

Gilles Emery, O.P.

Le Christ médiateur : l'unicité et l'universalité de la médiation salvifique du Christ Jésus suivant Thomas d'Aquin

Le caractère unique, universel et définitif de la médiation salvifique du Christ Jésus compte parmi les questions centrales de la christologie et de la sotériologie aujourd'hui. Sans aborder cette question sous l'aspect de la théologie chrétienne des religions, la présente étude invite à considérer l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur le Christ médiateur, en prêtant une attention spéciale à l'unicité et à l'universalité de la médiation du Christ Jésus. Cet enseignement offre en effet d'importantes ressources pour la réflexion théologique. Après un exposé de la pensée de Thomas d'Aquin sur le Christ comme médiateur (I), je propose d'en examiner les fondements dans sa doctrine sur la plénitude de grâce du Christ (II) et dans sa conception théologique de l'instrumentalité de l'agir humain du Christ (III), afin de mettre en lumière l'accueil intérieur du don de l'Esprit Saint par la médiation du Christ Jésus (IV).

I. Le Christ Médiateur

La réflexion de Thomas d'Aquin sur la notion de "médiateur" est profondément liée aux principaux thèmes de sa christologie. D'une part, Thomas présente une notion générale de "médiateur" qui, de soi, s'applique à toute médiation. De fait, cette notion de médiateur vise en particulier à rendre compte de la médiation du Christ : lorsque Thomas d'Aquin examine de façon détaillée la notion de *mediator*, c'est à la lumière du Christ et de son œuvre, afin de manifester la manière unique et propre suivant laquelle le Christ est médiateur. D'autre part, la pensée de Thomas d'Aquin s'inscrit dans le prolongement de saint Augustin, qui avait lui-

même développé l'héritage grec en le prolongeant dans une direction particulière. Observons donc tout d'abord ces éléments de théologie patristique.

Face au subordinatianisme "arien", les Pères grecs ont principalement souligné la figure *théandrique* du médiateur¹. Le subordinatianisme de type homéen et anoméen tendait en effet à concevoir le Fils comme un être dont la nature originelle est "intermédiaire" entre Dieu et les créatures. En réponse, les Pères de langue grecque, aussi bien alexandrins (saint Athanase, saint Cyrille) qu'antiochiens (saint Jean Chrysostome) ou cappadociens (saint Grégoire de Nysse par exemple), ont fermement exclu que le Logos soit une réalité intermédiaire entre Dieu et le monde. Le Christ, le Logos incarné, est médiateur non pas en sa nature divine, mais en tant que, étant Dieu *et* homme, il réunit dans sa personne la divinité et l'humanité : le Christ est "médiateur de Dieu et des hommes, selon les Écritures, uni au Père par nature et né de lui en tant que Dieu, uni aux hommes en tant qu'homme²". "Le propre du médiateur est que, possédant chacun des termes dont il est le médiateur, il les réunit : s'il tenait l'un des termes en étant séparé de l'autre, il ne serait plus médiateur. ... Il lui faut être proche des deux natures³". Le Christ est donc médiateur en tant qu'il accomplit en lui-même la jonction des deux parties qu'il réconcilie : l'homme et Dieu. Les Pères post-nicéens ont ici repris, avec une note anti-arienne, la réflexion déjà posée par les Pères anténicéens, notamment par saint Irénée : "Il fallait que le 'Médiateur de Dieu et des hommes' (1 Tim 2,5),

¹ Voir Gérard Remy, "Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs", *Revue Thomiste* 96 (1996) 397-452.

² Saint Cyrille d'Alexandrie, *Sur l'évangile de Jean*, lib. IX (PG 74, col. 280). Le Christ est médiateur parce que "il a le Père en lui" et "il nous possède en lui" (ibid.).

³ Saint Jean Chrysostome, *Sur la première épître à Timothée*, cap. 2, hom. 7 (PG 62, col. 536-537).

par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu⁴”.

Saint Augustin a recueilli cet héritage grec en lui ajoutant une note anthropologique plus marquée⁵. D'une part, avec les Pères grecs, Augustin souligne le théandrisme du médiateur : “Il [le Christ] est médiateur de Dieu et des hommes parce qu'il est Dieu avec le Père et homme avec les hommes. L'homme n'est pas médiateur séparément de la divinité ; Dieu n'est pas médiateur séparément de l'humanité. Voici le médiateur : la divinité sans l'humanité n'est pas médiatrice, l'humanité sans la divinité n'est pas médiatrice ; mais entre la divinité seule et l'humanité seule se présente, comme médiatrice, la divinité humaine et l'humanité divine du Christ (*mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi*)⁶”. En tant que Fils incarné, le Christ est le seul qui réalise pleinement les conditions d'une authentique médiation. Il est donc le seul qui assure la vérité et l'efficacité du salut, par rapport à toutes les autres voies religieuses ou philosophiques (envers lesquelles Augustin se montre particulièrement critique)⁷. D'autre part, Augustin spécifie que le Christ est médiateur en vertu de son humanité : immortel et bienheureux selon sa nature divine, le Christ exerce sa médiation *par son humanité sainte, juste et mortelle*. Cette précision intervient notamment dans la polémique contre la médiation attribuée aux démons, et face à laquelle Augustin montre que le Christ est le seul médiateur parfait : “Ce n'est pas en tant que Verbe qu'il est médiateur, car le Verbe, souverainement immortel et souverainement bienheureux, est loin

⁴ Saint Irénée de Lyon, *Adversus haereses* III,18,7 (*Sources chrétiennes* 211, Paris, Cerf, 1974, p. 364-367).

⁵ Gérard Remy, “La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité”, *Revue Thomiste* 91 (1991) 580-623.

⁶ Saint Augustin, *Sermo* 47,XII,21 (*PL* 38, col. 310).

⁷ Gérard Remy, “La théologie de la médiation...”, p. 581.

des misérables mortels. Mais il est médiateur en tant qu'homme (*mediator, per quod homo*)⁸. En résumé, saint Augustin explique la médiation du Christ tantôt selon le théandrisme de l'incarnation (Dieu et homme) qu'aucun autre médiateur ne peut reproduire, tantôt par des expressions selon lesquelles le Christ est médiateur en tant qu'homme, par sa Pâque et surtout par sa Croix⁹.

Au XII^e siècle, Pierre Lombard offre un exposé de la pensée de saint Augustin qui recevra toute l'attention de saint Thomas. En premier lieu, en référence à 1 Tim 2,5 ("unique est le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme"), le Lombard réserve la médiation au Christ, à l'exclusion du Père et de l'Esprit Saint. À la suite de Ga 3,20, Pierre Lombard exclut que Dieu soit médiateur. Deuxièmement, le Lombard suit saint Augustin en affirmant que le Christ est médiateur selon son humanité. Il complète cependant cette thèse en soulignant l'union de la nature humaine à la nature divine dans la personne du Fils incarné. Troisièmement, Pierre Lombard énonce la finalité de la médiation, et son acte central, avec les mots de Rm 5,10 : "Nous avons été *réconciliés avec Dieu* par la *mort de son Fils*"¹⁰.

La réflexion de Thomas d'Aquin prolonge et organise cette pensée augustinienne. Saint Thomas tient en effet que le Christ est médiateur en tant qu'homme, en vertu de son humanité pleine de grâce. Il rattache cependant expressément cette thèse à l'incarnation

⁸ Saint Augustin, *De civitate Dei* IX,15 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 47, Turnhout, Brepols, 1955, p. 263). Thomas d'Aquin se réfère directement à ce passage (voir *Summa theologiae* III, q. 26, a. 2, *sed contra*).

