc aliquid* dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid » (*Q. D. de spiritualibus creaturis*, a.2, ad 16).

4. *Ia Pars*, q.75, a.4, ad 2.

Ainsi, lorsque saint Thomas dit, au *De Trinitate*, dans une ligne citée par le P. Simon, que l'âme raisonnable « *quodammodo* ex seipsa est hoc aliquid », il faut l'entendre au premier sens, qui se vérifie *pro quocumque subsistente*, suivant lequel *manus posset dici hoc aliquid*, encore que l'âme intellective puisse subsister séparée du corps [1].

Pour mettre en évidence l'enseignement de saint Thomas en cette matière, comme pour apprécier les raisons et conséquences des réserves exprimées par le R. P. Simon, il convient de rappeler les opinions de Hugues de S.-Victor et de Pierre Lombard, le Maître des *Sentences*, sur la nature de l'homme et de sa personne.

7. Hugues de S.-Victor [1096-1141] enseignait que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, avait été un homme, car il pensait que l'âme était l'homme.

Qu'y a-t-il, en effet, de plus homme que l'âme ? . . . C'est une nouveauté pour tes oreilles quand on dit que cela est davantage homme, qui est davantage de l'homme. Écoute, donc. Toi, chrétien, tu ignores ce que le païen attesta. L'intelligence d'un chacun, dit-il, c'est cela-même qu'est chacun [2] ; partant ce païen fut plus religieux que toi, chrétien, lui qui reconnut la vérité que toi tu nies. Donc, diras-tu, l'homme est une âme ? Et pourquoi pas ? Ne dis-tu pas que l'homme est un corps, alors que tu crains de dire que l'homme est une âme ? [3] Peu avant tu objectas en alléguant que tout homme est un corps. Tout homme est un animal, et tout animal est un corps. Donc tout homme est un corps. Tu penses qu'il n'y a là nulle contradiction . . . Mais il n'est pas d'usage, diras-tu, que l'homme soit appelé une âme. Or j'en conviens quant à l'usage . . . Nous savons pourtant que rien vraiment n'est, sinon cela seul qui est un par l'unité [*unitate unum*] ; car cela seul est discerné par la raison comme étant un, en quoi se trouve le tout qui est un . . .

Certes, l'âme en tant qu'elle est esprit raisonnable, est d'elle-même et par elle-même une personne [*ex se et per se habet esse personam*], et quand le corps lui est uni il ne compose pas tant la personne qu'il ne s'appose à la personne. En sorte que c'est la même personne qui, par l'union avec ce qui fait avec elle une certaine unité, commence à exister en lui, suivant cette union. En tant donc que le corps est uni à l'âme, il fait avec l'âme une seule personne ; l'âme, néanmoins, est d'elle-même la personne, en tant qu'elle est esprit raisonnable. Mais que le corps, lui, soit une personne, il le tient de l'âme, en tant qu'il est uni à un esprit raisonnable. En somme, de ce que nos sens perçoivent à la fois, dans l'homme vivant, le corps et l'âme, nous avons coutume d'appeler personne ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps ensemble . . .

. . . Faudrait-il de même concéder qu'un homme mort n'est pas un homme, puisque l'homme vivant est homme ? Que si un homme mort n'est pas un homme il s'ensuit que l'homme, cessant de vivre, cesse d'exister.

---

1. *Ia Pars*, q.75, a.2, ad 1.

2. Sans doute fait-il allusion à ARISTOTE, *Éthique*, VIII, ch.6, 1168 b 31. Nous le verrons, cette interprétation est inexacte. Voir aussi PLATON, *Alcibiade*, *Opera*, [edit. Didot] T.2, cc.24-25.

3. On confond ici le corps comme genre, et le corps comme partie. Cf. *De Ente et Essentia*, c.2.

Mais qu'est-ce donc qui cesse de vivre sinon ce qui meurt? Qu'est-ce donc qui meurt sinon le corps seul, que l'âme abandonne? Car l'âme ne meurt pas, ni ne cesse de vivre, même quand elle cesse de vivifier. Partant, seul le corps meurt. L'homme pourtant, diras-tu, c'est-à-dire la personne même, se meurt. Qu'est-ce donc que la personne? N'est-elle pas l'individu de substance raisonnable? Or, si l'individu de substance raisonnable est la personne, c'est surtout l'esprit raisonnable, dont l'unité est celle de la simplicité et qui de sa nature est susceptible de raison [*natura rationis capax*], c'est lui qui est proprement la personne ; il l'est de lui-même [*ex se*] en tant qu'esprit raisonnable, et par lui-même quand il est sans corps. Mais lorsque le corps lui est uni, et en tant que [l'esprit] est uni au corps, la personne est une avec le corps. Mais quand elle est séparée du corps, la personne n'en cesse pas d'exister et d'être cette personne même qui était auparavant ; car le corps, lorsqu'il rompt l'union avec l'esprit, n'enlève pas au même esprit d'être une personne, de même qu'il n'avait pas donné à l'esprit d'être une personne quand il lui était adjoint.

. . . Aussi disons-nous avec raison que le Verbe, depuis qu'il est devenu homme, n'a jamais cessé d'être un homme. Car même dans la mort de sa chair il ne s'est jamais séparé de l'humanité assumée [1].

Cette doctrine, qui est une erreur contre la foi, est plutôt étonnante quand on sait que saint Augustin avait pourtant enseigné le contraire dans *La Cité de Dieu*, où, saint Thomas l'a noté [2], il fait sienne la position de Varron.

