Archa Verbi. Subsidia 19 207–237

La sotériologie trinitaire et christologique de Thomas d'Aquin

Gilles Emery

Il est très difficile de présenter une synthèse complète et unifiée de la sotériologie de Thomas d'Aquin.[1] Premièrement, Thomas d'Aquin lui-même n'a pas rédigé une telle synthèse: sa doctrine du salut se trouve, sous diverses formes, dans ses traités sur Dieu Trinité, sur le gouvernement divin, sur la loi et la grâce, sur la béatitude, les vertus et les dons, ainsi que dans sa christologie, sa théologie des sacrements et son eschatologie, et de manière disséminée dans ses commentaires bibliques. Deuxièmement, même sur des questions déterminées, par exemple celle du mode selon lequel la passion du Christ a accompli notre salut,[2] il a apporté plusieurs réponses qui sont certes ordonnées mais qui n'offrent pas de "systématisation" au sens moderne. On peut estimer que la *Summa theologiae* offre une certaine synthèse, mais cet aspect de synthèse est bien moins clair si l'on considère l'ensemble de l'œuvre de Thomas d'Aquin. Troisièmement, les études consacrées à la sotériologie de Thomas d'Aquin sont très nombreuses et présentent des interprétations parfois divergentes. C'est pourquoi l'exposé qui suit se limite à poser les principaux éléments de la sotériologie de Thomas d'Aquin, sans prétention d'exhaustivité, à la manière d'un essai. La conclusion de cette étude présentera très brièvement l'esquisse d'une proposition d'inter-

1 L'un des exposés les plus complets est celui de Amor 2009 qui parcourt de manière critique un vaste ensemble de thèmes de la sotériologie de Thomas d'Aquin, tout en reconnaissant que son exposé demeure un "Fragment" (p. 13). Les monographies consacrées à la sotériologie de Thomas d'Aquin (surtout sous l'aspect christologique) sont nombreuses. Les articles (ayant paru dans des revues) ou les contributions (dans des ouvrages collectifs) traitant un aspect particulier de la sotériologie de Thomas (sacrifice, satisfaction, etc.) sont également nombreux. Il existe aussi, mais en nombre bien plus restreint, des articles ou contributions proposant un exposé de la sotériologie de Thomas d'Aquin (par exemple Cessario 2004; Van Nieuwenhove 2005; Van Nieuwenhove 2012; Healy 2016; Staudt 2017); à notre connaissance, cependant, aucun article ou contribution n'offrent un "essai de synthèse" de la sotériologie de Thomas d'Aquin tel que nous entendons le faire ici.

2 Thomas Aquinas *ST* III, q. 48, t. XI, pp. 463–470; cf. *In Sent.* III, dd. 18–20, pp. 553–628. Pour la chronologie des œuvres de Thomas d'Aquin, voir Torrell 2015 (avec une chronologie sommaire aux pp. 421–424). Puisque, dans la présente contribution, toutes les citations des sources sont de Thomas d'Aquin, et puisque l'indication des lieux cités est faite selon un usage commun sans ambiguïté, le nom de l'auteur et celui de l'éditeur sont omis dans les notes de bas de page, compte tenu du grand nombre de références, pour des raisons d'allègement. Nous n'indiquons que le numéro de la page ou des pages (précédé, pour la *Summa contra Gentiles* et la *Summa theologiae*, de l'indication du tome) dont l'édition se trouve indiquée en bibliographie. Pour les abréviations du nom des œuvres citées, voir le début de la bibliographie.

prétation globale. En raison de ses limites, cet exposé se tient à la pensée de Thomas d'Aquin sans développer les rapports et comparaisons avec des auteurs antérieurs ou contemporains, dont on trouvera cependant l'indication dans plusieurs études indiquées ici en littérature secondaire.[3]

I. Une sotériologie trinitaire: les missions divines

Les missions trinitaires se trouvent au cœur de l'enseignement thomasien sur la grâce et le salut.[4] Cet aspect est bien sûr connu, mais durant les dernières décennies son importance a fait l'objet d'une redécouverte, notamment grâce aux études des commentaires bibliques de Thomas d'Aquin.[5] C'est pourquoi nous lui consacrons une assez longue section dans cet exposé.

Dans sa réception de l'héritage augustinien, Thomas considère que les "missions" du Fils et de l'Esprit Saint comportent deux éléments: l'origine de la personne envoyée (c'est-à-dire sa procession éternelle) et un nouveau mode de présence de cette personne envoyée dans le monde à raison d'un effet temporel: "La mission inclut la procession éternelle à laquelle elle ajoute quelque chose, c'est-à-dire un effet temporel."[6] Sur cette base, Thomas distingue les "missions invisibles" et les "missions visibles" qui sont au centre de la dispensation de la grâce.

I.1 La sanctification par les missions invisibles du Fils et de l'Esprit Saint

La mission invisible du Fils et de l'Esprit Saint dans les âmes comporte deux aspects ou deux faces. Le premier aspect, incréé, est la personne divine elle-

3 Notamment dans les travaux de Jean-Pierre Torrell, qui d'une part montrent l'évolution de la pensée de Thomas lui-même, et d'autre part la mettent en rapport avec ses sources bibliques, patristiques et médiévales, voir Torrell 1999 et Torrell 2008 (le contenu de ces deux ouvrages a été repris, pour l'essentiel, dans Torrell 2014).

4 Thomas est très clair et explicite sur la nécessité des missions des personnes divines pour que les êtres humains atteignent leur fin ultime. Cf. *In Sent.* III, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 4 ad 2, p. 808: "sine earum missione in finem beatitudinis veniri non potest." *In Sent.* III, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 4 sed contra 2, p. 803: "Missio divinarum personarum semper fuit de necessitate salutis." *ST* II-II, q. 2, a. 8 ad 3, t. VIII, p. 35: "ipsa missio Personarum divinarum perducit nos in beatitudinem."

5 Voir notamment Sabathé 2011; Klimczak 2014; Legge 2017. Parmi les auteurs classiques, à notre connaissance, celui qui a tiré le plus grand profit de l'enseignement de Thomas sur les missions trinitaires est Charles Journet (Journet 1999, la première édition datant de 1951), dans une ecclésiologie dont le contenu est essentiellement sotériologique. Cet aspect a été également bien vu et mis en valeur par Lohaus 1985, pp. 73–85. Cf. aussi Schulze 2020, pp. 101–119. Par contraste, Amor 2009 note ce thème (pp. 123–125) mais, à notre avis, il n'en saisit pas toute l'importance.

6 *ST* I, q. 43, a. 2 ad 3, t. IV, p. 446: "missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum." Cf. *In Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 1 c., pp. 370–371: "processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem." Cf. Emery G. 2010a.

même qui est envoyée conformément à son mode propre d'existence; le second aspect est un don de la grâce sanctifiante (*donum gratiae gratum facientis*), un effet créé à raison duquel la personne divine elle-même est donnée et habite l'âme de ses bénéficiaires. Cet effet créé est un don opératif qui est l'effet formel de la grâce habituelle sanctifiante: quand le Saint-Esprit est envoyé et donné, cet effet est la charité qui assimile ou conforme ses bénéficiaires à l'Esprit Saint comme Amour; et quand le Fils est envoyé et donné, cet effet est ce que saint Thomas appelle la "sagesse" (*sapientia*), c'est-à-dire le don de la connaissance sanctifiante de Dieu qui conforme les âmes au Fils comme Verbe.[7] Les dons créés (la grâce habituelle sanctifiante avec ses dons opératifs) disposent à recevoir les personnes divines elles-mêmes:[8] ils procurent la sanctification, par conformation aux personnes envoyées, sur le mode dynamique d'une exemplarité finalisante. Les dons de la grâce sanctifiante procurent "l'union à la fin" de telle sorte que les personnes envoyées sont reçues "comme conduisant et unissant à la fin."[9] Il faut observer ici plusieurs aspects. Premièrement, Thomas insiste sur le fait que les missions invisibles procurent non seulement des dons créés sanctifiants, mais engagent la présence d'inhabitation des personnes divines elles-mêmes qui sont réellement données.[10] Deuxièmement, le don de la grâce sanctifiante est inséparable du don des personnes divines elles-mêmes auquel revient une priorité absolue.[11] Troisièmement, Thomas tient que l'envoi invisible de l'Esprit Saint est inséparable de l'envoi invisible du Fils dans les âmes;[12] et, avec le Fils et l'Esprit Saint qui sont envoyés, le Père vient habiter l'âme de ceux qui ont reçu les personnes envoyées.[13] Les missions sont essentiellement sanctificatrices.[14]

À cette hauteur, Thomas ne distingue pas encore les états de ceux à qui les missions sont faites: il peut s'agir de la sanctification touchant la nature prise simplement (*status naturalium tantum*), de la justification d'une personne en état de faute (*status culpae*), ou de l'accroissement en sainteté d'une personne qui possédait une grâce moindre (*status minoris gratiae*).[15] La mission invisible

7 Cf. *ST* I, q. 43, a. 5 ad 2, t. IV, p. 450; *In Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2, p. 326; d. 15, q. 4, a. 1 c., p. 350.

8 Cf. *In Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 2 c., pp. 322–323; *ST* I, q. 43, a. 3 ad 2, t. IV, pp. 447–448. Pour l'organisme de la grâce chez Thomas (missions invisibles, grâce habituelle, vertus théologales et dons de l'Esprit Saint), voir Blankenhorn 2015, pp. 249–295.

9 *In Sent.* I, d. 15, q. 4, a. 1 c., p. 350: "ut conjungantur fini [...]. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes."

10 Cf. *In Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 2, pp. 324–326; *In Sent.* I, d. 15, q. 4, a. 1, pp. 349–352; *ST* I, q. 43, a. 3 c., ad 1 et ad 2, t. IV, pp. 447–448; *In Ioannem*, cap. 4, lect. 2, n. 577, p. 110.