⁹ Voir Jean-Pierre Jossua, *Le salut, Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Cerf, 1968, p. 187-192. Dans le même sens, Gérard Remy trouve chez saint Augustin "deux schèmes, incarnationnel et pascal, de la médiation" ("La théologie de la médiation...", p. 591-592).

¹⁰ Pierre Lombard, III *Sent.*, dist. 19, cap. 6-7. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, Tomus secundus, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1981, p. 122-125.

(union hypostatique, théandrisme) qui en fournit le fondement. Voyons cela avec quelque détail¹¹.

Dans la *Summa theologiae*, l'examen du titre christologique de "médiateur" (*mediator Dei et hominum*) trouve place au terme de l'étude du mystère de l'Incarnation, dans la section consacrée aux "conséquences de l'union" (*de his quae consequuntur unionem*)¹². Par l'expression "conséquences de l'union", il faut entendre, au sens fort, les propriétés du Christ virtuellement incluses dans l'affirmation de l'union selon l'hypostase. La dimension sotériologique est clairement marquée : la propriété de "médiateur" revient au Christ considéré "par rapport à nous" (*in comparatione ad nos*)¹³. Cette question du médiateur (*Summa theologiae* III, q. 26) conclut l'étude de l'incarnation elle-même (q. 1-26) et elle prépare directement la longue section qui étudie les mystères du Christ en sa chair, c'est-à-

¹¹ Nos références et citations des œuvres de Thomas d'Aquin sont tirées des éditions latines suivantes. *Scriptum super libros Sententiarum* (abrégé : *Sent.*) : Lib. I, éd. Pierre Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929 ; Lib. III, éd. Marie-Fabien Moos, Paris, Lethielleux, 1933 ; Lib. IV, dist. 23-50, éd. Stanislas E. Fretté, Paris, Vivès, 1882. *Summa theologiae* : Cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, 5 t., Ottawa, Collège Dominicain d'Ottawa, 1941-1945. *Summa contra Gentiles*, Lib. III-IV : éd. C. Pera, P. Marc et P. Caramello, Torino-Roma, Marietti, 1961. *Lectura in Iohannis evangelium* : éd. R. Cai, Editio V revisa, Torino-Roma, Marietti, 1952. *Lectura in Matthaei evangelium* : éd. R. Cai, Editio V revisa, Torino-Roma, Marietti, 1951. *Super Epistolas S. Pauli lectura* : éd. R. Cai, Editio VIII revisa, 2 vol., Torino-Roma, Marietti, 1953. *Quaestiones disputatae de veritate* : éd. Antoine Dondaine, Editio Leonina, t. 22/3, Roma, Editori di San Tommaso, 1976. *Compendium theologiae* : éd. Hyacinthe Dondaine et Gilles de Grandpré, Editio Leonina, t. 42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979. Lorsque les références sont accompagnées d'un numéro (n°), elles renvoient à la numérotation de l'édition Marietti.

¹² Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* III, q. 16, Prologus.

¹³ *Summa theologiae* III, q. 25, Prologus. Dans son commentaire des *Sentences*, Thomas traitait déjà la médiation du Christ (III *Sent.*, dist. 19) parmi les "conséquences" de l'union, en précisant qu'il s'agit des conséquences qui concernent spécialement sa nature humaine. La dimension sotériologique était aussi clairement marquée : "de his quae per naturam humanam operatus est" (III *Sent.*, dist. 13, *divisio textus*).

dire ce que le Christ accomplit dans sa nature humaine, depuis sa conception dans le sein de la Vierge Marie jusqu'à son retour glorieux pour le jugement (*acta et passa Christi* : q. 27-59). Thomas procède en deux étapes : il montre d'abord qu'être le parfait médiateur est propre au Christ (*proprium Christo*), puis il établit que le Christ est médiateur selon sa nature humaine (*secundum quod homo*).

Le médiateur se définit par deux éléments : la notion d'«intermédiaire» (*ratio medii*), et sa fonction de liaison (*officium coniungendi*). Regardons d'abord le premier élément. La «raison d'intermédiaire» (*ratio medii*) consiste dans le fait de se trouver «entre les extrêmes» (*inter extrema*), en participant des deux extrêmes suivant un ordre¹⁴. Cela implique que, d'un côté, le médiateur doit posséder quelque chose *en commun* avec les deux parties, et que, de l'autre côté, le médiateur se *distingue* ou «se trouve à distance» (*distat*) de chacun de ces deux extrêmes. Dans le Christ médiateur, le premier aspect (la proximité avec les deux parties qu'il réconcilie) réside dans le fait que le Christ, *en tant qu'homme*, se trouve en communion avec Dieu et avec les hommes. Il communie avec Dieu par la *béatitude* dont jouit son âme humaine, par sa *justice*, c'est-à-dire par sa *plénitude de grâce*. Et le Christ homme communie avec les autres hommes en tant qu'il partage avec eux la *mortalité*, la *passibilité* ou la faiblesse (*infirmetas*)¹⁵. Le second aspect, celui de la distinction ou de la «distance», consiste

¹⁴ III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q1a 2 (nous indiquons la «quaestiuncula» avec l'abréviation «q1a»). Voir Gérard Remy, «Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 93 (1993) 183-233 ; Id., «Sacerdoce et médiation chez saint Thomas», *Revue Thomiste* 99 (1999) 101-118. Pour le rapport entre le sacerdoce du Christ et son œuvre de médiateur (les deux notions sont très proches), voir aussi Jean-Pierre Torrell, «Le sacerdoce du Christ dans la *Somme de théologie*», *Revue Thomiste* 99 (1999) 75-100, spécialement p. 97-100.

¹⁵ III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q1a 2 et q1a 3 ; *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1, ad 2 ; q. 26, a. 2 ; *De veritate*, q. 29, a. 5, ad 5 ; *In Epist. I ad Timotheum*, cap. 2, lect. 1 (n° 64). À la suite de saint Augustin, saint Thomas se sert aussi de ces éléments pour montrer que les anges et les démons ne vérifient pas parfaitement la condition de médiateur.

dans le fait que le Christ homme diffère de Dieu par *nature*, et qu'il se trouve au-dessus des autres hommes par la *plénitude de grâce* et par la gloire dont son humanité est comblée¹⁶. Ce second aspect permet spécialement d'exclure que le Christ soit médiateur selon sa nature divine. En effet, quant à sa nature divine, le Christ est parfaitement un avec le Père et l'Esprit Saint, et il ne saurait donc être médiateur. Pour la même raison, le Père et l'Esprit Saint ne sont pas médiateurs. Dieu n'est pas médiateur : il est Dieu. La réflexion sur le Christ médiateur se concentre donc sur les propriétés de son humanité qui, d'une part, vérifient sa *communion* avec Dieu (béatitude, plénitude de grâce) et avec la condition des hommes qu'il réconcilie (passibilité, mortalité), et qui, d'autre part, vérifient aussi sa *différence* par rapport à Dieu (nature humaine) et par rapport aux autres hommes (plénitude de grâce, gloire).