Qu'est-ce que l'homme? Il voit en l'homme deux substances, le corps et l'âme ; et de ces deux substances que l'âme soit la meilleure et la plus excellente, il n'en doute nullement ; mais il demande si l'âme seule est l'homme ; en sorte que le corps lui soit ce que le cheval est au cavalier ; car le cavalier n'est pas l'homme et le cheval, mais l'homme seul, appelé toutefois cavalier, à cause de son rapport au cheval. Ou bien, si le corps seul est l'homme, avec quelque rapport à l'âme, comme la coupe au breuvage. Car ce n'est pas le vase et le breuvage contenu par le vase, mais le vase seul que l'on appelle coupe, à condition cependant d'être approprié au breuvage qu'il doit contenir. Ou bien encore, l'homme n'est-il ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'un et l'autre, en sorte que l'âme ou le corps ne soit séparément qu'une partie, et que leur union compose l'homme même : ainsi quand nous donnons à deux chevaux joints ensemble le nom d'attelage, ce n'est en particulier ni le cheval de droite ni le cheval de gauche, quel que soit le rapport de l'un à l'autre, mais l'un et l'autre que nous prenons ensemble. De ces trois hypothèses Varron adopte la troisième : il pense que l'homme n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais l'âme et le corps, et conclut que le souverain bien et souverain bonheur de l'homme se compose du bien de l'une et de l'autre substance : l'âme et le corps [3].

Certes, Hugues de S.-Victor ne s'est pas rendu compte des implications de sa doctrine. Saint Thomas précise que s'il a dit des paroles erronées, cet auteur n'a pas connu pour cela le sens de cette erreur dans la foi [4]. Il n'en reste pas moins que

1. *De Sacramentis*, L.II, P.I, c.11 ; *P.L.*, T.176, col.405-411.
2. *Ia Pars*, q.75, a.4, Sed contra.
3. L.XIX, ch.3, trad. MOREAU.
4. *IIIa Pars*, q.50, a.4, c., p.27.

toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi. Aussi est-il dit dans la lettre synodale de saint Cyrille : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert, a été crucifié et a goûté la mort dans sa chair, qu'il soit anathème. » Or, pour que la mort d'un homme ou d'un animal soit réelle, il importe que par la mort on cesse d'être homme ou animal ; la mort d'un homme ou d'un animal provient, en effet, de la séparation de l'âme, qui complète la notion d'homme ou d'animal. Et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été un homme, en parlant d'une manière simple et absolue, est une proposition erronée. Ou peut dire cependant que le Christ, pendant ces trois jours, a été « un homme mort » [1].

Cette erreur, touchant la vérité de la nature humaine du Christ aussi bien que la vérité de sa mort, fait penser aux auteurs [2] qui niaient toute union véritable du corps et de l'âme dans le Christ, affirmant qu'ils n'étaient unis que d'une manière purement extrinsèque, c'est-à-dire en tant que l'un et l'autre étaient unis à la même Personne. Sans doute en est-il ainsi du corps mort du Christ et de son âme, qui, de part et d'autre, restaient unis à la divinité. Mais, précisément, pendant les trois jours de sa mort, le Christ n'était pas un homme, alors que son corps, sans être corps humain, était sien, comme son âme demeurait sienne. Il ne suffit donc pas que son corps et son âme existent comme étant vraiment siens pour qu'on puisse dire que le Christ-Homme existe. Or, si l'âme et le corps du Christ n'avaient jamais été unis qu'à la même Personne sans union naturelle et substantielle entre eux, on n'aurait jamais pu dire non plus que le Fils de Dieu s'est incarné, qu'il est devenu homme. Car

il appartient à la notion même de la nature humaine que l'âme soit unie au corps : la forme en effet ne constitue l'espèce qu'à condition de devenir l'acte de la matière, et c'est précisément à cela que se termine la génération, en laquelle une nature tend à communiquer sa propre spécification. Par conséquent, dans le Christ, l'âme a dû nécessairement être unie au corps : soutenir le contraire est hérétique, car c'est nier la réalité de l'humanité du Christ [3].

Saint Thomas donne ensuite la raison pour laquelle ces auteurs ont cru devoir nier cette union naturelle.

Voyant que l'union de l'âme et du corps, dans les hommes ordinaires [*in puris hominibus*], constituait une personne, ils ont refusé d'admettre dans le Christ cette union, pour éviter de placer en lui une nouvelle personne ou hypostase. Mais s'il en est ainsi dans les autres hommes, c'est que l'union de l'âme et du corps a pour résultat chez eux de les faire exister par eux-mêmes. Dans le Christ au contraire cette union aboutit à adjoindre la nature ainsi composée à une réalité supérieure qui subsistera en elle. Aussi

---

1. *Ibid.* Pour les citations de la *IIIa Pars*, nous nous servons de la traduction de la *Revue des Jeunes*.

2. Cf. *IIIa Pars*, q.2, a.5, édit. d'Ottawa.

3. *IIIa Pars*, q.2, a.5, c., p.81.

l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une nouvelle hypostase ou personne, mais se fait au profit d'une personne ou d'une hypostase déjà préexistante [1].

On vient de le lire, chez tous les hommes c'est l'union de l'âme et du corps qui constitue l'homme, et, à l'exception du Christ, c'est cette union même qui constitue la personne. C'est pourquoi la sainte Vierge, si elle avait connu l'état de mort, n'aurait été « pendant ce temps » ni un être humain ni une personne.

8. Pierre Lombard [1100-1160] soutenait, lui aussi, que durant sa mort le Christ avait été un homme. Il en donnait cependant une autre raison. Il ne disait pas que l'âme est l'homme, ni qu'elle est la personne. Il pensait que pour être un homme il suffisait que le Verbe restât uni et au corps et à l'âme sans que ces derniers fussent unis entre eux [2]. Aussi croyait-il que dans le Christ l'union actuelle de l'âme et du corps était indifférente à sa nature d'homme. Or cela ne pourrait se soutenir que si cette union *actuelle* n'était pas absolument essentielle à la notion d'homme.