11 Cf. Juárez 2014.

12 Cf. *In Sent.* I, d. 15, q. 4, a. 2 c., p. 353; *ST* I, q. 43, a. 5 ad 3, t. IV, p. 450: "una non potest esse sine alia: quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una Persona separatur ab alia."

13 Cf. *In Sent.* I, d. 15, q. 2, pp. 340–342; *ST* I, q. 43, a. 4, t. IV, p. 449.

14 Cf. *In Sent.* I, d. 15, q. 5, a. 1, qc. 1 ad 1, p. 358; *ST* I, q. 43, a. 6, t. IV, p. 451; cf. *ST* I, q. 43, a. 3 sed contra, t. IV, p. 447. Cf. Emery G. 2016.

15 Cf. *In Sent.* I, d. 15, q. 5, a. 1, qc. 2 ad 2, p. 359.

du Fils et celle de l'Esprit Saint interviennent donc lors de la première justification, lors du recouvrement de la grâce que le péché mortel avait fait perdre, lors de la réception fructueuse des sacrements, ou lors d'une "augmentation" de la grâce qui entraîne un nouvel usage de la grâce (un progrès dans la vertu). Dans tous les cas,[16] l'état de grâce (*status gratiae*) apparaît comme un effet des missions invisibles du Fils et de l'Esprit Saint. Cela s'applique non seulement aux êtres humains mais aussi aux anges.[17] Il en va semblablement de l'humanité du Christ à qui une mission invisible de l'Esprit Saint a été faite à l'instant même de sa conception: cette mission invisible de l'Esprit Saint rend compte de la sanctification de l'âme du Christ,[18] c'est-à-dire de la plénitude de grâce habituelle dont l'humanité du Christ fut comblée à sa conception même, avec tous les dons qui découlent de la grâce habituelle ou qui sont associés au mode que cette grâce revêt dans le Christ (dons de l'Esprit Saint, vertus, charismes, connaissance).[19] Ajoutons que les missions invisibles du Fils et de l'Esprit Saint ne rendent pas seulement compte de la sanctification des êtres humains par la grâce, mais également de la consommation de cette sanctification dans la gloire.[20] Si l'on considère l'enseignement de Thomas d'Aquin sur les missions invisibles, on doit conclure que ces missions se trouvent au centre de l'économie de la grâce et de la gloire (déjà indépendamment du péché, et *a fortiori* dans l'ordre de la rédemption et du salut).[21]

I.2 Le salut par les missions visibles du Fils et de l'Esprit Saint

Cette première conclusion prend un nouveau relief avec la doctrine des "missions visibles". Pour Thomas, les "missions visibles" sont la manifestation des processions éternelles du Fils et de l'Esprit Saint, ainsi que la manifestation des missions invisibles (la donation des personnes divines dans la grâce), par

16 *In Sent.* I, d. 15, q. 5, a. 1, qc. 2 c., pp. 358–359; *ST* I, q. 43, a. 6 c., t. IV, p. 451: "Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare: scilicet inhabitationem gratiae, et innovationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus haec duo inveniuntur."

17 *In Sent.* I, d. 15, q. 5, a. 1, qc. 3 ad 1, p. 359: "angelis facta est missio Filii et Spiritus sancti in ipsa collatione gratiae vel gloriae."

18 Cf. *In Sent.* I, d. 15, q. 5, a. 1, qc. 4, pp. 360–361. La "mission visible" de l'Esprit Saint lors du baptême du Christ ne manifeste donc pas une nouvelle mission invisible, mais elle manifeste la mission invisible de l'Esprit Saint que le Christ a reçue au premier instant de sa conception: *ST* I, q. 43, a. 7 ad 6, t. IV, p. 453.

19 Cf. *ST* III, q. 7, a. 13 c., t. XI, pp. 124–125. Voir plus largement *ST* III, qq. 7–12, t. XI, pp. 106–170; cf. Legge 2017, pp. 131–210.

20 *ST* I, q. 43, a. 6 ad 3, t. IV, p. 451: "ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo: quod est usque ad diem iudicii." Cette dimension eschatologique doit être notée.

21 Cf. *In Sent.* III, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 4 c., p. 808: "per missiones divinarum personarum in nos, homo in finem ultimum ducitur non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum."

un "signe visible".[22] Dans son *Scriptum* sur les *Sentences*, Thomas précise que ces "missions visibles" concernent la manifestation d'une "plénitude de grâce" procurée par les missions invisibles et qu'elles se caractérisent par un "rejaillissement sur beaucoup": "missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos."[23] La mission visible du Fils est son incarnation (impliquant sa vie dans l'humanité assumée).[24] Concernant l'Esprit Saint, dans un propos un peu schématique et avec une visée manifestement pédagogique, Thomas compte quatre "missions visibles": deux faites au Christ et deux faites aux apôtres. Voici la structure des missions visibles de l'Esprit Saint faites au Christ:

> "La grâce rejaillit d'une double manière, à savoir par l'instruction et par l'opération, selon que celui en qui se trouve une plénitude de grâce la produit [en d'autres]. L'un et l'autre mode de rejaillissement furent dans le Christ."[25]

Le *Scriptum* présente ainsi deux missions visibles de l'Esprit Saint faites au Christ. (1) Au baptême du Christ, c'est le rejaillissement de la grâce "par mode d'opération" (*per modum operationis*) qui est manifesté, c'est-à-dire le don de la grâce par l'agir du Christ: Thomas l'explicite par la mention de la grâce baptismale qui procure la régénération par l'adoption filiale, à la ressemblance de la filiation naturelle du Christ ("ad cujus filiationis similitudinem per baptismalem gratiam in filios adoptionis regeneramur"). (2) Quant à la transfiguration, la venue de l'Esprit sous le signe de la nuée lumineuse y manifeste le rejaillissement de la grâce "par mode d'enseignement" (*per modum doctrinae*), c'est-à-dire par la prédication du Christ.[26] Un enseignement très semblable se trouve dans la *Lectura in Ioannem* (sur Jn 20,22), œuvre qui date des dernières années de l'activité de Thomas d'Aquin.[27] Et voici l'explication de la *Summa theologiae*:

22 Cf. *In Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 1, pp. 369–372; *ST* I, q. 43, a. 7, t. IV, pp. 452–453.

23 *In Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 3 c., p. 376; cf. *In Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 2 c., p. 373: "inquantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis. Unde oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit."

24 Cf. *In Sent.* III, d. 1, q. 2, a. 3 ad 3, p. 38; *In Sent.* III, d. 5, q. 2, a. 3 ad 3, p. 203; *ST* I, q. 43, a. 7 arg. 4 et ad 4, t. IV, p. 452 et 453; *ST* III, q. 3, a. 5 ad 3, t. XI, p. 63; *In Ioannem*, cap. 6, lect. 7, n. 977, p. 185; cap. 8, lect. 3, n. 1192, p. 223.

25 *In Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 3 c., p. 376: "Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per instructionem et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiae plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiae fuit in Christo."

26 *In Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 3 c., p. 376.

27 *In Ioannem*, cap. 20, lect. 4, n. 2539, p. 469: "Notandum autem, quod super Christum Spiritus sanctus missus est primo quidem in columbae specie in baptismo, supra III [5], et in specie nubis in transfiguratione; Matth. XVII [5]. Cuius ratio est, quia gratia Christi, quae datur per Spiritum sanctum, derivanda erat ad nos per propagationem gratiae in sa-

"Une mission visible [du Saint-Esprit] fut faite au Christ lors de son baptême, sous la forme d'une colombe, animal très fécond, pour montrer dans le Christ l'*auctoritas* de donner la grâce par la régénération spirituelle; c'est pourquoi la voix du Père retentit: 'Celui-ci est mon Fils bien-aimé' [Mt 3,17], afin que les autres fussent régénérés à la ressemblance de l'Unique-engendré. Et lors de la transfiguration, [l'Esprit Saint lui fut envoyé] sous la forme d'une nuée lumineuse pour montrer l'abondance de son enseignement; c'est pourquoi il fut dit: 'Écoutez-le' [Mt 17,5]."[28]

Les missions *visibles* prennent place dans le régime de la rédemption et du salut. Ces explications présupposent ou impliquent la pensée de Thomas d'Aquin sur la convenance de l'incarnation et son motif.[29] Deux point centraux méritent l'attention. Premièrement, le Fils est envoyé dans la chair au titre de *sanctificationis auctor*, c'est-à-dire en tant que, par la collaboration de son humanité, il confère la sanctification en envoyant l'Esprit Saint; quant à l'Esprit Saint, il est envoyé visiblement comme *sanctificationis donum*, c'est-à-dire comme le Don en personne qui vient habiter les cœurs.[30] Deuxièmement, le Christ, qui possède la plénitude de la grâce de l'Esprit Saint, la communique par un double mode: son *opération* et son *enseignement*. L'opération concerne tous les mystères de la vie du Christ (les *acta et passa Christi*)[31] sur l'efficience desquels nous reviendrons plus bas. Mais l'enseignement du Christ se trouve également au premier plan, et c'est là un aspect remarquable, trop souvent omis par les études sur la sotériologie de Thomas d'Aquin. Dans la *Summa theologiae*, cet aspect est brièvement traité (*ST* III, q. 42) mais il demeure quelque peu dispersé: *le Christ nous sauve par son enseignement*. C'est le thème du salut par la foi. Les commentaires sur les évangiles de Matthieu et Jean montrent que, dans ses cours bibliques, Thomas d'Aquin accorde à cet aspect une place de premier plan: il y présente constamment l'enseignement du Christ comme un élément constitutif de sa mission de salut. L'enseignement du Christ n'est pas seulement une condition accessoire, une disposition ou un préalable au

cramentis: et sic descendit in specie columbae in Baptismo, quae est animal fecundum; et per doctrinam, et sic descendit in nube lucida. Unde et ibi ostenditur doctor; unde dicit [ibid. 5]: *Ipsum audite*."