Le Christ Jésus est formellement médiateur selon son humanité, mais sa médiation ne se réduit pas à cette dimension anthropologique. En effet, saint Thomas précise que la plénitude de grâce dont jouit le Christ découle de l'union hypostatique : "Si l'on enlève au Christ sa nature divine, on lui enlève par conséquent la plénitude de grâce qui lui revient en tant qu'il est *le Fils unique du Père*, selon Jean 1,14. C'est de cette plénitude de grâce qu'il tient d'être établi au-dessus de tous les hommes et d'être ainsi plus proche pour accéder à Dieu¹⁷". Le fondement de la médiation du Christ réside donc dans l'union de sa nature humaine à sa nature divine, c'est-à-dire dans l'union hypostatique : "C'est par le mystère de son incarnation qu'il a été fait médiateur de Dieu et des hommes¹⁸". De cette manière, Thomas d'Aquin offre une synthèse des deux approches de saint Augustin : il montre que la valeur médiatrice de *l'humanité* du Christ se fonde dans le *théandrisme* de l'incarnation. Saint Thomas observe ici un ordre : l'approche qui regarde l'humanité du Christ dépend de celle

¹⁶ III *Sent.*, dist. 19, q. 5, q1a 2 ; *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1 et 2.

¹⁷ *Summa theologiae* III, q. 26, a. 2, ad 1.

¹⁸ *De veritate*, q. 28, a. 4.

qui envisage l'union hypostatique. L'homme que saint Thomas contemple dans le Christ médiateur, c'est l'homme divinisé par suite de l'union selon l'hypostase. C'est probablement la raison pour laquelle, en certains textes plus brefs, Thomas se contente de référer la médiation du Christ à sa consubstantialité avec le Père et avec les hommes¹⁹.

Voyons maintenant le second élément de la notion de médiateur. Thomas définit l'office du médiateur par l'action de réunir (*coniungere*) ceux dont il est le médiateur, c'est-à-dire : unir les hommes à Dieu²⁰, ou unir les hommes au Père²¹. Ce deuxième aspect se fonde sur le premier : "L'office de médiateur (*mediatoris officium*) exigeait que le Christ eût en commun avec nous une chair passible et mortelle (*passibilis caro et mortalis*), et en commun avec Dieu la puissance et la gloire (*virtus et gloria*), afin que, nous délivrant de ce qu'il avait en commun avec nous, à savoir la souffrance et la mort, il nous conduisît à ce qu'il avait en commun avec Dieu. Il était en effet médiateur pour nous unir à Dieu²²". Cette action de médiation concerne en particulier (mais non pas exclusivement) la satisfaction (*satisfactio*) offerte par le Christ²³, c'est-à-dire sa mort rédemptrice²⁴. Suivant Romains 5,10, la finalité de

¹⁹ Voir par exemple *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 13, lect. 3 (n° 1794).

²⁰ III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q. 2 ; *Summa contra Gentiles* IV, cap. 55 (n° 3944) ; *In Epist. I ad Timotheum*, cap. 2, lect. 1 (n° 64) ; *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1 et 2 ; etc. Dans la *Summa theologiae* (III, q. 26), la fonction du médiateur ("coniungere eos inter quos est mediator"), que nous décrivons ici comme le second élément de la notion de médiateur, intervient en réalité à la première place, dès le début de la réponse du premier article.

²¹ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 16, lect. 6 (n° 2138). Thomas y précise : "Coniungit ergo nos Patri. Eadem autem est coniunctio ad Deum Patrem et ad Christum secundum divinam naturam" (ibid.).

²² *Summa contra Gentiles* IV, ch. 55 (n° 3944).

²³ III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q. 1 ; IV *Sent.*, dist. 48, q. 1, a. 2 ; *Summa theologiae* III, q. 26, a. 2, corp. et ad 3.

²⁴ *In Epist. I ad Timotheum*, cap. 2, lect. 1 (n° 64), en référence à 1 Tim 2,5-6 et 1 Jn 2,2 (et, implicitement, à Rm 5,10).

la médiation est constamment définie par la réconciliation (*reconciliare, conciliare*) avec Dieu²⁵. Il s'agit, plus précisément, de "réconcilier ceux qui étaient séparés" (*officium mediatoris est reconciliare discordes*)²⁶. Le fruit de la médiation réconciliatrice n'est pas seulement la restauration temporaire d'un fragile équilibre, mais c'est la justification²⁷, la paix, l'accès à la grâce et à la gloire²⁸, l'élévation et le retour vers Dieu²⁹, la concorde entre Dieu et son peuple³⁰, la participation des hommes à la nature divine (divinisation)³¹, la vision bienheureuse de l'essence de Dieu, l'amitié avec Dieu dans la béatitude éternelle³². La perspective eschatologique est clairement mise en évidence.

Dans ce contexte, saint Thomas souligne très clairement l'*universalité* de la médiation du Christ. Jésus n'est pas seulement le médiateur en faveur de quelques personnes, mais il est le médiateur de "tout le genre humain", de "tous les hommes", de "toute la nature humaine"³³. Le caractère *exclusif* de la médiation salvifique du Christ se comprend tout particulièrement en référence au péché originel dont le Christ nous libère : "Après la chute de la nature

²⁵ III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q. 2, ad 3 ; *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 8, lect. 2 (n° 392) ; *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1.

²⁶ III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q. 3, sed contra.

²⁷ *De veritate*, q. 29, a. 4, ad 9.

²⁸ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 20, lect. 3 (n° 2521).

²⁹ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 14, lect. 4 (n° 1910) : "elevat nos, et reducit ad Deum".

³⁰ *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 7, lect. 4 (n° 366).

³¹ *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 8, lect. 2 (n° 392) : "Mediatoris enim est extrema conciliare. Iste vero ad nos divina attulit, quia per ipsum facti sumus *divinae consortes naturae*, ut dicitur II Pet. I, 4".

³² III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q. 1. Thomas y mentionne expressément le don de l'Esprit Saint en vue de la vision béatifique.

³³ III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q. 3, ad 5 et *expositio textus* ; *In Epist. ad Galatas*, cap. 3, lect. 7 (n° 169) ; *In Epist. I ad Timotheum*, cap. 2, lect. 1 (n° 64) ; *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1.

humaine (*post lapsum humanae naturae*), l'homme ne peut être réparé que par le Médiateur entre Dieu et les hommes qui est Jésus-Christ³⁴”.

Nous trouvons ici deux motifs qui rendent compte de l'unicité et de l'universalité de la médiation salvifique du Christ Jésus. Premièrement, le Christ Jésus est le seul qui exerce l'“office” de réconciliation de manière complète, parfaite et définitive pour tous les hommes, en vertu de la nature même de sa médiation (guérison de la nature humaine, et don de la vie divine). Deuxièmement, si le Christ est le médiateur pour tous les hommes, c'est parce que lui-même est non seulement homme mais aussi *Dieu*, et c'est pourquoi il est le médiateur adéquat, le médiateur “*sufficiens ad omnes reconciliandos Deo*”³⁵. Le fondement ultime de l'unicité et de l'universalité de la médiation du Christ se trouve donc dans l'union hypostatique. Les saints, qui sont de simples humains, peuvent certes contribuer à réunir (*coniungere*) d'autres hommes avec Dieu en les amenant au bien, en particulier par leurs mérites, mais ce ne peut être que par un mérite “*de congruo*”³⁶. Seul le Christ peut mériter “*de condigno*” la grâce de la justification pour autrui³⁷. Et encore, un simple homme (*purus homo*) peut exercer une médiation en faveur de quelques personnes en particulier, mais seul le Christ, parce qu'il est homme et Dieu, peut satisfaire pour *toute la nature humaine* : c'est pourquoi seul le Christ remplit les conditions d'un médiateur adéquat (“*sufficiens mediator*”)³⁸. Dans ces explications, le thème de la *nature humaine* signifie non seulement que la médiation du Christ s'étend à tous les hommes, mais il souligne que le Christ Jésus a le

³⁴ *De veritate*, q. 28, a. 4, ad 7. C'est pourquoi la foi explicite ou implicite au Christ médiateur est requise pour la justification. Nous y reviendrons plus bas.