Pierre Lombard, sans nul doute, ne s'est pas aperçu de la gravité de cette erreur. Elle n'en va pas moins contre la réalité de la mort du Christ, contre la vérité de l'Incarnation même. Car si le Verbe avait assumé le corps d'une part et l'âme d'autre part, il les aurait unis à sa Personne sans assumer la nature humaine ; il eût été parmi nous mais sans être un homme. Sans union *actuelle* de l'âme et du corps, le Verbe de Dieu ne serait pas né homme, il n'aurait pas été Fils de Marie [3] et sa mort n'aurait pas été véritable. Bref, encore que le corps mort du Christ ait conservé, « en vertu d'une disposition

1. *Ibid.*, ad 1.

2. « Hic quaeritur, utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo, quod non videtur quibusdam, quia mortuus erat, et homo mortuus non est homo. Addunt etiam quod si tunc erat homo : vel mortalis, vel immortalis ; sed mortalis non, quia mortuus ; nec immortalis, quia tantum post resurrectionem. Quibus respondemus quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Ejus homo, nec mortalis quidem, nec immortalis ; et tamen vere erat homo ... Dicimus ergo, in morte Christi Deum vere fuisse hominem, et tamen mortuum ; et hominem quidem nec mortalem, nec immortalem, quia unitus erat animae et carni sejunctus. Alia enim ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quam Martinus vel Joannes. Homo enim dicitur Deus, et e converso, propter susceptionem hominis, id est animae et carnis. Unde August., in lib. de Trin., cap. 13 : Talis erat susceptio illa quae Deum hominem faceret, et hominem Deum. Cum ergo illa susceptio per mortem non defecerit, sed Deus homini, et homo Deo sicut ante unitus erat vere, et tunc Deus erat homo, et e converso, quia unitus animae et carni ; et homo mortuus erat, quia anima a carne divisa erat. Propter separationem animae a carne mortuus, sed propter utriusque semper secum unionem homo. Non autem sic erat homo, ut ex anima et carne simul junctis subsisteret. Ex qua ratione dicitur aliquis alius homo, et ipse forte ante mortem, hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. In morte vero homo erat tantum propter animae et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo divisionem » (*Sententiarum libri quatuor*, L.III, dist.22, c.1. *P.L.*, T.192, col.802-803).

3. *IIIa Pars*, q.2, a.5 ; q.6, a.3 ; q.35, aa.1 et 4.

divine, un ordre à la résurrection » [1], on ne peut dire que durant sa mort le Christ était un homme, ni lui attribuer aucun prédicat qui convienne directement à l'homme en tant qu'homme.

Mais s'il n'est pas permis d'affirmer que durant sa mort le Christ était un homme, le Lombard ne s'est pas trompé en disant que, « pendant ces trois jours, le Christ a été un homme mort » [2]. L'erreur consiste à penser qu'il était donc un homme, puisqu'il était un homme mort. Cette conclusion enfreint les règles de la *suppositio nominum*. En effet, la proposition : « durant sa mort le Christ était un homme », est fausse, parce que le nom « homme » y est affirmé d'une nature dont il ne peut tenir lieu pendant qu'elle n'existe pas — alors que l'*exigentia copulae* demande qu'elle existe. En d'autres termes, de même qu'on peut dire, aujourd'hui, « Homère est poète », alors qu'au vrai Homère n'existe plus, de même il est vrai de dire, en tout temps, que le Christ est homme ; mais on ne peut pour cela affirmer que le Christ a toujours été un homme, non plus qu'en tout temps on puisse dire « le Christ-Homme existe », sans plus. Car le nom « homme » ne tient pas lieu de la même substance dans ces deux propositions. Il faut dire, au contraire, que durant sa mort il n'était pas un homme — que l'homme avait cessé d'exister, sans plus. D'affirmer que pendant ce temps il était un homme, *simpliciter et absolute loquendo, erroneum est* [3]. En revanche, la proposition « Il était un homme mort » est vraie, puisque l'expression « un homme mort » ne tient pas lieu de l'homme, mais de sa négation réelle. L'homme mort n'est pas un homme.

* * *

C'est pourquoi nous disons, sans plus, que « si l'âme de Marie avait été séparée de son corps durant un intervalle de temps si bref fût-il, la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps » — quoiqu'on eût pu dire qu'elle était une mère décédée.

Le P. Simon, faisant abstraction de toutes les précisions que nous avions faites à ce sujet, semble vouloir atténuer cette affirmation, en ajoutant : « Elle [la Mère de Dieu] cessa d'exister dans sa nature complète, mais non dans son âme . . . » Cette proposition est vraie, mais à la condition de bien entendre la *suppositio* du pronom « Elle ». Si Marie avait connu l'état de mort, alors on eût pu dire, pendant ce temps : ' Elle a cessé d'exister dans sa nature complète, mais elle existe dans son âme '. À la condition toutefois d'entendre que le pronom « Elle » tient lieu cette fois, non pas de la substance physique de Marie, mais d'une existence simplement intentionnelle, encore qu'avec fondement réel dans le passé. Sans quoi la proposition serait fausse — *simpliciter et absolute*. Il faudrait en dire autant de la proposition :