28 *ST* I, q. 43, a. 7 ad 6, t. IV, p. 453: "Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem: unde vox Patris intonuit: *Hic est Filius meus dilectus*, ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae: unde dictum est: *Ipsum audite*."

29 Cf. *In Sent.* III, d. 1, q. 1, aa. 2–3, pp. 11–24; *ST* III, q. 1, aa. 2–4, t. XI, pp. 9–17.

30 *ST* I, q. 43, a. 7 c., t. IV, p. 452.

31 La transfiguration du Christ en fournit un bon exemple. Voir Canty 2011 qui examine la transfiguration chez Hugues de Saint-Cher, Alexandre de Halès, Guerric de Saint-Quentin, Jean de La Rochelle, Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin; concernant Thomas (*Scriptum* sur les *Sentences*, *Catena aurea*, *Lectura in Matthaeum*, *Summa theologiae*), Canty note que l'une des caractéristiques de Thomas consiste à avoir souligné "how the transfiguration fits into the whole economy of salvation" (p. 244).

salut procuré par sa passion et son exaltation, mais il fait partie intégrante de l'acte sauveur.[32] Thomas présente ainsi l'agir salvifique du Christ:

"Le Christ a accompli deux choses en ce monde. Il a d'abord enseigné la vérité, en invitant et appelant à la foi [...]. Deuxièmement, il a mené la vérité elle-même à sa consommation en ouvrant en nous par sa passion la porte de la vie, [nous] donnant ainsi le pouvoir de parvenir à la vérité consommée."[33]

Dans sa *Lectura in Ioannem* en particulier, Thomas souligne le défaut de connaissance de Dieu parmi les hommes avant la venue du Christ[34] et montre que la connaissance de Dieu que le Christ a dispensée par son enseignement est l'un des premiers motifs de l'incarnation.[35] Il s'agit de l'enseignement du Christ par l'exemple de ses actions,[36] mais surtout de son enseignement oral (y compris entre la résurrection et l'ascension) qui trouve son accomplissement à la Pentecôte, car l'enseignement du Christ s'accomplit non seulement par ses paroles extérieures mais plus profondément encore par l'envoi de l'Esprit Saint qui illumine intérieurement:[37]

"Il y a une double connaissance que les fidèles tiennent du Christ. La première est celle de la doctrine, et quant à celle-ci il dit: 'je leur ai fait connaître ton nom', en enseignant extérieurement par [mes] paroles [...]. L'autre connaissance est intérieure, par l'Esprit Saint, et quant à celle-là il dit: 'et je le leur ferai connaître', c'est-à-dire en leur donnant l'Esprit Saint."[38]

32 Pour les textes, cf. Klimczak 2014, pp. 241–301. Pour l'importance de l'enseignement (la connaissance de Dieu) dans la sotériologie de Thomas, cf. aussi Feulner 2016, pp. 211–290 (repris dans Feulner 2017).

33 *In Ioannem*, cap. 4, lect. 4, n. 641, p. 120: "Christus duo fecit in mundo isto. Primo docuit veritatem, invitando, et vocando ad fidem: et in hoc complevit voluntatem Patris; infra VI, 40: *Haec est voluntas Patris qui misit me, ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam aeternam.* Secundo consummavit ipsam veritatem, aperiendo per passionem suam in nobis ianuam vitae, dando potestatem perveniendi ad consummatam veritatem; infra XVII, 4: *Opus consummavi quod dedisti ut faciam.*"

34 *In Ioannem*, cap. 1, lect. 5, n. 124, p. 26: "Necessitas autem adventus Verbi videtur esse defectus divinae cognitionis, quae in mundo erat. Unde hanc necessitatem sui adventus assignat, dicens, infra XVIII, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni.*"

35 Cf. Klimczak 2014, p. 253 (à propos de la *Lectura in Ioannem*): "Non seulement l'illumination apportée par le Christ est présentée comme un motif de l'incarnation, mais l'incarnation elle-même est décrite en termes d'illumination."

36 Cf. Schenk 1990 et Schenk 2016.

37 *In Ioannem*, cap. 13, lect. 3, n. 1771, p. 331: "Christus perfectam doctrinam discipulis praebuerit, quando Spiritum sanctum eis misit"; cap. 14, lect. 6, n. 1958, p. 367: "quaecumque homo doceat extra, nisi Spiritus sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat: quia nisi spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris [...]; et intantum, quod etiam ipse Filius organo humanitatis loquens, non valet, nisi ipsemet interius operetur per Spiritum sanctum."

38 *In Ioannem*, cap. 17, lect. 6, n. 2269, p. 426: "Et designat duplicem cognitionem, quam per eum habent fideles. Scilicet doctrinae; et quantum ad hanc dicit *Notum feci eis nomen tuum*, exterius instruendo per verba [...]. Alia cognitio est interior per Spiritum sanctum; et quantum ad hanc dicit *Et notum faciam*, dando scilicet eis Spiritum sanctum."

Dans cet envoi de l'Esprit Saint, suivant les œuvres de maturité de Thomas, l'humanité du Christ exerce le rôle de cause efficiente instrumentale.[39] C'est le thème du salut comme *illumination*,[40] qui souligne le rôle tout à fait central de la foi: "Personne n'a jamais eu la grâce du Saint-Esprit autrement que par la foi au Christ, explicite ou implicite."[41]

Thomas d'Aquin applique la même structure aux "missions visibles" de l'Esprit Saint faites aux apôtres. Cette structure peut apparaître un peu scolaire et elle est certainement motivée par un propos de pédagogie théologique. Dans son *Scriptum*, Thomas explique que, au soir de Pâques (Jn 20,22), le Christ souffla l'Esprit Saint sur les apôtres pour signifier le rejaillissement (*redundantia*) de la grâce par le mode de l'opération (*per modum operationis*) dans la dispensation des sacrements; et à la Pentecôte (Ac 2,1–4) les signes visibles accompagnant l'effusion de l'Esprit signifient le rejaillissement de la grâce par mode de doctrine (*per modum doctrinae*), c'est-à-dire par la prédication dispensée par les apôtres.[42] Le même enseignement se trouve dans la *Lectura in Ioannem*[43] et dans la *Summa theologiae* qui précise que ces missions visibles avaient pour but de fonder l'Église.[44] Ces éléments sont essentiels à la sotériologie de Thomas d'Aquin: d'une part, sous le signe de l'Esprit Saint, ils montrent la continuité entre l'œuvre salvifique du Christ et l'agir ministériel de l'Église; d'autre part, cet agir ministériel de l'Église consiste dans l'économie sacramentelle (qui, suivant la structure des missions, correspond à l'agir régénérateur du Christ) et dans la prédication de la foi (qui correspond à l'enseignement du Christ). Enfin, dans sa *Lectura in Ioannem*, Thomas résume ainsi la structure trinitaire des missions salvifiques: "De même que la mission du Fils fut de conduire au Père, la mission de l'Esprit Saint est de conduire les fidèles au Fils."[45]

39 Voir Klimczak 2014, pp. 203–209; cf. p. 209: "Jésus nous *sauve par son enseignement*: d'une part, par ses *paroles extérieures* prononcées oralement qui s'adressent aux oreilles de ses auditeurs; d'autre part, par son *enseignement intérieur* qui n'est autre que l'*envoi du Saint-Esprit illuminateur*, l'activité humaine d'enseignement de Jésus exerçant un *rôle efficient instrumental* à l'égard de cet envoi de l'Esprit Saint illuminateur" (italiques dans l'original). Cf. Legge 2017, pp. 218–221. Concernant l'évolution de la pensée de Thomas sur l'efficience instrumentale de l'agir humain du Christ, voir plus bas la note 120.

40 Sur ce thème, voir par exemple *In Ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, n. 704, p. 127; *In II Ad Corinthios*, cap. 3, lect. 3, nn. 114–115, p. 464; *In II Ad Corinthios*, cap. 4, lect. 2, nn. 125–130, pp. 467–468 ("lumen", "illuminare", "illuminatio", "illuminativus"); cf. Whidden 2014.

41 *ST* I-II, q. 106, a. 1 ad 3, t. VII, p. 274: "nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam."

42 *In Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 3 c., pp. 376–377.

43 *In Ioannem*, cap. 20, lect. 4, n. 2539, p. 469: "propagationem gratiae in sacramentis [...] propagationem gratiae per doctrinam."

44 Cf. *ST* I, q. 43, a. 7 ad 6, t. IV, p. 453.

45 *In Ioannem*, cap. 14, lect. 6, n. 1958, p. 367: "Nam, sicut effectus missionis Filii fuit ducere ad Patrem, ita effectus missionis Spiritus sancti est ducere fideles ad Filium."