³⁵ *In Epist. ad Galatas*, cap. 3, lect. 7 (n° 169).

³⁶ *III Sent.*, dist. 19, a. 5, q1a 3, ad 5.

³⁷ *Summa theologiae* I-II, q. 114, a. 6.

³⁸ *III Sent.*, dist. 19, *expositio textus*.

pouvoir de renouveler *l'être* même de l'homme, en le guérissant du péché originel et en lui procurant la vie des enfants de Dieu (divinisation).

Dans la *Summa theologiae*, saint Thomas résume son enseignement en expliquant que, bien que la médiation puisse être participée, seul le Christ Jésus est le vrai (“*verus*”), parfait (“*perfectus*”, “*perfective*”) et principal (“*principaliter*”) médiateur de Dieu et des hommes³⁹. Le qualificatif “vrai” indique une plénitude et un accomplissement total, en référence à la médiation dans l’Ancienne Alliance, en particulier à celle de Moïse mais aussi des prêtres et des prophètes qui “annonçaient et préfiguraient” le médiateur parfait qui est le Christ Jésus⁴⁰. Les qualificatifs “vrai” et “parfait” signifient que le Christ n’est pas médiateur en participant d’une réalité médiatrice plus haute, mais qu’il est le médiateur souverain (à la manière dont le symbole de Nicée-Constantinople affirme du Fils qu’il est “vrai” Dieu). Enfin, le qualificatif “principal” précise que la médiation du Christ Jésus suscite d’autres médiateurs qui participent de lui ; ces médiateurs agissent d’une *autre façon* que le Christ et *en dépendance* du Christ : tandis que le Christ agit au titre de médiateur principal, “suffisant” et “perfectif”, les autres médiateurs qui contribuent à l’union des hommes avec Dieu exercent leur activité médiatrice à titre “dispositif ou ministériel” en référence au Christ⁴¹.

Pour achever cet aperçu du Christ Médiateur, il faut encore ajouter deux précisions. La première précision concerne le double “mouvement” de la médiation. Saint Thomas présente

³⁹ *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1, corp., ad 1 et ad 2.

⁴⁰ *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1, ad 1. En ce sens, le “vrai” se distingue de la “figure”.

⁴¹ *Summa theologiae* III, q. 26, a. 1, corp. : “dispositive vel ministerialiter” ; cf. *ibid.*, ad 1 et ad 2.

la médiation du Christ comme un “échange” que l’on peut décrire en termes de “médiation descendante” et de “médiation ascendante”⁴².

Selon le premier mouvement, celui de la médiation descendante, le Christ *en tant que médiateur* “communique aux hommes les biens du Père”, il “transmet aux hommes les dons du Père”⁴³, il “transmet aux disciples ce qu’il a reçu de son Père”⁴⁴, il “nous apporte ce qui appartient à Dieu”⁴⁵, il “nous a apporté les biens divins”⁴⁶. Cette médiation descendante procure le don de la grâce, en vue de la gloire de la béatitude éternelle, par l’enseignement du Christ et par toute son œuvre de salut, depuis son incarnation jusqu’à son retour dans la gloire. Ce don de la grâce est communiqué à l’Église qui le transmet par l’enseignement des Apôtres et par les sacrements⁴⁷. Son fruit est la divinisation. Rappelons que le Christ exerce cette médiation descendante par son humanité : “C’est en tant qu’homme qu’il lui revient d’unir les hommes à Dieu, en transmettant aux hommes les préceptes et les dons de Dieu”⁴⁸.

⁴² Sur ce double mouvement, voir Serge-Thomas Bonino, “Le sacerdoce comme institution naturelle selon saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 99 (1999) 33-57, en particulier p. 47-52. S.-Th. Bonino indique les passages dans lesquels saint Thomas se sert de la notion de médiateur (*mediator, medius, sequester*) pour définir le sacerdoce. En effet : “Proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum” (*Summa theologiae* III, q. 22, a. 1).

⁴³ IV *Sent.*, dist. 48, q. 1, a. 2 : “ea quae sunt Patris hominibus communicat ... dona Patris transmittit ad homines”.

⁴⁴ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 17, lect. 2 (n° 2201) : “quod accepit a Patre, transfundit in discipulos”. Il s’agit ici du don de l’enseignement (*doctrina*) qui vient du Père.

⁴⁵ *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 2, lect. 3 (n° 131) : “ea, quae Dei sunt, in nos refert”.

⁴⁶ *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 8, lect. 2 (n° 392) : “ad nos divina attulit”. Thomas se réfère ici à 2 P 1,4 : “quia per ipsum facti sumus divinae naturae consortes” (*ibid.*).

⁴⁷ Sur les paroles de Jésus “Qui accueille celui que j’aurai envoyé m’accueille ; et qui m’accueille, accueille celui qui m’a envoyé” (Jn 13,20), Thomas observe : “Ces paroles indiquent comme la médiation du Christ entre Dieu et l’homme” (*quasi mediatio Christi inter Deum et hominem*), avec une référence à 1 Tim 2,5 (*Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 13, lect. 3 ; n° 1794).

⁴⁸ *Summa theologiae* III, q. 26, a. 2, corp.

Le second mouvement, celui de la médiation ascendante, va de l'homme à Dieu : le Christ médiateur "offre à Dieu ce qui vient de nous"⁴⁹, "il intervient au nom des hommes auprès du Père"⁵⁰, "il obtient pour nous les dons célestes"⁵¹, "il offre à Dieu satisfaction et intercession pour les hommes"⁵². Dans son mouvement ascendant, l'action du Christ médiateur concerne principalement la satisfaction, le mérite, le sacrifice, la prière du Christ et son intercession pour les hommes. La passion du Christ se trouve au centre de la médiation ascendante. Il faut cependant noter que Thomas d'Aquin n'isole pas la passion du Christ par rapport aux autres événements de sa vie. Concernant la révélation, saint Thomas explique que "toutes les actions du Christ sont pour nous un enseignement (*omnis Christi actio nostra est instructio*)"⁵³. Et concernant la rédemption, "tout ce que le Christ a fait et souffert (*omnes actiones et passiones Christi*) agit instrumentalement, par la puissance de la divinité, pour procurer le salut des hommes"⁵⁴. La passion du Christ est distinguée mais elle n'est pas séparée de sa résurrection : "La mort du Christ fut cause de croissance et d'exaltation (*exaltativa*) et non pas destructrice"⁵⁵. Nous sommes sauvés par la passion glorieuse du Christ Médiateur.

⁴⁹ *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 8, lect. 2 (n° 392) : "Ipse etiam nostra offert Deo".

⁵⁰ *IV Sent.*, dist. 48, q. 1, a. 2 : "Inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem".