1. *III Pars*, q.50, a.2, ad 2.
2. *IIIa Pars*, q.50, a.4, c.
3. *Ibid.*

' Pendant sa mort, l'âme de la Mère de Dieu existe '. Puisque l'âme de la Mère de Dieu n'est pas la Mère de Dieu, la substance du nom « Mère de Dieu » ne peut pas être la Mère de Dieu, mais uniquement « aliquid pertinens ad actum animae » ; pendant ce temps, la Mère de Dieu n'aurait de vie que « in mentibus hominum » [1]. À moins que l'âme ne soit l'homme et ne soit la personne ! À moins que pour être un homme et pour être sujet des attributs de l'homme il ne suffise que l'âme séparée garde une relation essentielle au corps ! Voilà ce qu'il faudrait pour qu'on puisse dire, avec le P. Simon, qu'

> En conséquence, *elle* [la Mère de Dieu, durant sa mort] *pouvait très bien, de cette façon, demeurer sujet de la relation de Maternité*, non moins que de ses autres attributions et privilèges personnels. Pareillement, nos parents et amis défunts demeurent vraiment tels au Ciel et au Purgatoire, et ne cessent pas de se comporter comme tels, encore que d'une façon particulière à l'Au-delà [2].

Ce n'est pourtant pas possible, nous l'avons vu, et le culte de dulie envers les saints ne demande rien de tel. Que si c'était là une condition de ce culte, le Christ, pour démontrer, contre les Sadducéens, la résurrection des morts, n'aurait pu se servir de la parole de l'*Exode* (III, 6) : *Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob* (MATTH., XXII, 32-33).

9. Il demeure acquis que l'âme n'est pas la personne. Le R. P. Simon ne le conteste pas. Il précise cependant que « *Sans être des personnes humaines complètes, elles* [les âmes séparées] *n'en possèdent pas moins une très réelle individualité*, puisqu'elles sont véritablement sujets d'action, et donc aussi d'existence. » [3] Que l'âme humaine, séparée du corps, garde son individualité, subsiste et agisse, c'est hors de doute. Nous l'avons souvent répété et ne croyons pas que l'on veuille nous faire le reproche de l'avoir négligé. Le nier reviendrait à rejeter une vérité de foi. Si le P. Simon rappelle aux lecteurs cette indéniable vérité, c'est plutôt pour marquer que nous n'avons peut-être pas tenu compte d'une de ses conséquences. « *Sans être des personnes humaines complètes . . .* » a-t-il noté.

Combien de fois ne nous a-t-on interpellé de concéder que si l'âme n'est pas la personne, du moins est-elle, puisque séparée elle subsiste et agit, *une personne incomplète* [4]. Or nous pourrions en convenir sans scrupule dès lors que le nom de *personne* s'y entend en un sens équivoque. En effet,

---

1. Cf. CAJETAN, *In II Perihermeneias*, lect.7 (édit. Leon), n.7. — *P.F.*, 9-21.

2. *Art. cit.*, p.550.

3. *Art. cit.*, p.549.

4. On l'a fait encore ces jours-ci lors d'un symposium international consacré au dogme de l'Immaculée-Conception. C'est pourquoi il nous paraît opportun de répondre à cette difficulté, fût-ce au prix de certaines répétitions.

Persona habet *rationem completi et totius.* Ergo anima non habet rationem personae. [. . .] Anima unitur corpori sicut forma materiae. Unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se. Et quia *ratio partis contrariatur rationi personae,* ut dictum est, ideo *anima separata non potest dici persona* ; quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars. [. . .] Ergo dicendum quod anima separata, proprie loquendo, *non est substantia alicujus naturae,* sed est *pars naturae* . . . [Si] homo dicitur propter animam persona . . . non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ab ea et corpore ; cum ex utrisque subsistat. [. . .] Anima rationalis dicitur *hoc aliquid* per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis ; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum completum. [. . .] Quamvis anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod [totum] quodammodo est dignius anima, inquantum est completius [1].

Aussi est-il impossible que la « ratio personae » se divise en personne « complète » et personne « incomplète ». Autant dire que « tout » et « non-tout » divisent la notion de « tout ».

Ce fut à la condition d'employer le mot *homme* d'une manière équivoque que le Maître des *Sentences* put dire que le Christ, dans la mort, avait été un homme [2] : pourvu qu'il ait usé de ce nom pour tenir lieu d'une réalité tout autre que celle de l'homme, d'une chose qui est même la négation réelle de l'homme. Il est vrai que le nom est alors identique comme son de voix, mais il n'a nulle unité quant à la signification, ni l'unité du terme univoque ni celle de l'analogue, puisque dans un cas il signifie « homme », essentiellement tout complet, et, dans l'autre, la partie d'un tout inexistant comme tout. Certes, on peut employer un mot équivoque — on peut même avoir une bonne raison de le faire — mais il importe alors de se rendre compte de sa nouvelle imposition, qui, en l'occurrence, est la contraire de celle qui est propre — *homme* signifiant proprement « animal bipède » ou « raisonnable » [3].

---

1. *In III Sent.*, d.5, q.3, a.2.

2. « . . . Haec positio [scilicet quod Christus in triduo mortis fuerit homo] non potest stare, si proprie accipiatur hoc nomen *homo*, propter duas rationes. *Primo*, quia ad hoc quod sit homo, oportet quod sint anima et corpus conjuncta ad constituendum naturam unam : quod fit per hoc quod informatur anima, quod in illo triduo non fuit. *Secundo*, quia recedente anima, illa caro non dicebatur nisi aequivoce caro ; unde nec illud corpus erat humanum corpus, nisi aequivoce. Et ideo omnes Moderni tenent quod Christus in triduo non fuerit homo. Sciendum tamen quod Magister non voluit quod Christus in triduo illo diceretur homo, nisi aequivoce ; unde dicit quod non secundum eamdem rationem dicebatur homo post mortem, sicut ante, vel sicut alii homines. Et secundum hoc ex opinione Magistri non sequitur aliquod inconveniens secundum rem ; quia secundum Philosophum in IV *Metaph.* [c.4, 1006 b 13] non est inconveniens ut quod nos dicimus hominem alii dicant non hominem quantum ad convenientiam nominis ; sed solum est improprietas in modo loquendi quia non est in usu hujus nominis *homo* quod significet animam et corpus divisa » (*In III Sent.*, d.22, q.1, a.1, c.).