II. Le péché, la justification et la médiation du Christ

Avant de situer le cadre général de la médiation salvifique du Christ telle que Thomas la conçoit, il n'est pas inutile de rappeler certains éléments fondamentaux sur le besoin de salut (le péché) et la justification. En raison des limites de cette contribution, les références se restreindront principalement à la *Summa theologiae.*

II.1 Le péché et la justification

Thomas considère la nécessité de recevoir le salut (le besoin de salut) sur la base d'une doctrine très élaborée du péché originel et des péchés actuels qui en ont découlé, ainsi que d'une doctrine développée des peines dues au péché.[46] Pour Thomas, l'aspect *formel* du péché originel, contracté par génération (transmission de la nature humaine), consiste dans la privation de la justice originelle (*privatio originalis iustitiae, carentia originalis iustitiae*): il s'agit de la justice originelle par laquelle, chez les premiers parents avant le péché, par la grâce sanctifiante, la volonté (et par suite l'exercice de la "raison": *ratio*) était soumise à Dieu, les puissances inférieures soumises à la raison, et le corps soumis à l'âme.[47] La concupiscence (*concupiscentia*), comprise comme le désordre (*inordinatio*) ou l'inclination désordonnée de l'appétit sensible, ne constitue de son côté que l'aspect *matériel* du péché originel.[48] À la suite du péché des origines, les principes constitutifs de la nature humaine demeurent, mais l'inclination à la vertu est diminuée, tandis que le don de la justice originelle est complètement écarté.[49]

Suivant Thomas, le péché mortel, c'est-à-dire le péché qui fait mourir la vie de la grâce et rompt la communion d'amitié avec Dieu, comporte deux aspects: l'éloignement (*aversio*) du Bien immuable et un attachement (*conversio*) désordonné à un bien périssable.[50] Du fait de son éloignement du Bien immuable (la fin ultime), le péché mortel fait encourir une peine éternelle (*reatus poenae aeternae*). La privation (*carentia*) de la vision bienheureuse de Dieu est la peine propre du péché originel[51] et du péché mortel actuel.[52] Et du fait de la conversion désordonnée au bien périssable (les réalités créées qui

46 Cf. Labourdette 2017; Labourdette 2010, pp. 385–645.

47 *ST* I-II, q. 82, a. 3 c., t. VII, p. 97; *ST* I-II, q. 85, a. 3 c., t. VII, pp. 112–113; *De malo*, q. 3, a. 7 c., p. 81; cf. *ST* I, q. 95, a. 1 c., t. V, pp. 420–421; *ST* I, q. 100, a. 1 ad 2, t. V, p. 443; *ST* I-II, q. 82, a. 1 c., t. VII, p. 94.

48 *ST* I-II, q. 82, a. 3 c., t. VII, p. 97. De même, l'ignorance (*ignorantia*) et le foyer du péché (*fomes peccati:* l'inclination de l'appétit sensible vers ce qui est contraire à la raison) relèvent de l'aspect matériel du péché originel; cf. *De malo*, q. 3, a. 7 c., p. 81.

49 Cf. *ST* I-II, q. 85, a. 1 c., t. VII, p. 110.

50 *ST* I-II, q. 87, a. 4 c., t. VII, p. 125.

51 Cf. *In Sent.* II, d. 33, q. 1, a. 3 ad 3, p. 857. Les autres peines (la souffrance, la mortalité) en découlent "quasi per accidens" (*ibid.*).

52 Cf. *De malo*, q. 4, a. 1 ad 14, p. 107.

sont en vue de la fin), le péché fait aussi encourir quelque peine: c'est la peine que Thomas appelle "temporelle" (*poena temporalis*).[53]

Quant à la justification, elle désigne l'établissement de l'être humain dans la communion avec Dieu, c'est-à-dire dans la grâce sanctifiante (impliquant les dons opératifs de la grâce, spécialement la charité, suivant ce qui a été noté plus haut au sujet des missions trinitaires). Thomas saisit la "justification de l'impie" comme le rétablissement d'une droiture de l'ordre (*rectitudo ordinis*) ou d'un juste ordre (*ordo rectus*) dans l'action de l'homme lui-même ainsi que dans ses dispositions intérieures.[54] La justification, qui guérit du péché et élève l'âme, est l'œuvre de la "grâce opérante", c'est-à-dire de Dieu lui-même qui seul meut l'âme humaine, cette dernière étant réceptrice (*mota et non movens*).[55] Mais cela n'implique pas une pure passivité du côté de l'être humain: Dieu infuse le don de la grâce sanctifiante de telle sorte qu'en même temps il meut le libre arbitre à accepter ce don.[56] Ce mouvement implique la *foi* informée par la *charité*.[57] En synthèse, Thomas enseigne que pour la justification, quatre éléments simultanés sont requis selon l'ordre suivant (un ordre non pas chronologique mais de nature): l'infusion de la grâce par Dieu, un mouvement du libre arbitre vers Dieu (acte de la foi informée par la charité), un mouvement du libre arbitre contre le péché, et la rémission de la faute.[58] La communion d'amitié avec Dieu étant établie (grâce et vertus, découlant du Christ Tête en ses membres),[59] des peines subsistent. Le baptême, reçu soit dans la célébration sacramentelle soit *in voto*, supprime toutes les peines dues pour les péchés;[60] cependant, certaines "pénalités" (*poenalitates*) temporelles, telles que la souffrance et la mortalité, demeurent: par elles, comme par un exercice spirituel, le croyant sauvé est rendu conforme à la condition sainte et passible du Christ aux jours de sa chair.[61] La justification est essentiellement ecclésiale dans la mesure où la grâce vivifie un être humain en le faisant "membre du Christ" par l'Esprit Saint.[62] L'Esprit Saint assure la "continuité" entre le Christ-Tête et l'Église-Corps, aussi bien qu'entre les membres de l'Église eux-mêmes: le même et unique Esprit, numériquement un, remplit et unit toute l'Église.[63]

53 Cf. *ST* I-II, q. 87, a. 5 c., t. VII, p. 126; *ST* III, q. 86, a. 4 c., t. XII, p. 311.
54 *ST* I-II, q. 113, a. 1 c., t. VII, p. 328. Cf. Labourdette 2019, pp. 209–220.
55 *ST* I-II, q. 111, a. 2 c., t. VII, p. 318.
56 Cf. *ST* I-II, q. 113, a. 3 c., t. VII, p. 332.
57 Cf. *ST* I-II, q. 113, a. 4 c. et ad 1, t. VII, p. 333.
58 Cf. *ST* I-II, q. 113, a. 8 c., t. VII, p. 340; *ST* III, q. 86, a. 6 ad 1.
59 Cf. *ST* III, q. 69, a. 4 c., t. XII, p. 109.
60 *ST* III, q. 69, a. 2 c., t. XII, p. 107: "ille qui baptizatur liberatur a reatu omnis poenae."
61 Cf. *ST* III, q. 69, a. 3 c., t. XII, p. 108: ces pénalités seront écartées à la résurrection.
62 Cf. *In Ad Romanos*, cap. 8, lect. 2, nn. 626–630, pp. 114–115; cap. 12, lect. 2, nn. 972–974, p. 181.
63 Cf. *De veritate*, q. 29, a. 4 c., p. 859.

II.2 Le Christ médiateur du salut

Dans la ligne de saint Augustin, et en référence spéciale à 1 Tm 2,5 ("unique est le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme"), Thomas tient que le Christ est médiateur (*mediator*) selon son humanité.[64] Le médiateur se définit par deux éléments: la notion d'"intermédiaire" (*ratio medii*) et sa fonction de liaison (*officium coniungendi*). Suivant le premier élément, 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 de connaissance*; et il communie avec les autres hommes en tant qu'il partage avec eux la mortalité, la passibilité ou la faiblesse; mais, simultanément, le Christ en son humanité diffère de Dieu par nature, et il se trouve au-dessus des autres hommes par la plénitude de grâce et par la gloire dont son humanité est comblée. Le deuxième élément (l'office de liaison) consiste à réunir les deux parties: en un sens "descendant", le Christ transmet aux hommes l'enseignement (la Parole) et les dons (l'Esprit Saint) de Dieu;[65] en un sens "ascendant", le Christ apporte à Dieu l'offrande et la prière des hommes. La finalité de la médiation est constamment définie par la réconciliation (*reconciliare*, *conciliare*) avec Dieu.[66] Le fruit de la médiation réconciliatrice n'est pas seulement la restauration temporaire d'un fragile équilibre, mais c'est la justification,[67] la paix, l'accès à la grâce et à l'espérance de la gloire,[68] l'élévation et le retour à Dieu,[69] la concorde entre Dieu et son peuple,[70] la participation des hommes à la nature divine (divinisation),[71] la vision bienheureuse de l'essence de Dieu, l'amitié avec Dieu dans la béatitude éternelle.[72]

La médiation salvifique du Christ repose fondamentalement sur la plénitude de grâce (grâce habituelle, vertus, dons de l'Esprit Saint et connaissance)

64 Pour ce qui suit: *In Sent.* III, d. 19, a. 5, pp. 600–606; *ST* III, q. 26, t. XI, pp. 285–287; cf. Emery G. 2010b.

65 Le Christ, en tant que médiateur, "communique aux hommes les biens du Père" (*In Sent.* IV, d. 48, q. 1, a.2 c., p. 439: "ea quae sunt Patris hominibus communicat [...] dona Patris transmittit ad homines"), il "transmet aux disciples ce qu'il a reçu du Père" (*In Ioannem*, cap. 17, lect. 2, n. 2201, p. 415: "quod accepit a Patre, transfundit in discipulos"; il s'agit ici du don de l'enseignement [*doctrina*] qui vient du Père).

66 Cf. *In Sent.* III, d. 19, a. 5, qc. 1, pp. 602–603; *In Sent.* III, d. 19, a. 5, qc. 2 ad 3, p. 604; *In Ad Hebraeos*, cap. 8, lect. 2, n. 392, p. 422; *ST* III, q. 26, a. 1, t. XI, pp. 285–286. Sur le double mouvement ("ascendant" et "descendant") de la médiation, cf. Bonino 1999, pp. 48–52; Torrell 2014, pp. 13–15.

67 Cf. *De veritate*, q. 29, a. 4 ad 9, pp. 860–861.

68 Cf. *In Ioannem*, cap. 20, lect. 3, n. 2521, pp. 466–467.

69 *In Ioannem*, cap. 14, lect. 4, n. 1910, p. 358: "elevat nos, et reducit ad Deum."