⁵¹ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 14, lect. 4 (n° 1910) : "Inquantum est homo, accedens ad Deum, impetrat nobis dona caelestia".

⁵² *Summa theologiae* III, q. 26 a. 2, corp. : "pro hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando" ; cf. *ibid.*, ad 3 ; *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 2, lect. 4 (n° 152). Le double mouvement de la médiation, ascendant et descendant, est formulé en plusieurs endroits, par exemple en *IV Sent.*, dist. 48, q. 1, a. 2 : "Christus dicitur Dei et hominum mediator, inquantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quae sunt Patris hominibus communicat".

⁵³ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 11, lect. 6 (n° 1555).

⁵⁴ *Summa theologiae* III, q. 48, a. 6.

⁵⁵ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 13, lect. 1 (n° 1734) : "Promotiva fuit passio Christi et exaltativa, et non oppressiva".

La seconde précision concerne le rapport du Christ et de l'Église. Pour Thomas d'Aquin, comme nous l'avons vu, le Christ est proprement médiateur en tant qu'homme. Thomas ajoute : le Christ est la "Tête de l'Église" (*Caput Ecclesiae*) selon qu'il est le médiateur entre Dieu et les hommes⁵⁶. Or, précisément, le Christ est la Tête de l'Église en vertu de sa plénitude de grâce ("grâce capitale"). Par cette plénitude de grâce, le Christ est la Tête de *tous les hommes*⁵⁷. "Le Christ est le médiateur de Dieu et des hommes selon sa nature humaine, en tant qu'il a en commun avec les hommes la passibilité, et en commun avec Dieu la justice qui se trouve en lui par la grâce. C'est pourquoi, pour qu'il soit le Médiateur et la Tête (*mediator et caput*), il est requis que, outre l'union [hypostatique], il y ait en lui la grâce habituelle⁵⁸". Nous retrouvons ici le rapport entre l'union hypostatique et la plénitude de grâce du Christ. C'est par sa plénitude de grâce que l'humanité du Christ est formellement médiatrice. Cette plénitude de grâce est distincte de l'union hypostatique de laquelle elle découle. Autrement dit, Jésus est médiateur en raison de *l'onction de l'Esprit Saint* qui résulte de l'assomption de la nature humaine par la personne divine du Verbe⁵⁹. En s'incarnant, le Fils, dans un acte qu'il tient du Père et qu'il exerce avec le Père, envoie l'Esprit Saint à l'humanité qu'il assume⁶⁰. La participation des hommes aux bienfaits de la médiation du Christ consiste, précisément, en une participation à l'onction de l'Esprit Saint dont l'humanité du Christ fut gratifiée dès sa conception : c'est l'Église.

Dans la réflexion actuelle, l'affirmation tenant que le Christ Jésus est le médiateur unique et universel du salut rencontre souvent la difficulté suivante. Cette difficulté n'est pas

⁵⁶ *De veritate*, q. 29, a. 5, arg. 5 ; cf. q. 29, a. 4, ad 9.

⁵⁷ *Summa theologiae* III, q. 8, a 3.

⁵⁸ *De veritate*, q. 29, a. 5, ad 5.

⁵⁹ *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 1, lect. 4 (n° 66).

⁶⁰ *Summa theologiae* III, q. 7, a. 13.

nouvelle mais elle se trouve aujourd'hui vivement perçue : la particularité historique de Jésus n'impose-t-elle pas à son action humaine d'inévitables limites ? Un événement contingent et singulier (la révélation et l'agir rédempteur du Christ) n'est-il pas irrémédiablement marqué par de radicales limites spatio-temporelles qui en réduisent l'influence ? Autrement dit : pour rendre compte de l'universalité du salut, ne faudrait-il pas invoquer une action exclusivement divine du Fils et de l'Esprit Saint, *au-delà de l'agir humain du Fils incarné*⁶¹ ?

Pour répondre à cette question avec Thomas d'Aquin, il convient de regarder en particulier deux aspects de son enseignement : la plénitude de grâce du Christ (ce par quoi l'humanité du Christ est divinisée et "proche de Dieu") ainsi que l'efficacité instrumentale de son agir humain (qui éclaire en particulier l'aspect "descendant" de sa médiation). Ces deux aspects permettront de mieux saisir la raison pour laquelle l'action *humaine* du Christ possède une étendue et une profondeur proprement uniques et universelles. Ils nous aideront également à mieux saisir la place de l'Église du Christ dans le don du salut.

II. L'humanité sainte du Christ et le don de l'Esprit Saint

Dès sa conception, l'humanité du Christ a bénéficié d'une plénitude de grâce sans mesure. Thomas d'Aquin l'explique souvent en référence à Jean 1,16 ("De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce") et à Jean 3,34 ("Dieu donne l'Esprit sans mesure"). Bien que la grâce du Christ soit finie dans son essence de grâce créée sanctifiante, elle possède cependant une intensité et une extension que saint Thomas qualifie d'"infinies", non

⁶¹ Pour la formulation de cette difficulté, voir Jacques Dupuis, "Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné", dans : *Was den Glauben in Bewegung bringt*, Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Festschrift für Karl Heinz Neufeld, s.j., Hrsg. von Andreas R. Batlogg, Mariano Delgado und Roman A. Siebenrock, Freiburg i.B., Herder, 2004, p. 500-516, spécialement p. 513.

seulement quant au mode sur lequel le Christ possède la grâce pour lui-même (“grâce personnelle”) mais aussi sous l’aspect où il communique cette grâce à autrui (“grâce capitale”)⁶². Fondée sur l’union de l’humanité à la divinité dans la personne du Verbe, mais formellement distincte de cette union hypostatique, l’onction de l’Esprit Saint répand dans l’humanité de Jésus une abondance de vie divine telle qu’elle fait de lui non seulement le plus éminent bénéficiaire de la grâce mais aussi son donateur. Le Christ a reçu la grâce, c’est-à-dire le principe de la vie avec Dieu, ainsi que les dons de l’Esprit Saint (dons de la connaissance et de l’amour de Dieu), non seulement à titre individuel mais aussi en sa qualité de Premier-né d’une multitude de frères, c’est-à-dire au titre de l’*archegos* (“*auctor*”, “*princeps*”) qui entraîne à sa suite, vers son Père, tous ceux qu’il s’associe.

C’est précisément cette plénitude de grâce qui situe la médiation du Christ Jésus dans son humanité. “Dans le Christ, Dieu répandit non seulement ‘une part de l’Esprit’ (*de Spiritu*), mais l’Esprit tout entier (*totum Spiritum*) ...; et cela en tant que le Christ possède la condition de serviteur⁶³”. *L’Esprit tout entier* ! Voilà le don exceptionnel fait à l’humanité du Christ pour le salut des hommes. Thomas d’Aquin reprend à ce sujet les paroles de la *Glose* sur Jean 3,34 : “De même que Dieu a engendré tout entier de lui-même son Fils, il a aussi donné à son Fils incarné *son Esprit tout entier*, non pas de manière particulière ni partielle, mais de

⁶² La grâce habituelle (*gratia habitualis*) du Christ est créée : cette grâce est finie sous l’aspect de son être (*ens*), mais elle est infinie (*infinita*) sous la raison propre de grâce (*secundum propriam rationem gratiae*), aussi bien en intensité qu’en extension. Voir *Summa theologiae* III, q. 7, a. 11. Sur la grâce “capitale” du Christ Jésus, c’est-à-dire sa grâce personnelle sous l’aspect où il est la “Tête” de l’Église, voir *Summa theologiae* III, q. 8.