3. « . . . Rationale secundum quod est differentia, compositi est, ut dicit Avicenna, quamvis sumatur ab anima ; et ideo post mortem sicut [Christus] non erat homo, ita

Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, pourvu qu'ils soient en nombre limité, car à chaque définition on pourrait assigner un mot différent. Par exemple, on pourrait dire que « homme » présente, non pas un sens, mais plusieurs, dont un seul aurait comme définition « animal bipède », tandis qu'il pourrait y avoir encore plusieurs autres définitions, pourvu qu'elles fussent en nombre limité, et alors un nom particulier pourrait être affecté à chacune des définitions . . . Il est dès lors impossible que « être homme » puisse signifier précisément « n'être pas homme », si « homme » doit signifier non seulement une chose qui est une [à la manière dont « ce musicien », « ce blanc » et « cet homme » sont une même chose] mais une chose qui est une en notion. Il s'ensuivrait que toutes choses seraient une seule et même, et tous les noms univoques [i.e. signifiant tous une même chose, identique en réalité et en notion]. Enfin, il n'est pas possible d'être et de n'être pas la même chose, sinon au point de vue de la simple identité du nom [comme son de voix], comme si ce que nous appelons « homme », d'autres l'appelaient « non-homme ». Mais la question n'est pas de savoir s'il est possible que la même chose soit et ne soit pas, en même temps, un homme selon la seule dénomination, mais si elle peut être [homme et non-homme] en elle-même [1].

Si dans l'expression « personne incomplète » nous retenions le nom de « personne » en tant qu'il signifie la « ratio personae » — savoir : d'être un tout complet — « personne incomplète » serait une contradiction dans les termes. Par contre, si nous changeons l'imposition du nom de « personne », pour le dire de « ce en vertu de quoi l'homme est une personne » — c'est-à-dire de l'âme qui peut subsister par elle-même, — il n'y a plus de contradiction, puisque alors il ne signifie plus ce qui constitue, en soi, la nature de la personne.

Certes, on peut appeler un cadavre « corps humain », pourvu que ce terme signifie alors tout autre chose que le corps qui est humain en raison de l'union actuelle de l'âme. L'unité de cette dénomination n'est donc pas celle du terme analogue, n'ayant pour tout fondement qu'une apparence, comme la ressemblance de « chien » et de la constellation « Chien ». Le cadavre de Socrate fait penser à Socrate, mais à Socrate qui en fait n'existe plus. Le corps mort est corps, sans nul doute, mais en l'appelant « humain » on fait un terme équivoque. La signification est donc impropre. Le son de voix est même, mais la chose signifiée est incompatible avec le sens propre du mot. Le corps de Socrate vivant est humain, tandis que son cadavre *n'est pas* un corps humain — il en est même la négation réelle. Si pour l'un et pour l'autre on retient quand même le terme « humain », il n'est alors ni univoque ni analogue, mais équivoque.

Aussi, la chose qui n'est qu'une partie, séparée de l'autre avec laquelle elle formait le tout, est une négation réelle du tout. Si « n'être qu'une partie est *contraire* à la nature de la personne », mais

---

non erat rationale secundum quod rationale nominat differentiam hominis, sed solum secundum quod nominat potentiam animae » (*In III Sent.*, d.22, a.2, ad 1).

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, ch.4, 1006 a 28 – b 22.

que pourtant l'on dise « personne » de la partie si principale soit-elle, subsistante même et active, le nom « personne » est alors équivoque. Voulant éviter qu'on ne brouille une notion aussi fondamentale que celle de la personne, nous avions confronté la difficulté que voici, à laquelle nous croyions avoir répondu dans les termes mêmes du Docteur angélique :

On pourrait objecter qu'il n'est pas tout à fait vrai de dire qu'« Homère n'existe pas », puisque au moins la partie principale du poète existe toujours, à savoir son âme immortelle, qui subsiste par elle-même. Il reste, cependant, que l'âme d'Homère n'est pas Homère. Homère est le nom de la personne, tandis que l'âme n'est pas la personne. Aucun attribut de la personne, qui est le tout complet, ne peut convenir à ce qui n'est qu'une partie — quand même celle-ci serait la principale et qu'elle pourrait subsister par elle-même. Bien que l'âme soit immortelle, il ne s'ensuit donc pas que l'*homme* soit immortel. Que l'*âme* d'Homère existe, il ne s'ensuit pas qu'*Homère* existe. « Anima . . . cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego ; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, *non tamen ego vel quilibet homo.* » [1] Bien que l'âme raisonnable puisse subsister par elle-même, c'est seulement « quantum ad aliquid [quod] potest dici *hoc aliquid* . . . Substantia vero composita est, quae est *hoc aliquid* Dicitur enim esse *hoc aliquid*, idest aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie ; . . . Sed quia [anima rationalis] non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid. » Aussi bien, comme la personne se dit seulement de la nature complète, l'âme n'est-elle pas la personne. « . . . Non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona ; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae. » [2] Puisque seule l'âme d'Homère existe, on ne peut parler à son sujet ni de substance première (*hic homo*), ni de substance seconde (*homo*) ; ni de *vivant*, ni de ce vivant. « Anima vivit, sed non est animal, neque vivens, neque corpus, neque substantia. » Ces termes, en effet, signifient le tout. C'est grâce à une fiction que, dans une proposition où le verbe est au temps présent, nous pouvons parler d'une personne dont l'âme seule existe : la personne qui est la substance du nom ne peut avoir qu'une existence intentionnelle [3].