70 Cf. *In Ad Hebraeos*, cap. 7, lect. 4, n. 366, p. 416.

71 *In Ad Hebraeos*, cap. 8, lect. 2, n. 392, p. 422: "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." Cf. Guggenheim 2004, pp. 395–533.

72 Cf. *In Sent.* III, d. 19, a. 5, qc. 1 c., p. 602. Thomas y mentionne expressément le don de l'Esprit Saint en vue de la vision béatifique.

qui remplit son humanité, et qui fait du Christ la Tête de l'Église. Le Christ a reçu la grâce non seulement à titre individuel mais en sa qualité de Premier-né d'une multitude de frères. "Dans le Christ, [Dieu] répandit non seulement 'une part de l'Esprit', mais l'Esprit tout entier [...]; et cela en tant que le Christ possède la condition de serviteur."[73] 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."[74] Un point importe spécialement: la grâce que le Christ a reçue pour lui-même (*gratia personalis*) n'est pas différente de la grâce qu'il a reçue pour être la Tête de son Corps qui est l'Église (*gratia capitis*); considérée sous deux aspects, il s'agit essentiellement de la même et unique grâce.[75] Ce point sera central pour rendre compte de la communication de la grâce.

III. Les modes de l'agir sauveur du Christ

L'exposé des missions trinitaires a déjà signalé l'importance de l'enseignement salvifique du Christ. Il reste à considérer les modes suivant lesquels la grâce est communiquée "par l'opération" du Christ. Par économie de méthode, nous suivrons ici les thèmes que, dans la *Summa theologiae*, Thomas met en avant dans sa théologie de la passion et de la résurrection du Christ.

III.1 Mérite

Le mérite occupe indiscutablement une place de premier plan.[76] Déjà en l'absence de péché, le mérite intervient comme un fruit de la grâce chez les premiers parents et, si l'on considère l'abondance de la grâce, de manière plus efficace avant le péché qu'après celui-ci.[77] Et même chez les bons anges, le mé-

[73] *In Matthaeum*, cap. 12, lect. 1, n. 1000, p. 157: "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."

[74] *Compendium theologiae* I, cap. 215, p. 169: "quia absque mensura spiritus dona accepit, habet uirtutem 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 se trouve en *In Ioannem*, cap. 3, lect. 6, n. 544, p. 103.

[75] *ST* III, q. 8, a. 5 c., t. XI, p. 132: "eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios: differt tamen secundum rationem." Cf. *ST* III, q. 48, a. 1 c., t. XI, p. 463.

[76] Cf. Torrell 2008, pp. 1170–1185 (avec bibliographie); Torrell 2014, pp. 61–104; Emery J. 2017, pp. 235–257 et 407–423. Pour un aperçu d'ensemble des modalités de la médiation salvifique du Christ chez Thomas (mérite, satisfaction, sacrifice, rachat, instrumentalité), voir Durand 2012, pp. 269–319.

[77] Cf. *In Sent.* II, d. 29, q. 1, a. 4, pp. 749–752; *ST* I, q. 95, a. 4 c., t. V, p. 424.

rite était requis pour leur obtention de la béatitude.[78] Suivant Thomas, deux raisons font qu'un acte humain mérite, c'est-à-dire qu'un acte humain est méritoire. La première et *principale* raison réside dans l'ordination divine (*divina ordinatio*) qui fait qu'un acte mérite le bien auquel l'homme est ordonné par Dieu. La seconde raison se prend du côté du *libre arbitre*, en tant que l'homme possède la faculté d'agir par soi et volontairement. "Et sous ces deux aspects, ce qu'il y a de principal dans le mérite consiste dans la charité",[79] puisque c'est par la charité que l'on est ordonné à la vie éternelle, et puisque ce que l'être humain accomplit par amour, il l'accomplit de manière souverainement volontaire.[80] La métaphysique du concours de la cause première et des causes secondes permet à Thomas de tenir une position que l'on peut qualifier par l'harmonie. Sous l'aspect selon lequel l'acte méritoire procède du libre arbitre humain, il y a mérite de convenance (*de congruo*).

"Mais si l'on parle de cette œuvre méritoire en tant qu'elle procède de l'Esprit Saint, alors sous cet aspect elle mérite la vie éternelle par 'condignité' (*ex condigno*); car, dans ce cas, la valeur du mérite se prend de la vertu de l'Esprit Saint qui nous conduit à la vie éternelle, suivant Jn 4[,14]: *L'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle.* La récompense de l'œuvre se prend aussi de la dignité de la grâce par laquelle l'homme, rendu *participant de la nature divine* [2 P 1,4], est adopté comme fils de Dieu, un fils auquel revient l'héritage en raison du droit d'adoption, suivant Rm 8[,17]: *Enfants, et donc héritiers.*"[81]

La métaphysique de Thomas l'amène à saisir l'acte méritoire comme provenant entièrement du libre arbitre humain et entièrement de l'Esprit Saint. Le mérite est le fruit de l'Esprit Saint agissant par sa grâce (charité) dans la liberté de l'homme pour le conduire activement à la vie éternelle. Sur ces bases, Thomas n'a aucune peine à montrer que le Christ a mérité non seulement pour lui mais aussi *pour nous*. Sa doctrine se fonde ici sur la "grâce capitale" du Christ, c'est-à-dire la grâce dont le Christ fut rempli afin qu'elle rejaillît dans ses membres:[82] le Christ et l'Église sont saisis comme formant "une seule personne

78 Cf. *In Sent.* II, d. 5, q. 2, a. 2, pp. 152–154; *ST* I, q. 62, aa. 4–5, t. V, pp. 113–115: les bons anges ont mérité leur béatitude.

79 *ST* I-II, q. 114, a. 4 c., t. VII, p. 349: "Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes caritatem consistit."

80 Cf. *ibid.*

81 *ST* I-II, q. 114, a. 3 c., t. VII, p. 347: "Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud Ioan. IV: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII: *Si filii, et heredes.*"

82 *ST* III, q. 48, a. 1 c., t. XI, p. 463: "Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. [...] Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem."

mystique" (*mystice una persona*).[83] L'expression "une seule personne mystique" souligne l'unité dynamique et interactive du Christ et de ses membres, à la manière de l'unité d'un sujet agissant. Cette doctrine fournit un aspect important de la pensée thomasienne concernant la communication du mérite du Christ à ses membres: le mérite du Christ est attribué aux hommes non pas extérieurement mais *intérieurement*, en vertu de l'unité mystique procurée par la charité, c'est-à-dire en vertu de l'influx vital par lequel les membres reçoivent la vie de la Tête, autrement dit en vertu de l'inclusion "mystique" de tous les hommes sauvés dans le Christ.

Toutes les actions du Christ nous ont été méritoires. Sur cette base, Thomas rend compte de la valeur unique qui revient à la passion du Christ dans une double ligne. Premièrement, la passion du Christ a procuré le salut du monde (que ses mérites précédents n'avaient pas encore effectué) en raison de la nature même de l'acte de la passion (*propter genus operis*).[84] Deuxièmement, le Christ a souffert sa passion avec l'intention de racheter le genre humain par sa croix. Suivant Thomas, le Christ a destiné (*deputatio*) sa passion à la rédemption de toute l'humanité.[85] "Les autres passions du Christ n'ont pas été destinées à ce que le genre humain fût racheté par elles sans la mort du Christ."[86] Enfin, ce qui rend possible l'extension du mérite du Christ à tous les hommes, c'est le fait que, par suite de l'union hypostatique, le Christ Jésus possédait une plénitude universelle (intensive et extensive) de grâce,[87] et que "le Christ et ses membres sont une seule personne mystique",[88] de telle sorte que le fruit des œuvres de la Tête est communiqué aux membres.

III.2 Satisfaction

La satisfaction est certainement la notion de la sotériologie de Thomas dont l'interprétation a été la plus débattue, oscillant entre des positions qui y voient l'élément absolument central et dominant de la doctrine du salut (en référence à la justice) et des positions qui la subordonnent à la charité.[89] De manière plus nuancée, la question posée par les interprètes récents est celle du rapport entre, d'une part, l'aspect pénal de la satisfaction et, d'autre

83 *ST* III, q. 19, a. 4 c., t. XI, p. 246 (dans le contexte du mérite). Sur ce thème et pour les références, voir Morard 1995.

84 *ST* III, q. 48, a. 1 ad 3, t. XI, p. 463; cf. *ST* III, q. 46, a. 3, t. XI, pp. 438–439.

85 *Compendium theologiae* I, cap. 231, p. 180.

86 *Quodlibet* II, q. 1, a. 2 ad 3–4, p. 214: "alie passiones Christi non fuerunt deputate ad hoc quod per eas, absque morte Chrisit [sic], redimeretur genus humanum"; cf. *Quodlibet* II, q. 1, a. 2 c., p. 213: "non sunt deputate ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo alie passiones Christi absque morte." Cf. Torrell 1999, pp. 393–394; Torrell 2014, pp. 87–90.

87 Cf. *ST* III, q. 7, aa. 9–11, t. XI, pp. 116–122.

88 *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 11, pp. 867–868: "Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum."