⁶³ *Lectura in Matthaei evangelium*, cap. 12, lect. 1 (n° 1000) : “Sed in Christo non solum de Spiritu, sed totum Spiritum effudit, ut habetur Io. III,34 : *Non ad mensuram datus est ei Spiritus* ; et Is. XI,2 : *Requiescet super eum Spiritus Domini*. Et hoc inquantum habet formam servi”.

façon universelle et générale⁶⁴”. C’est pourquoi la grâce du Christ Jésus “ne suffit pas seulement au salut de quelques hommes, mais des hommes du monde entier ...; et l’on peut même ajouter : *de plusieurs mondes, s’ils existaient !* ⁶⁵”.

Pour Thomas d’Aquin, la grâce dont vit aujourd’hui *tout homme* en communion avec Dieu, participe de cette plénitude de grâce qui fut donnée à l’humanité du Christ pour qu’il la communique à tout homme : “La plénitude de grâce qui est dans le Christ est la cause de toutes les grâces qui sont dans toutes les créatures intellectuelles⁶⁶”. L’unicité médiatrice du Christ Jésus apparaît ici de façon manifeste, au centre de toute l’économie. L’abondance du salut est procurée aux hommes par un homme, le Christ Jésus qui, en vertu de l’exceptionnelle sainteté de son humanité unie personnellement à la divinité, a reçu la plénitude de la vie divine pour communiquer cette vie à tous. La communication de cette vie divine s’accomplit par toute l’existence de Jésus et, à son sommet, par sa Pâque.

Dans ses explications, Thomas d’Aquin entend bien signifier l’extension tout à fait universelle de la communication de la grâce (la communion avec Dieu) par l’agir humain du

⁶⁴ *De veritate*, q. 29, a. 3 : “Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus, Filio non ad mensuram ; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit, non particulariter, non per subdivisionem, sed universaliter et generaliter”.

⁶⁵ *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 215 : “Quia absque mensura Spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura ipsa effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet : ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II,2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi*. Addi autem potest et plurium mundorum, si essent”. La même affirmation apparaît dans la *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 3, lect. 6 (n° 544) : “...Ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II,2 ...; ac etiam plurium mundorum, si essent”.

⁶⁶ *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 1, lect. 10 (n° 202) : “Plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis”.

Christ. Le Christ Jésus possède une plénitude de grâce qui fait de lui la source de vie divine pour tous ceux qui reçoivent le salut⁶⁷. C'est pourquoi il est la Tête de *tous les hommes*, suivant divers degrés d'actualisation⁶⁸. "Puisque le Christ a répandu les effets des grâces en quelque façon dans toutes les créatures raisonnables, il est donc lui-même d'une certaine manière le principe de toute grâce selon son humanité, tout comme Dieu est le principe de toute existence⁶⁹". Le Christ, c'est-à-dire le Verbe *en tant qu'incarné*, est "la source de toutes les grâces", "l'*auctor* de la grâce⁷⁰". En résumé : "L'Esprit Saint dérive du Christ sur tous les autres, selon Jean 1,16 : *De sa plénitude nous avons tous reçu*⁷¹". En raison de l'union hypostatique et en raison de l'action de l'Esprit Saint (le rôle déterminant de l'Esprit Saint permet d'écarter ici le soupçon de christomonisme), Thomas d'Aquin considère tout l'ordre surnaturel sous la régulation du Christ Jésus.

III. La communication active du salut par le Christ : l'efficience instrumentale

Les explications de saint Thomas sur l'étendue universelle de la communication de la vie divine par le Christ reposent en particulier sur la doctrine de l'"efficience instrumentale" de l'humanité du Christ. Suivant ce thème issu des Pères alexandrins,

⁶⁷ *Summa theologiae* III, q. 8, a. 1.

⁶⁸ *Summa theologiae* III q. 8, a. 3.

⁶⁹ *De veritate*, q. 29, a. 5 : "Et quia Christus in omnes creaturas racionales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse". Voir aussi *De veritate*, q. 18, a. 4, ad sed contra 3 : "Ipse [Christus] est nobis principium gratiae sicut Adam principium naturae...".

⁷⁰ *Summa theologiae* III, q. 7, a. 9, ad 1 ; cf. q. 22, a. 1, ad 3 ; q. 27, a. 5, ad 1 ; *Lectura in Iohannis evangelium*, cap. 1, lect. 10 (n° 201-202) et cap. 15, lect. 1 (n° 1993) ; *In Epist. ad Galatas*, cap. 1, lect. 1 (n° 13) ; *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 2, lect. 3 (n° 124).

⁷¹ *Summa theologiae* III, q. 39, a. 6, arg. 4 : "Spiritus Sanctus a Christo in omnes alios derivatur : secundum illud Io. 1,16 : *De plenitudine eius nos omnes accepimus*".

l'humanité de Jésus, en l'occurrence son agir humain, est l'organe (*organon, instrumentum*) de sa divinité, un organe propre, doué d'intelligence et de liberté, et uni à sa personne divine. "Donner la grâce ou donner l'Esprit Saint, cela appartient avec autorité (*auctoritative*) au Christ selon qu'il est Dieu ; mais cela lui appartient de façon instrumentale (*instrumentaliter*) selon qu'il est homme, c'est-à-dire en tant que son humanité était l'instrument de sa divinité⁷²". L'agir humain de Jésus, par sa force propre ("selon sa forme propre"), possède une consistance déterminée, circonscrite, limitée comme toute action d'une créature. Mais en tant que cet agir humain participe de son agir divin à la manière de son organe propre, conjoint et vivant, il reçoit de procurer des dons *aussi étendus et universels que ceux de son agir divin*. Cette action "instrumentale" (le mot doit être pris par analogie et débarrassé de toute connotation mécanique ou dépersonnalisante) repose non seulement sur l'union hypostatique mais aussi sur le don perfectif de l'Esprit Saint qui fut fait au Christ Jésus⁷³. L'Esprit Saint se trouve au cœur de l'action humaine de Jésus. On peut résumer cela de la façon suivante : l'humanité de Jésus est *constituée* comme "instrument de la divinité" par l'union hypostatique, et elle est *perfectionnée* par l'Esprit Saint pour accomplir son action instrumentale de salut.

Ce n'est pas ici le lieu de développer cette conception de "l'instrumentalité" de l'humanité du Christ mais, pour notre propos, il faut au moins en souligner quatre aspects. Premièrement, l'instrument n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action

⁷² *Summa theologiae* III, q. 8, a. 1, ad 1 ; cf. q. 27, a. 5 ; q. 64, a. 3 ; *Summa theologiae* I-II, q. 112, a. 1, ad 1.