10. Mais que devient alors le culte de dulie à l'égard des saints qui sont dans les liens de la mort ? Peut-on dire que, pour cette raison, le culte « manque de destinataires » ? Au livre III des *Sentences*, à

---

1. Saint Thomas, *In I ad Corinthios*, c.15, lect.2.

2. *Ia Pars*, q.75, a.4, ad 2. — « . . . Persona [dicit] aliquid subjectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens, ut subsistentia » (*Q. D. de Potentia*, q.9, a.2, ad 8). — « Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae, . . . Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa ; sicut in humana natura quae sunt principia individuantia hominem ; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae » (*Ia Pars*, q.29, a.4, c.).

3. *L.T.P.*, 1949, Vol.V, n.1, pp.26-27 ; *P.F.*, 11-13.

l'article où il demande si le Christ, dans les trois jours de sa mort, avait été un homme, saint Thomas formulait l'objection suivante :

Pierre est le nom d'une chose singulière de nature humaine. Cependant, après sa mort nous l'invoquons en disant : « Saint Pierre, priez pour nous. » Par conséquent, même après sa mort on peut l'appeler un homme ; et ainsi, pour la même raison, le Christ.

À quoi il répond : « Ces locutions sont synecdoques, puisqu'on y pose le tout pour la partie. » [1]

En outre, à l'objection tirée d'une affirmation d'Aristote, dans l'*Éthique* [IX, ch.8, 1168 b 31], que l'homme est son intelligence, saint Thomas répond qu'en cet endroit

le Philosophe parle *figurative, et non proprie.* Il dit, en effet [à ce même endroit], que l'homme est son intelligence à la manière dont le roi est la cité, pour autant que tout dans la cité dépend de la volonté du roi [2].

Il est donc vrai qu'en invoquant saint Pierre nous usons d'un terme synecdoque : ainsi en appelant voile un navire, on nomme le plus d'après le moins, et en disant que « le roi est la cité », on dit le plus du moins. Or, pourquoi convient-il absolument d'employer, dans le culte, des noms synecdoques signifiant la partie par un nom qui en vérité n'appartient qu'au tout ? Car ce n'est certes pas la coutume de l'Église de dire : « Âme de saint Pierre, priez pour nous ! »

Dans la *Somme*, à l'article où l'on demande si les saints du ciel prient pour nous, nous lisons l'objection que voici :

L'âme de Pierre n'est point Pierre. Si donc les âmes des saints priaient pour nous, tant qu'elles sont séparées du corps, nous ne devrions pas invoquer saint Pierre pour qu'il prie pour nous, mais son âme. Or l'Église fait le contraire. Les saints au moins jusqu'à la résurrection ne prient donc pas pour nous.

Pourquoi, alors que la personne de saint Pierre, que l'homme, que l'apôtre, n'existe pas, l'Église l'invoque-t-elle néanmoins sous le nom de la personne ? D'où vient qu'elle se sert d'un terme synecdoque ? Saint Thomas répond qu'elle le fait pour trois raisons :

[i] Parce que c'est de leur vivant que les saints ont mérité de pouvoir maintenant prier pour nous, nous les invoquons sous les noms qu'ils portaient ici-bas et [ii] qui nous les font mieux connaître. [iii] C'est en même

---

1. *In III Sent.*, d.22, q.1, a.1, obj.6 : « Praeterea. Petrus est nomen cujusdam singularis in natura humana. Sed post mortem Petri invocamus eum dicentes : *Sancte Petre, ora pro nobis.* Ergo post mortem potest dici homo ; et sic videtur quod eadem ratione Christus. — Ad sextum dicendum quod illae locutiones sunt synecdochicae, quia ponitur totum pro parte. »

2. « Ad septimum dicendum quod Philosophus *loquitur figurative*, et non proprie. Unde ipse dicit quod *ita* dicitur homo intellectus *sicut* civitas rex, quia totum quod est in civitate dependet ex voluntate regis » (*Ibid.*).

temps une allusion à la foi en la résurrection ; ainsi lisons-nous, dans l'*Exode: Je suis le Dieu d'Abraham*, etc. [1].

À propos de cette réponse nous avions noté que

Voilà donc les raisons que l'on peut donner à celui qui demande pourquoi nous invoquons les saints dans leur personne alors qu'en vérité cette personne n'existe pas. Or, si la proposition catégorique : « Saint Pierre n'existe pas », peut heurter de prime abord et demande des précisions, les fidèles en accepteront aisément l'explication. On ne veut pas dire en effet que saint Pierre n'a pas existé, ni qu'il n'existera pas, mais que, dans le présent, son âme seule existe. La proposition : « Saint Pierre est un apôtre du Christ » est vraie. Mais, parce que le nom de « Pierre » tient lieu seulement d'une existence intentionnelle, et non pas de la personne elle-même de Pierre, on ne peut pas passer à l'affirmation : « Pierre existe » [2].

Nous avons dit [3] que s'il en était autrement, « le Christ, pour démontrer, contre les Sadducéens, la résurrection des morts, n'aurait pu se servir de la parole de l'*Exode* (III, 6) citée dans la réponse de saint Thomas ».