89 Pour l'histoire de la satisfaction dans les études thomistes de langue française, cf. Margelidon 2010, pp. 139–244.

part, la charité qui anime l'œuvre de satisfaction. D'un côté, certains auteurs trouvent chez Thomas une tension problématique. Ainsi, pour G. O'Collins par exemple, Thomas a fourni une avancée par rapport à Anselme (notamment en mettant au premier plan la volonté aimante par laquelle le Christ a accepté sa passion) mais Thomas aurait hélas contribué à ouvrir la voie à la doctrine de la substitution pénale, au sens où le Christ aurait été justement puni à notre place.[90] Certes, en plusieurs textes, par exemple dans la *Summa contra Gentiles*, la satisfaction est invoquée plusieurs fois parmi les motifs de l'incarnation et elle y est posée dans le contexte de la peine assumée par le Christ pour restaurer l'ordre de la justice, avec cette précision: le Christ prend volontairement sur lui la peine due pour le péché des autres hommes.[91] Et, au même endroit, la satisfaction se trouve fermement attachée à la charité (manifestement, Thomas ne voit pas de contradiction entre la charité et l'aspect pénal de la satisfaction).[92] De l'autre côté, les travaux de R. Cessario et de J.-P. Torrell ont établi que, dans l'évolution de sa compréhension de la satisfaction, et sans négliger la justice, Thomas *intègre* l'ordre de la justice dans celui de la charité.[93] Thomas ne retient pas principalement l'idée de paiement d'une dette mais il souligne plutôt l'idée de la réparation de l'offense faite à Dieu, c'est-à-dire l'idée de *la restauration de la communion d'amitié avec Dieu* que le péché avait blessée. En outre, pour Thomas, l'un des enjeux de la satisfaction

90 Voir O'Collins 2007, pp. 136–137; O'Collins 2010, pp. 118–119. Il nous paraît pourtant douteux que Thomas ait ouvert la voie à une conception suivant laquelle le Christ, comme l'écrit O'Collins, aurait été puni à notre place afin d'apaiser un Dieu en colère; cf. les études de Cessario et de Torrell indiquées à la note 93, ainsi que l'observation concernant le verbe "placare" à la note 104.

91 *SCG* IV, cap. 55, t. XV, p. 180: "necessarium fuit Deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut in Tertio ostensum est, ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse, sibi non debitam, voluntarie assumat." Cf. *SCG* III, cap. 158, t. XIV, p. 463: "amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis. Et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo [...]. Nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur." On observe ici que l'ordre de la justice (aspect pénal) est directement associé au thème de la charité comme amitié.

92 *SCG* IV, cap. 55 t. XV, p. 182: "in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur: ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiendo. [...] in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre. Quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas: in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis caritas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit. Et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat [...] mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit." Sur l'expression "ad placandum eum", voir ci-dessous la note 104.

93 Cf. Cessario 1982; Cessario 1990; Torrell 1999, pp. 396–408; Torrell 2008, pp. 1186–1194; Torrell 2014, pp. 116–120. Ces deux auteurs montrent la reprise de la pensée de saint Anselme mais insistent sur l'importance des modifications que Thomas lui apporte. Nous nous joignons ici à l'interprétation donnée par J.-P. Torrell.

est la dignité de l'être humain. En disposant que le Christ nous sauve par sa satisfaction, Dieu a voulu que l'homme (le Christ en son humanité) contribue activement au salut.[94] Le péché est vu comme une offense faite à Dieu et en particulier à l'amitié que Dieu porte à l'homme. En invoquant la grandeur de la charité (*magnitudo caritatis*) par laquelle le Christ a souffert, la dignité de sa vie (*dignitatem vitae suae* [...] *quae erat vita Dei et hominis*) qu'il offrait, ainsi que l'universalité de sa souffrance et la grandeur de la douleur qu'il a assumée, Thomas explique:

> "Celui qui satisfait vraiment pour une offense est celui qui offre à l'offensé ce que [l'offensé] aimera autant ou même davantage qu'il n'a détesté l'offense. Or le Christ, par son obéissance et sa charité dans la souffrance, a offert à Dieu davantage que ne l'aurait exigé la compensation de toutes les offenses du genre humain. [...] C'est pourquoi la passion du Christ fut une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain."[95]

Suivant cette approche, la satisfaction du Christ est le fait de sa *personne* (thème de la *dignité*, avec un accent sur le fait que le Christ s'offre tout entier)[96] et c'est une œuvre provenant de sa charité (de son obéissance au Père par charité). Ce qui *constitue la satisfaction*, c'est la charité que le Christ porte à son Père (impliquant la charité que le Père porte à son Fils incarné) et sa charité envers les hommes. Dans cette perspective, la satisfaction a pour but de donner accès à la béatitude.[97] La satisfaction est un acte de *justice* et de *charité*. Elle est un acte de justice: la réparation de l'offense commise envers Dieu ne se fait pas seulement par le fait de cesser l'action offensante, mais aussi par une compensation, pour le rétablissement du juste rapport, en vue de la réconciliation.[98] Or lorsqu'il s'agit de la réconciliation avec Dieu, cet acte de justice qu'est la satisfaction tient sa valeur de la *charité*: c'est la charité qui fait que la satisfaction est acceptée par Dieu, qui lui donne sa valeur. Dès lors, la compréhension de la satisfaction, chez Thomas, est centrée sur la charité.[99] Quant à la commu-

94 Cf. *In Sent.* III, d. 20, q. 1, a. 1, qc. 2 c., p. 614: "Magis est homini gloriosum ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur."

95 *ST* III, q. 48, a. 2 c., t. XI, p. 464: "Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. [...] Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Ioan. II: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.*"

96 *ST* III, q. 48, a. 2 ad 3, t. XI, p. 464: "dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei: ex quo habebat dignitatem infinitam."

97 Cf. *SCG* IV, cap. 54, t. XV, p. 175.

98 Cf. *ST* III, q. 85, a. 3 c., t. XII, p. 302; *ST* III, q. 90, a. 2 c., t. XII, p. 335.

99 *In Sent.* III, d. 20, q. 1, a. 3 ad 1, p. 621: "passio Christi [...] fuit satisfactoria [...] ex parte ipsius patientis, qui ex maxima caritate pati voluit; et secundum hoc Deo accepta fuit." *In Sent.* IV, d. 15, q. 1, a. 3, qc. 2 c., p. 655: "[...] opera satisfactoria sint Deo accepta: quod dat

nication de la satisfaction du Christ aux autres hommes, qui la reçoivent par la foi et les sacrements de la foi, Thomas en rend compte non pas de manière extérieure par une théologie du pacte, mais de manière intérieure, au moyen du thème de l'unité de la Tête et de ses membres:

"La Tête et les membres sont comme une seule personne mystique. Voilà pourquoi la satisfaction du Christ revient à tous les fidèles comme à ses membres. Et dans la mesure aussi où deux hommes n'en forment plus qu'un par la charité, l'un d'eux peut satisfaire pour l'autre."[100]

On retrouve ici le thème de la grâce capitale du Christ et celui de l'unité personnelle mystique du Christ et de l'Église, déjà rencontrés à propos du mérite. L'attribution de la satisfaction du Christ aux fidèles est d'ordre mystique et ecclésial, intérieur, c'est-à-dire qu'elle est de l'ordre de la charité. Le Christ ne se substitue pas purement et simplement aux pécheurs, mais il s'associe les hommes, prenant la tête de la victoire du péché; le Christ sauve les hommes en se les unissant à lui-même et en lui-même.

III.3 Sacrifice

Suivant la compréhension de Thomas d'Aquin dans ses écrits de maturité, le sacrifice comporte deux éléments centraux. Premièrement, comme acte de la vertu de religion dont le propre est de rendre à Dieu l'honneur (*reverentia*) qui lui est dû, le sacrifice est l'expression d'une offrande intérieure à Dieu. D'une part, le sacrifice implique un "faire", c'est-à-dire un geste accompli sur une réalité corporelle: ce geste consiste à *faire* quelque chose de sacré sur ce qui est offert;[101] d'autre part, ce qui est accompli corporellement est le *signe* d'une offrande intérieure spirituelle par laquelle l'homme s'offre à Dieu comme Créateur et Fin béatifiante.[102] Thomas souligne ici la primauté de l'offrande ou

eis caritas. Et ideo sine caritate opera facta non sunt satisfactoria." *In Sent.* IV, d. 17, q. 3, a. 4, qc. 1 ad 2, p. 912: "de ratione [...] satisfactionis est quod homo sit Deo per caritatem unitus." *SCG* III, cap. 157, t. XIV, p. 461: "Offensa non nisi per dilectionem tollitur." Cf. *ST* III, q. 79, a. 5 c., t. XII, p. 224: "in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis."

100 *ST* III, q. 48, a. 2 ad 1, t. XI, p. 464: "caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest."

101 Cf. *ST* II-II, q. 85, a. 3 ad 3, t. IX, p. 218: "*sacrificia* proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit: sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo *facit* aliquid *sacrum*." Cf. Cessario 2006.

102 Cf. *SCG* III, cap. 120, t. XIV, p. 373: "Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini."

du sacrifice intérieurs.[103] Deuxièmement, Thomas définit le sacrifice comme une action accomplie dans le but de recevoir la bienveillance de Dieu et sa communion. Thomas formule cela en reprenant un très fameux texte de saint Augustin:

> "On appelle *sacrifice*, au sens propre, ce que l'on accomplit en l'honneur dû proprement à Dieu et pour s'assurer sa bienveillance. De là vient ce qu'Augustin dit dans la *Cité de Dieu* (X[,6]): 'Le vrai sacrifice est toute œuvre accomplie en vue de nous unir à Dieu dans une sainte société, c'est-à-dire toute œuvre rapportée à ce bien suprême par lequel nous pouvons véritablement être heureux'. Or [continue Augustin], le Christ 'en sa passion s'est offert lui-même pour nous' et le fait même d'avoir volontairement supporté la passion fut souverainement agréé par Dieu, car cela provenait de sa charité. Il est donc manifeste que la passion du Christ fut un vrai sacrifice."[104]

Dans cet extrait central, le sacrifice est défini par sa destination (l'honneur de Dieu), par son intention (recevoir la bienveillance de Dieu) et par sa finalité (l'union à Dieu et le bonheur d'être uni à Dieu). Il est tout à fait remarquable que, dans l'article de la *Summa theologiae* consacré à la passion du Christ comme sacrifice, Thomas se tient à cette approche générale qui place au centre la charité: la passion du Christ, en tant que sacrifice, tient sa valeur de la charité qui l'anime (*ex caritate*) dans la mesure où, par sa charité, le Christ offrant sa vie voulait la gloire de Dieu et voulait procurer l'union à Dieu qui est le salut des hommes.