⁷³ *Summa theologiae* III, q. 7, a. 1, ad 3 ; III *Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 1, ad 4 ; *De veritate*, q. 29, a. 5, ad 2. Voir encore *In Epist. I ad Corinthios*, cap. 15, lect. 7 (n° 993) : "Christus perfectionem sui esse, inquantum homo, [consecutus est] per Spiritum Sanctum".

propre⁷⁴. C'est bien l'action propre de l'humanité de Jésus, dans sa réalité humaine la plus concrète, qui se trouve élevée à la dignité de source "universelle" du salut. Deuxièmement, Thomas d'Aquin affirme l'existence de deux opérations dans le Christ, suivant l'enseignement du concile de Constantinople III : une opération divine, en vertu de sa nature divine ; et une opération humaine, en vertu de sa nature humaine. Cependant, lorsque Thomas d'Aquin considère l'agir divino-humain du Christ Jésus, il note que l'opération de l'humanité du Christ *en tant qu'elle est mue par sa divinité* (c'est-à-dire en tant qu'instrument, et non pas seulement selon sa "forme" propre créée) n'est pas une autre opération que celle de l'agent principal lui-même⁷⁵. Autrement dit, l'action humaine du Christ peut être considérée de deux manières : (1) soit selon sa forme propre, et elle diffère alors essentiellement de son action divine ; (2) soit en tant qu'elle est l'instrument de la divinité, et sous ce second aspect l'opération humaine du Christ participe de la puissance (*virtus*) de l'opération divine elle-même, au titre d'instrument. "L'action de l'instrument *en tant qu'il est instrument* n'est donc pas autre que l'action de l'agent principal. ... Ainsi, l'opération de la nature humaine du Christ, *en tant qu'elle est l'instrument de sa divinité*, n'est pas différente de l'opération de la divinité : le salut par lequel l'humanité du Christ sauve n'est pas différent du salut procuré par sa divinité⁷⁶". En tant que l'on considère l'action humaine du Christ dans son "efficience instrumentale" (c'est-à-dire dans la mesure où elle participe instrumentalement de la puissance de l'action divine), l'action humaine du

⁷⁴ *Summa theologiae* III, q. 62, a. 1, ad 2.

⁷⁵ *Summa theologiae* III, q. 19, a. 1, corp. Thomas d'Aquin interprète ici l'enseignement du troisième Concile de Constantinople.

⁷⁶ *Summa theologiae* III, q. 19, a. 1, ad 2 : "Sicut igitur actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis : non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius".

Christ répandant l'Esprit Saint n'est pas différente de l'opération salvifique de sa divinité. Dans le mystère pascal, l'envoi de l'Esprit Saint procuré par l'humanité du Christ n'est pas différent de l'envoi de l'Esprit Saint procuré par sa divinité. Troisièmement, l'effet procuré conserve la marque de l'instrument qui a apporté sa collaboration à l'œuvre ainsi accomplie : la grâce répandue par le Christ porte la marque du Christ. Toute grâce sanctifiante, toute communion avec Dieu est christique, quels qu'en soient les bénéficiaires ; et toute grâce sanctifiante incorpore ses bénéficiaires au Christ, c'est-à-dire à l'Église qui est le Corps du Christ. Et quatrièmement, l'étendue de cette action "instrumentale" est universelle : elle procure le salut en participant de la vertu de la divinité "qui atteint par sa présence *tous les lieux et tous les temps*⁷⁷".

L'agir humain du Christ Jésus possède donc un champ d'activité salvifique aussi étendu et profond que celui de sa divinité. L'humanité du Christ collabore à son agir salvifique divin d'une manière universelle, car il s'agit du propre agir humain du Verbe divin, de telle sorte que la grâce atteignant aujourd'hui tout homme sauvé provient de l'humanité historique et concrète du Christ, une humanité déterminée, c'est-à-dire l'humanité née de la Vierge Marie et glorifiée dans le mystère de Pâques. En élevant son agir humain, en le faisant participer à sa puissance divine à la manière d'une "cause efficiente instrumentale", le Verbe incarné donne à l'action de son humanité, en elle-même naturellement limitée, de produire des effets qui dépassent la portée propre de cette humanité, qui la débordent par la vertu même de la divinité ; de telle sorte que l'activité humaine de Jésus possède une efficacité de salut qui s'étend aussi loin que l'activité de la divinité avec laquelle elle collabore.

⁷⁷ *Summa theologiae* III, q. 56, a. 1, ad 3 : "Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora".

IV. Le don intérieur du salut, et la foi au Christ médiateur

Suivant les explications précédentes, la profondeur et l'étendue universelles du don de l'Esprit Saint par le Fils en tant qu'incarné reposent sur deux fondements : la plénitude de l'Esprit Saint lui-même dans le Fils incarné, ainsi que l'activité instrumentale de l'humanité du Fils incarné. À ces deux fondements, il faut ajouter une troisième note fondamentale : le Christ Jésus sauve les hommes en se les associant "de l'intérieur", c'est-à-dire en les unissant à sa propre personne. "Le Christ et ses membres sont une seule personne mystique, et c'est pourquoi les œuvres de la Tête appartiennent en quelque manière à ses membres"⁷⁸.

Les explications de saint Thomas concernant les deux premiers fondements peuvent être illustrées par son commentaire de l'Épître à Tite 3,6 où il montre que l'Esprit est donné par le Père et par le Christ Jésus : "Dans le Christ, nous trouvons deux natures. Et que le Christ donne l'Esprit Saint, cela concerne l'une et l'autre de ses natures. Cela lui revient quant à la nature divine, parce qu'il est le Verbe : du Verbe, et en même temps du Père, l'Esprit procède comme Amour. ... Et cela lui revient aussi quant à la nature humaine, parce que le Christ a reçu toute la plénitude de l'Esprit, de telle sorte qu'elle dérive de lui vers tous, suivant Jean 1,14 : *Plein de grâce et de vérité* ; et un peu plus loin (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce* ; et en Jean 3,34 : *Dieu donne l'Esprit sans mesure*"⁷⁹. Cet extrait contient en miniature la structure de l'intelligence théologique

⁷⁸ *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 11 : "Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum". Voir Martin Morard, "Les expressions *corpus mysticum* et *persona mystica* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 95 (1995) 653-664.

⁷⁹ *In Epist. ad Titum*, cap. 3, lect. 1 (n° 93) : "In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum Sanctum. Quantum quidem ad divinam, quia est

du don de l'Esprit Saint. Dans le Père réside l'*auctoritas* (la source originelle) de l'envoi de l'Esprit Saint. Le Christ Jésus, selon sa nature divine, envoie l'Esprit Saint en vertu de sa propriété de Verbe du Père. Le Christ Jésus envoie également l'Esprit Saint selon sa nature humaine, en vertu de la plénitude de l'Esprit remplissant surabondamment cette humanité. Le Christ est, tout à la fois, le plus haut *bénéficiaire* de la grâce de l'Esprit Saint en son humanité, et le *donateur* de cette grâce par son action humaine qui participe de sa puissance divine. La grâce dérive du Christ, et par le Christ, vers tous ceux qui la reçoivent.

Cet enseignement peut être résumé dans l'affirmation suivante : le Christ procure la communion avec Dieu et la communion fraternelle en donnant l'Esprit Saint dont il est comblé⁸⁰. Cette conception des rapports du Fils et de l'Esprit Saint se fonde dans la doctrine trinitaire des “missions” divines (l'envoi du Fils et de l'Esprit Saint). Dans son incarnation, le Fils est envoyé comme “Auteur de la sanctification” (*sanctificationis auctor*), tandis que l'Esprit Saint est envoyé comme “Don de la sanctification” (*sanctificationis donum*)⁸¹. L'Esprit Saint est *donné intérieurement* aux hommes : l'action de sanctification est ainsi attribuée à l'Esprit Saint en tant que, par son effusion dans les cœurs, il procure intérieurement la sainteté (“Je crois en l'Esprit Saint qui donne la vie”). Cette action de sanctification revient également au Fils incarné en tant que, *par son action humaine* qui participe de sa divinité, le Christ répand l'Esprit Saint sanctifiant. L'action du Christ Jésus

Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut Amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur. Io. I,14 : *Plenum gratiae et veritatis*. Et paulo post [v. 16] : *Et de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia*. Et III,14 : *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*, etc.”.