Que la science théologique aboutit à une connaissance authentique de la vérité divine, nous en avons même des témoignages révélés, non seulement dans les épîtres canoniques, mais dans les arguments que Notre-Seigneur lui-même nous a donnés. C'est ainsi qu'il démontre la future résurrection des morts en prenant comme prémisse une parole de l'Ancien Testament. À la question *des Sadducéens, qui nient la résurrection*, Jésus répond : *Quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce que Dieu vous a dit, en ces termes : 'Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob' ? (Exod.*, III, 6). *Dieu n'est pas Dieu de morts, mais de vivants. Et les foules, en entendant cela, étaient remplies d'admiration pour son enseignement* (MATTH, XXII, 32-33). Eh bien ! dit saint Thomas, « par ces paroles, le Seigneur prouve, d'une manière très subtile et efficace [*subtilissime et efficaciter*] la résurrection. » En effet, « l'âme d'Abraham n'est pas, à proprement parler, Abraham lui-même, car son âme n'est qu'une partie de lui ; et ainsi des autres ; dès lors, la vie de l'âme d'Abraham ne suffirait pas pour qu'Abraham lui-même soit vivant, ou pour que le Dieu d'Abraham soit le Dieu d'un vivant ; mais cela requiert la vie du composé tout entier, à savoir de l'âme et du corps, laquelle vie, bien qu'elle ne fût pas en acte au moment où ces paroles se prononçaient, regarde cependant la résurrection quant à l'une et l'autre partie. » [4]

---

1. *IIa IIae*, q.83, a.11, obj.5 : « Praeterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus. Cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant. — Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam : sicut legitur *Exod.*, 3 [v.6] ; *Ego sum Deus Abraham*, etc. »

2. *L.T.P.*, V, 1, 28 ; *P.F.*, 14-15.

3. *Supra*, n.8, p.213.

4. *L.T.P.*, 140-141 ; *P.F.*, pp.45-46, Cf. *Semaine religieuse*, n.50, 14 août 1952, p.790, n.5 b. — « Dicendum quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse

En d'autres termes, le culte de dulie manquerait de destinataires s'il fallait supposer que les saints dussent intercéder en leur propre personne, que leur âme, séparée du corps, ne pût agir et prier pour nous. Ne pas tenir compte de cette distinction, pourtant si radicale, entre l'âme subsistante et la personne, c'est diminuer le sens de la mort, comme celui de la résurrection elle-même. Pour saint Thomas, s'il n'y avait pas de résurrection, les hommes élus ne seraient jamais récompensés, ni les réprouvés punis dans leurs propres personnes. « Mon âme n'est pas moi, avait-il dit ; et encore que l'âme atteigne au salut dans l'autre vie, il n'en suit pas que moi j'y atteigne — *non tamen ego vel quilibet homo.* » En effet,

l'âme se compare au corps non seulement comme l'agent à l'instrument par lequel il agit, mais encore comme la forme à la matière. Aussi l'opération appartient-elle au composé, et non pas à l'âme seule, comme Aristote l'en-

---

Abraham, sed est pars eius, et sic de aliis ; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens ; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis ; sed *exigitur vita totius conjuncti*, scilicet animae et corporis ; quae quidem vita, quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem » (*In IV Sent.*, d.43, q.1, a.1, sol.1, ad 2) ; (*Suppl.*, q.75, a.1, ad 2). — On nous a déjà fait remarquer que cette interprétation qu'a donnée SAINT THOMAS n'est pas la seule possible quand on sait que les Sadducéens ne croyaient pas même à l'immortalité de l'âme. Or, il convient de se rappeler que SAINT THOMAS n'ignorait pas cette négation. À propos de ce passage, il cite, dans la *Catena aurea* (*In Matth.*, XXII, 32), le texte suivant de SAINT JÉRÔME : « Ad comprobandum resurrectionis veritatem multis aliis exemplis manifestioribus uti potuit, ex quibus, est illud [Is., XXVI, 9] : *Resuscitabuntur mortui, et resurgent qui in monumentis sunt* et in alio loco [DAN., XII, 2] : *Multi dormientium de terrae pulvere resurgent.* Quaeritur ergo quid sibi voluerit Dominus hoc proferre testimonium quod videtur ambiguum, vel non satis ad resurrectionis pertinens veritatem ; et quasi hoc prolato probaverit quod volebat, statim intulerit *Non est Deus mortuorum, sed viventium.* Supra diximus autem Sadducaeos nec angelum, nec spiritum, nec resurrectionem corporum confitentes, et animarum quoque interitum praedicasse : hi quinque tantum libros Moysi recipiebant, Prophetarum vaticinia respuentes. Stultum autem erat inde proferre testimonia cuius auctoritatem non sequebantur. Porro ad aeternitatem animarum probandam, de Moyse ponit exemplum : *Ego sum Deus Abraham* statimque infert : *Non est Deus mortuorum, sed viventium :* ut cum probaverit animas permanere post mortem (neque enim poterat fieri ut eorum esset Deus qui nequaquam subsisterent), convenienter introduceretur et corporum resurrectio, quae cum animabus bona malaque gesserunt. » Le Docteur angélique reproduit par la suite une remarque de saint Jean Chrysostome (*In Matth.*, hom.71) : « Sed qualiter alibi (*Rom.*, XIV, 9) ait : *Ut vivorum et mortuorum dominetur ?* Sed hoc non est simile ei quod hic dicitur : mortuorum enim ibi dicitur esse Dominus, eorum scilicet qui victuri sunt ; non autem eorum qui semel disparuerunt, et ultra non resurgent. » Puis saint Jérôme : « Considerandum etiam, quod sermo hic ad Moysen factus fuerat, sanctis istis Patriarchis iam pridem quiescentibus, erant ergo quorum Deus erat : nihil enim habere poterant, si non erant : quia in natura rei est ut esse id necesse sit cuius sit alterum ; atque ita habere Deum, viventium est ; cum Deus aeternitas sit, et non sit eorum quae mortua sunt, habere id quod aeternum est : et quomodo esse illi futuri semper negabuntur, quorum se esse profiteatur aeternitas ? » Que les Sadducéens aient nié toute immortalité n'infirme donc en rien cette interprétation. Aussi bien reste-t-il que Notre-Seigneur parle, non d'une résurrection des âmes, mais de la résurrections des morts.

seigne au *De Anima* [I, ch. 4, 408 b 13]. Et parce que c'est à l'agent qu'est due la récompense, il faut que l'homme lui-même [*ipse homo*] composé d'âme et de corps, reçoive la récompense de son œuvre [1].