Essayons une brève synthèse.[105] Le sacrifice salvifique du Christ, c'est l'offrande de sa personne (sacrifice intérieur existentiel) que le Christ a exprimée par toute sa vie et de manière suprême sur la croix (sacrifice extérieur), par amour pour son Père et par amour pour les hommes, en vue de nous unir à

[103] Cf. *ST* II-II, q. 85, a. 2 c., t. IX, p. 217: "oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, [...] quia [...] exteriores actus religionis ad interiores ordinantur."

[104] *ST* III, q. 48, a. 3 c., t. XI, p. 465: "sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum. Et inde est quod Augustinus dicit, in X *de Civ. Dei: Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus.* Christus autem, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis*: et hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium." Pour l'expression *ad eum placandum*, nous avons repris la traduction de Torrell 2008, p. 739 ("pour s'assurer sa bienveillance"), qui la justifie avec l'explication suivante (p. 809): "[...] les traducteurs modernes se croient obligés de rendre cette formule par: *en vue de l'apaiser*; en réalité, rien dans le contexte thomasien n'évoque ni la colère ni la vengeance de Dieu; il y a donc lieu de traduire d'une manière plus neutre, comme le permet le sens de *placare*." De manière voisine, c'était déjà la traduction de Catão 1965, p. 91 ("pour le rendre bienveillant") et de Nicolas 1981, p. 71 ("et pour lui plaire"). Chez Thomas, l'idée de *bienveillance* se trouve au centre des notions de sacrifice et de satisfaction (cf. Torrell 2008, p. 808; Torrell 2014, p. 345, note 8).

[105] Cf. Torrell 1999, pp. 408–414; Torrell 2008, pp. 1194–1199; Torrell 2014, pp. 128–145; Margelidon 2010, pp. 245–306.

Dieu. La passion sur la croix ajoute deux aspects: premièrement, la croix a une valeur récapitulative de toute l'offrande que le Christ a faite de sa vie; deuxièmement, le sacrifice de la croix comporte un aspect douloureux, l'offrande de la propre chair du Christ. L'aspect principal se prend, en premier lieu, de la destination et de la finalité (la gloire de Dieu et la communion avec Dieu); et, en second lieu, de la charité qui anime le sacrifice et qui le rend accepté par Dieu.[106] Ce que Thomas écrit du sacrifice est très proche de ses explications concernant le sacerdoce du Christ.[107] Le sacerdoce des fidèles est très exactement une participation à ce sacerdoce du Christ et à son sacrifice sur la croix: par le sacrifice de sa vie, le croyant est appelé à offrir sa vie à Dieu, par la grâce, pour vivre dans la communion avec Dieu.[108]

III.4 Mérite, satisfaction, sacrifice, rachat

À des titres distincts selon leur mode propre, le mérite, la satisfaction et le sacrifice du Christ tiennent leur valeur de la charité. Thomas réfère cette charité à la grâce de l'Esprit Saint et à la motion de l'Esprit Saint dans l'humanité du Christ. Ainsi par exemple, à propos de la passion du Christ, Thomas explique que "[Dieu le Père] a inspiré [au Christ] la volonté de souffrir pour nous, en lui infusant la charité."[109] La charité est la source de l'action salvifique du Christ.[110] "La cause pour laquelle le Christ a répandu son sang [...] fut le Saint-Esprit: c'est par sa motion et son instinct, c'est-à-dire par la charité de Dieu et du prochain, que [le Christ] a accompli cela."[111] Sous cet aspect, la sotériologie christologique de Thomas est pneumatologique.[112]

Aux trois modes du mérite, de la satisfaction et du sacrifice, Thomas ajoute celui du "rachat" (*redemptio*). Thomas l'associe spécialement à la satisfaction et par suite à la libération (*liberatio*), en référence au péché et aux peines dues pour le péché (*culpa* et *poena*):[113] le Christ a "racheté" ses membres de la servitude du péché et des peines dues au péché. Deux points méritent une attention spéciale. Premièrement Thomas insiste sur le fait que le "prix" (*pretium*) de la satisfaction et du rachat n'a pas été offert au diable mais à Dieu, car c'est par rapport à Dieu que le rachat s'imposait: le Christ ne devait rien au

[106] Cf. *ST* III, q. 48, a. 3 ad 1, t. XI, p. 466.

[107] Cf. Bonino 1999, pp. 50–52; O'Collins 2010, p. 119–121; Schulze 2020, pp. 124–128 et 132.

[108] Cf. Emery G. 1999.

[109] *ST* III, q. 47, a. 3 c., t. XI, p. 457: "Deus Pater [...] inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem."

[110] Cf. Wallace 2013 (voir spécialement pp. 379–386) qui rassemble les textes et offre une bonne bibliographie.

[111] *In Ad Hebraeos,* cap. 9, lect. 3, n. 444, p. 434: "[ponit] causam quare Christus sanguinem suum fudit [...] fuit Spiritus sanctus, cuius motu et instinctu, scilicet charitate Dei, et proximi, hoc fecit."

[112] Cf. Legge 2017, pp. 187–210.

[113] Voir *In Sent.* III, d. 19, a. 3, pp. 592–597; *ST* III, q. 48, aa. 4–5, t. XI, pp. 458–460; cf. *ST* III, q. 49, aa. 1–3, t. XI, pp. 471–474.

diable.[114] Deuxièmement, si l'aspect de libération du mal est bien en relief, Thomas souligne tout autant les effets positifs de la passion du Christ qu'il décrit en termes de "réconciliation" (*reconciliatio*) et d'"ouverture de la porte du ciel" (*aperta ianua caeli*).[115]

Si l'on cherche à ordonner le mérite, la satisfaction, le sacrifice et le rachat (ce que Thomas n'a pas élaboré explicitement), on peut estimer que le mérite est le plus fondamental, car le mérite se rapporte à la charité sans restriction tandis que les autres modes rendent compte d'un aspect particulier de la charité du Christ à l'œuvre dans la passion.[116] On peut même soutenir que, chez Thomas, l'efficacité de la satisfaction, du sacrifice et du rachat est directement liée au mérite du Christ.[117]

III.5 Causalité efficiente instrumentale

L'élaboration, par Thomas, de la doctrine de la causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ (et par suite des sacrements), constitue sans aucun doute l'une des clés de sa sotériologie.[118] Elle permet à Thomas de montrer que les actions *humaines* du Christ ont procuré cet effet *divin* qu'est le salut (le don de l'Esprit Saint). En référence à Jean Damascène, et sur l'arrière-fond de la théologie alexandrine (Athanase et Cyrille d'Alexandrie),[119] Thomas a développé cette doctrine de manière originale et progressive. Le *Scriptum* sur les *Sentences* ne présente encore qu'une causalité dispositive de l'agir humain du Christ par rapport au don de la grâce. La notion d'instrumentalité au sens strict se précise dans le *De veritate* puis dans la *Summa contra Gentiles*, pour trouver sa forme mûre dans la *Summa theologiae*.[120] Nous présentons ici la pensée mûre de notre auteur. L'analogie de l'instrument considère la divinité comme "cause efficiente principale" et l'agir humain du Christ comme "cause efficiente instrumentale". Rappelons que, pour Thomas, la cause "efficiente" rend compte de l'existence même de l'effet: la cause efficiente produit l'effet et le fait exister. La divinité du Fils incarné se sert de sa nature humaine pour produire le salut, de manière analogue à un artisan qui se sert d'un instrument pour réaliser son œuvre. Dans le cas du Christ, cependant, cet instrument est d'un type non seulement spécial mais unique: l'humanité du Christ est l'instrument *propre* (c'est la propre humanité du Fils incarné), *animé* (intelligent

114 Cf. *ST* III, q. 48, a. 4 ad 2 et ad 3, t. XI, p. 467; voir Torrell 2008, p. 811.

115 *ST* III, q. 49, prologus et aa. 4–5, t. XI, p. 471 et pp. 474–476.

116 Cf. *ST* III, q. 48, a. 6 ad 3, t. XI, p. 470: "passio Christi [...] inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo."

117 Cf. Emery J. 2017, pp. 408–411 (avec l'indication de nombreux textes de Thomas).

118 Cf. Lynch 2017, pp. 67–153.

119 Cf. Tschipke 1940.

120 Pour l'évolution de la pensée de Thomas sur ce point, voir Torrell 1996, pp. 186–192.

et libre) et *conjoint* de sa divinité (en vertu de l'union hypostatique). L'union hypostatique constitue l'humanité du Christ comme instrument de sa divinité, et la grâce de l'Esprit Saint perfectionne cet instrument pour qu'il accomplisse convenablement son action.[121]

Dans cette perspective, l'humanité du Christ doit donc être considérée d'une double manière: premièrement en elle-même; deuxièmement en tant qu'instrument de la divinité, c'est-à-dire en tant que l'humanité participe de la *virtus* de l'opération divine.[122] Ainsi, suivant la réception thomasienne du concile de Constantinople III,[123] l'humanité du Christ exerce une opération par sa puissance (*virtus*) propre; et en tant que cet agir humain est employé par l'agent principal qu'est la divinité, il participe instrumentalement de l'opération de la divinité.[124] Cela valorise grandement, de manière remarquable, l'agir humain du Christ que Thomas considère comme une source effective, productrice, réalisatrice ou donatrice du salut (c'est-à-dire de la grâce de l'Esprit Saint: pardon des péchés et divinisation).