⁸⁰ *In Epist. ad Romanos*, cap. 12, lect. 2 (n° 974) : “Per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo”.

⁸¹ *Summa theologiae* I, q. 43, a. 7.

et celle de l'Esprit Saint possèdent ainsi la même étendue et la même profondeur : “Tout ce qui est fait par l'Esprit Saint est aussi fait par le Christ⁸²”.

L'unité de l'œuvre du Christ et de l'Esprit Saint apparaît en particulier dans l'accueil de la grâce. Dans son commentaire de l'Épître aux Romains 8,9, Thomas d'Aquin explique que seul l'accueil de l'Esprit Saint donne aux hommes de devenir membres du Christ : “*Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas*. De même que ce qui n'est pas vivifié par l'esprit du corps n'est pas membre de ce corps, celui qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas membre du Christ⁸³”. Et dans le commentaire de ce même chapitre de l'Épître aux Romains, Thomas d'Aquin explique également : “L'Esprit [divin qui procure la vie de la grâce] n'est donné *qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus*. De même que le souffle naturel ne parvient pas au membre qui n'est pas connecté à la tête, ainsi l'Esprit Saint ne parvient pas à l'homme qui n'est pas uni au Christ Tête⁸⁴”. D'un côté, l'Esprit Saint donne la grâce qui, parce qu'elle est la grâce du Christ, incorpore au Christ. Mais de l'autre côté, c'est en vertu de leur union au Christ que les hommes bénéficient de la grâce de l'Esprit Saint : l'Esprit Saint n'est accordé qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus. Le fruit du salut accompli par le Christ, c'est-à-dire le don de l'Esprit Saint lui-même, parvient aux hommes dans la mesure où ils constituent “une

⁸² *In Epist. ad Ephesios*, cap. 2, lect. 5 (n° 121) : “Et ideo quicquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum”.

⁸³ *In Epist. ad Romanos*, cap. 8, lect. 2 (n° 627) : “*Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui Spiritum Christi non habet”.

⁸⁴ *In Epist. ad Romanos*, cap. 8, lect. 1 (n° 605) : “Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic Spiritus divinus facit vitam gratiae. ... Iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus”.

seule personne mystique” avec le Christ⁸⁵. La communication du salut par le Christ médiateur implique donc trois éléments constitutifs : (1) la plénitude de grâce qui remplit l’humanité du Christ, (2) la causalité instrumentale de l’humanité du Christ, (3) l’union mystique de la Tête avec ses membres. Le salut est reçu *du* Christ, *par* le Christ et *dans* le Christ lui-même.

Même avant l’incarnation, le don de l’Esprit Saint était intrinsèquement lié au mystère de la chair du Christ et à l’unique Église du Christ. En effet, c’est “par la foi au Médiateur” (*per fidem Mediatoris*) que les saints de l’Ancienne Alliance ont reçu la grâce, dans l’envoi sanctifiant de l’Esprit Saint qui leur a été fait. Ces saints ont eu part à la plénitude du Christ en tant qu’ils ont été sauvés “dans la foi au Médiateur” (*in fide Mediatoris*)⁸⁶. Dans la *Summa theologiae*, saint Thomas précise : “Les anciens Pères, en observant les sacrements de la Loi, étaient portés vers le Christ par la même foi et par le même amour qui nous portent nous-mêmes vers lui ; et c’est ainsi que les anciens Pères appartenaient au même corps de l’Église auquel nous appartenons⁸⁷”. Implicite ou explicite, la foi au Christ médiateur est constitutive du salut, car “sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu” (He 11,6). Saint Thomas poursuit : “Personne n’a jamais eu la grâce de l’Esprit Saint autrement que par la foi au

⁸⁵ Voir notamment *Summa theologiae* III, q. 19, a. 4 : “mystice una persona” ; q. 48, a. 2, ad 1 : “Caput et membra sunt quasi una persona mystica”. C’est de cette manière que la satisfaction du Christ est communiquée aux hommes : non pas par un transfert extérieur, mais par le lien mystique intérieur que le Christ établit avec ses membres et qu’il crée en eux.

⁸⁶ I *Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 2, corp. et ad 2.

⁸⁷ *Summa theologiae* III, q. 8, a. 3, ad 3 : “Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus”. Voir encore *Summa theologiae* III, q. 49, a. 5, ad 1 : “per fidem passionis Christi”. Ajoutons que l’accès eschatologique à la vision de Dieu n’est ouvert que par l’agir rédempteur du Christ. C’est en effet par sa descente aux enfers que le Christ libère du séjour des morts, et conduit à la vision de Dieu, les justes qui ont vécu avant sa passion. Voir *Summa theologiae* III, q. 52, a. 5, corp. et ad 2 ; cf. q. 49, a. 2, ad 2.

Christ, explicite ou implicite⁸⁸”. Par son action de salut, le Christ agit à la profondeur de la *nature* humaine qu’il restaure. Le salut procuré par le Christ est une recreation pour la vie éternelle. L’unicité et l’universalité de la médiation du Christ Jésus sont intimement liées à la compréhension du salut comme une *nouvelle création* que l’on reçoit par la foi animée par la charité. “Après la chute de la nature humaine, l’homme ne peut être restauré que par le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus Christ. Ce sacrement de la médiation du Christ est tenu par la foi seule ; c’est pourquoi, pour la justification de l’impie, la connaissance naturelle ne suffit pas, mais il faut la foi en Jésus Christ, soit explicite, soit implicite, selon les temps divers et les diverses personnes⁸⁹”.

En conclusion, le don salvifique de l’Esprit Saint provient de la médiation du Christ Jésus de manière *unique* et *universelle*, et il associe ses bénéficiaires aux mystères de la chair du Christ (et donc à son Église). L’Esprit Saint atteint tous ses bénéficiaires, quels qu’ils soient, *à travers le lien que le Christ médiateur a instauré en son humanité avec les hommes*, pour les unir à Dieu et les conduire à la vision bienheureuse de Dieu Trinité. Tous les hommes sauvés reçoivent le salut du Christ Jésus, par le Christ Jésus et dans le Christ Jésus, “l’unique médiateur parfait” de Dieu et des hommes.

⁸⁸ *Summa theologiae* I-II, q. 106, a. 1, ad 3 : “Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam”. Sur ce thème, voir Benoît-Dominique de La Soujeole, “Foi implicite et religions non chrétiennes”, *Revue Thomiste* 106 (2006) 315-334.

⁸⁹ *De veritate*, q. 28, a. 4, ad 7 : “ Post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Iesum Christum, quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur ; ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Iesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas”. Voir aussi *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 11, lect. 2 (n° 575-577) : le mode de la foi (*modus credendi*) diffère selon les temps de l’économie (*tempora*) et selon les états des personnes (*status*). Tandis que le *tempus* est une donnée objective de l’histoire, le *status* concerne les personnes dans leur situation concrète. C’est pourquoi saint Thomas peut affirmer : “Omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes” (*Summa theologiae* I-II, q. 106, a. 3, ad 2).