. . . La résurrection est nécessaire pour que l'homme puisse atteindre à la fin ultime pour laquelle il a été fait, ce qui ne peut se réaliser ni dans la vie présente *ni dans la vie de l'âme séparée* ; sans quoi c'est en vain qu'il eût été constitué homme, puisqu'il ne pourrait parvenir à la fin pour laquelle il a été fait [2].

La raison principale pour laquelle le corps est puni pour le péché de l'âme n'est pas qu'il est l'instrument de l'âme commettant le péché, mais bien davantage *parce que le corps est une partie essentielle de l'homme* qui pèche par son âme. Partant, si l'âme seule était punie, celui qui a péché ne serait pas puni, savoir : l'homme — *si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo* [3].

Aussi, sans résurrection de la chair, la personne même des élus ne serait jamais bienheureuse. Dieu ne serait pas Dieu de vivants, mais de morts. Pourtant, *S'il n'y a point de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, vaine aussi votre foi* (*I Cor.*, XV, 13-14). D'où vient que la résurrection soit affaire d'une telle conséquence ? Souvent les protestants refusent précisément de reconnaître dans le corps ce caractère de partie essentielle de l'homme et de notre personne ; rien d'étonnant qu'ils accusent de matérialisme notre foi dans la résurrection [4].

La distinction entre le corps comme « instrument de l'âme » et le corps comme « partie essentielle de l'homme » est pourtant capitale. S'il n'était qu'instrument, on pourrait soutenir, avec Platon et Hugues de Saint-Victor, que l'âme est l'homme et par suite que dans l'homme purement homme elle est la personne. Mais alors, comment faudrait-il entendre saint Pierre lorsqu'il dit expressément (*Actes*, II, 34) que *David n'est pas monté au ciel* ? Le Christ, pourtant, avait délivré l'âme de *David son père*.

Si *Marie, Mère de Dieu, Vierge Immaculée, Reine du ciel*, sont des noms qui ne conviennent proprement qu'au composé de l'âme et du corps — le corps lui aussi partie essentielle de la personne comme de l'humanité — comment pourrait-on dire que Marie est montée au ciel pendant le temps qu'elle eût été dans la mort ? On ne le peut que si *corporaliter ibi est*, et donc *personaliter*. C'est à ce compte qu'on eût pu affirmer de la Mère de Dieu qu'elle existe, sans plus. Autrement, « Mère de Dieu » serait un terme synecdoque.

---

1. *In IV Sent.*, d.43, q.1, a.1, qc.2, ad 3 ; *Suppl.*, q.75, a.1, ad 3.

2. *In IV Sent.*, d.44, q.1, a.1, ad qc.2 ; *Suppl.*, q.79, a.2, c.

3. *Qdl. VII*, a.11 (q.5, a.1), ad 3.

4. Cf. G. P. DWYER, *Les protestants et Notre-Dame*, article de la revue irlandaise *The Furrow* (janvier 1954), traduit et reproduit par la *Documentation catholique*, 21 février 1954, col.203-208.

Quelle est celle qui monte du désert, pleine de délices, appuyée sur son bien-aimé ? D'où vient que le Docteur séraphique, appliquant ces paroles, « sensu quodam accommodato » [1], à la Vierge Marie, peut en inférer « qu'elle s'y trouve en corps » ? *Quae est ista ?* Pleine de délices, sa béatitude est donc consommée, sa jouissance béatifique est achevée. Il s'ensuit « qu'elle s'y trouve en corps. Car, en effet, . . . sa béatitude ne serait pas consommée *nisi personaliter ibi esset* . . . » La substance du pronom *ista* n'est donc autre chose que la personne elle-même de la sainte Vierge. « La personne n'étant pas l'âme, mais le composé, elle s'y trouve en son corps et en son âme : sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée. » Elle ne serait pas *deliciis affluens*, son âme attendrait la pleine glorification de sa personne.

* * *

Avant d'en venir à la critique que fait le R. P. Simon de la façon dont nous entendons la causalité formelle de l'âme pleinement glorifiée, à l'endroit du corps de gloire, il nous reste à répondre aux questions suivantes :

[i] La réunion au corps, augmentant la gloire de l'âme d'une façon seulement extensive, s'ensuit-il qu'on puisse dire, au point de vue de la personne et de sa gloire, que cette réunion est simplement accidentelle ; que d'entrer dans la gloire, soit séparée soit unie au corps, est pour l'âme quelque chose de contingent, voire d'indifférent ?

[ii] Est-il possible — fût-ce de puissance absolue — que la relation de maternité demeure dans l'âme séparée ?

[iii] Si le culte de dulie ne demande d'aucune manière que la personne même des bienheureux existe, pourquoi le culte d'hyperdulie veut-il que la Mère de Dieu existe en sa propre personne ?

[iv] L'individualité de l'âme séparée dépend-elle quant à son être de la matière individuante et d'une relation à un *hoc aliquid* ?

[v] Le corps mort de tout autre homme garde-t-il, comme le corps mort du Christ, un ordre à la résurrection ?

C.D.K.

(*À suivre*)

1. *M.D.*, p.765.