Quelques précisions s'imposent. Premièrement, l'humanité du Christ n'accomplit son action instrumentale (la réalisation efficiente du salut) qu'en exerçant son action propre.[125] Autrement dit: l'humanité du Christ "cause la grâce" (*causat gratiam*) ou "donne l'Esprit Saint" (*dare gratiam aut Spiritum Sanctum*) en tant que la divinité s'en sert comme de son instrument.[126] Deuxièmement, en tant qu'instrument, l'humanité du Christ imprime sa marque à l'effet produit: l'effet portera donc une "similitude" (*similitudo*) de sa cause.[127] Troisièmement, "puisque l'humanité du Christ est l'instrument de sa divinité, comme on l'a dit, il s'ensuit que toutes les actions et toutes les passions du Christ agissent instrumentalement, par la puissance de la divinité, pour procurer le salut des hommes."[128] L'œuvre du salut ne se réduit donc pas à la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ (bien que l'efficience

121 Cf. *ST* III, q. 7, a. 1 ad 3, t. XI, p. 107.

122 Cf. *ST* III, q. 19, a. 1 ad 1, t. XI, p. 240: "humana operatio participat virtutem divinae operationis."

123 Cf. Riches 2016, pp. 177–186; Torrell 2008, pp. 1062–1067.

124 Cf. *ST* III, q. 19, a. 1 c., t. XI, p. 239–240.

125 Cf. *ST* III, q. 19, a. 1 c., t. XI, p. 240 (Thomas se réfère ici au *Tome à Flavien* de Léon le Grand); q. 62, a. 1 ad 2, t. XII, p. 20: "Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam."

126 *ST* I-II, q. 112, a. 1 ad 1, t. VII, p. 323; *ST* III, q. 8, a. 1 ad 1, t. XI, pp. 126–127.

127 Cf. *In Ad Romanos*, cap. 4, lect. 3, n. 380, p. 67. C'est ainsi que certains auteurs thomistes expliquent que la grâce procurée par le Christ est, de soi, christique: la grâce du salut est (1) filiale, (2) sanctificatrice sans éliminer les épreuves en ce monde, et (3) donne à ses bénéficiaires de collaborer à leur salut et à celui des autres; cf. Journet 1999, pp. 495–571; Torrell 2008, p. 1220.

128 *ST* III, q. 48, a. 6 c., t. XI, p. 469: "Quia vero humanitas Christi est *divinitatis instrumentum*, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam." Cf. *Compendium theologiae* I, cap. 212, p. 165; *ST* III, q. 50, a. 6 c., t. XI, p. 485; *ST* III, q. 56, a. 1 ad 3, t. XI, p. 525; *In Ad Romanos*, cap. 4, lect. 3, n. 380, p. 67.

instrumentale soit spécialement soulignée ici)[129] mais il engage toute la vie du Christ. Avec le thème du mérite et celui de l'exemplarité en particulier, l'efficience instrumentale de l'humanité du Christ amène à considérer tous les "mystères de la vie du Christ" comme porteurs de salut: cela donne un relief considérable à tout ce que le Christ a vécu dans sa chair, depuis sa conception.[130] Enfin, cette doctrine permet de montrer la valeur salvifique universelle de l'agir humain du Christ: "Ainsi donc, l'opération de la nature humaine du Christ, en tant qu'elle est l'instrument de la 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 divinité."[131] Suivant Thomas, l'action humaine salvifique de Jésus, en tant qu'elle est l'instrument de la divinité, s'étend *aussi loin* et *aussi profondément* que l'agir sauveur de la divinité, puisqu'il s'agit du même agir sauveur concret.

III.6 Exemplarité, résurrection du Christ et vie nouvelle des croyants

On ne peut présenter la sotériologie de Thomas d'Aquin sans observer l'importance qu'y revêt l'exemplarité du Christ. Cette exemplarité se déploie en deux lignes. La première est celle de l'exemple (exemplarisme "moral") donné par le Christ par sa vie dans l'humanité. Dans la *Summa theologiae*, cette première ligne se trouve dès l'exposé de la convenance de l'incarnation,[132] dans celui des faiblesses assumées par le Fils incarné,[133] puis de manière constante dans l'exposé des mystères de la vie du Christ (baptême, tentations, vie au milieu des hommes, etc.). Selon cette première ligne, le Christ apparaît comme le modèle des vertus, le modèle et regarder et à imiter.[134] La seconde ligne est celle de l'exemplarité de type ontologique: elle concerne l'être des hommes que le salut établit comme des créatures nouvelles, re-modelées intérieurement à l'image du Christ, par participation ou "conformation" au Christ dans leur être même.[135] Cette seconde ligne (causalité exemplaire des mystères de la vie du Christ) est directement attachée à la causalité efficiente instrumentale. Elle intervient également de manière décisive pour rendre compte de la valeur salvifique de la résurrection du Christ par rapport à la valeur salvifique de sa passion.

[129] Cf. *ST* III, q. 48, a. 6, t. XI, pp. 469–470 (passion); *ST* III, q. 50, a. 6, t. XI, pp. 485–486 (mort); *ST* III, q. 56, aa. 1–2, t. XI, pp. 524–526 (résurrection); *ST* III, q. 57, a. 6 ad 1, t. XI, p. 535 (ascension).

[130] Cf. Torrell 1999, pp. 5–6; Torrell 2017, pp. 173–176.

[131] *ST* III, q. 19, a. 1 ad 2, t. XI, p. 241: "Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, inquantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis: non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius." Cf. Emery G. 2010b, pp. 349–352.

[132] *ST* III, q. 1, a. 2 c., t. XI, p. 10.

[133] *ST* III, q. 14, a. 1 c., t. XI, p. 180; q. 15, a. 1 c., t. XI, p. 185; etc.

[134] Cf. Torrell 2017, pp. 152–157.

[135] Cf. Torrell 1999, pp. 632–633; Torrell 2017, pp. 151 et 183–188.

La résurrection du Christ n'est pas la cause méritoire (ni satisfactoire) de la résurrection des autres humains, mais elle en est la cause efficiente instrumentale et la cause exemplaire. D'une part, la *virtus* divine engagée dans l'efficience instrumentale de la résurrection du Christ rend compte du fait que cette résurrection du Christ "atteint tous les lieux et tous les temps"[136]. Quant à l'exemplarité, elle se réalise sous une double modalité dans la résurrection des autres humains: (1) la conformation de tous, y compris les méchants, dans la restauration de la vie naturelle (*reparatio vitae naturalis*); (2) la conformation des justes à la filiation du Christ,[137] c'est-à-dire la similitude de la gloire (*similitudo gloriae*).[138] Plus largement, Thomas tient que l'efficience instrumentale et l'exemplarité de la résurrection du Christ ne se limitent pas à la résurrection corporelle des autres humains, mais elles s'étendent de manière générale à la grâce dans la vie présente (*resurrectio animarum*), c'est-à-dire à la "nouveauté de la vie" inaugurée dès ici-bas par la grâce.[139]

Tandis que l'efficience instrumentale donne de saisir l'*unité* de la Pâque du Christ (passion, mort, résurrection, ascension) comme mystère salvifique, l'exemplarité permet à Thomas de mettre en valeur ce qui revient *distinctement* à la passion et *distinctement* à la résurrection. Cela concerne premièrement la justification par la grâce. En effet, la justification comporte deux aspects: (1) la rémission de la faute et (2) la vie nouvelle par la grâce. Du point de vue de l'efficience instrumentale, tant la passion que la résurrection sont la cause de la justification; mais du point de vue de l'exemplarité, la passion est la cause de la rémission de la faute tandis que la résurrection est la cause de la vie nouvelle par la grâce ou la justice.[140] Deuxièmement, cela s'applique semblablement à la destruction de la mort et à la résurrection proprement dites.[141] L'explication

136 *ST* III, q. 56, a. 1 ad 3, t. XI, p. 525: "Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora." On observe ici encore que Thomas fait valoir l'efficience instrumentale pour rendre compte de la dimension *universelle* des effets de l'agir sauveur du Christ.

137 *Ibid.* Thomas explique ici que l'exemplarité ("exemplaritas") au sens propre ("proprie") s'étend seulement aux bons qui, dans leur résurrection, sont rendus conformes à la filiation du Christ.

138 *In Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3, p. 275. Thomas explique ici que, à la résurrection, tous les hommes seront conformés au Christ dans la réparation de la vie naturelle ("omnes ei conformabuntur in reparationem vitae naturalis"), tandis que seuls les bons lui seront conformés dans la similitude de la gloire ("in similitudine gloriae"). Cf. aussi *In Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 5, p. 275.

139 *ST* III, q. 56, a. 2 c., t. XI, p. 526. Thomas mentionne ici l'instrumentalité ("habet instrumentaliter virtutem effectivam"), puis l'exemplarité ("habet rationem exemplaritatis") du Christ *ressuscitant* ("Christo resurgenti"). Il semble que Thomas n'ait pas en vue l'influence de l'état ressuscité du Christ, mais bien l'influence de la résurrection du Christ *en acte*; cf. Torrell 1999, pp. 637–643.

140 Cf. *ST* III, q. 56, a. 2 ad 4, t. XI, p. 526.

141 *ST* III, q. 56, a. 1 ad 4, t. XI, p. 525: "secundum rationem efficientiae, quae dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitae. Sed secundum rationem exemplaritatis, mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostrae: resurrectio vero eius, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitae nostrae.

suivante concerne aussi bien la justification par la grâce que la résurrection glorieuse à la fin des temps:

"Ainsi donc, la mort du Christ est la cause de la rémission de notre péché: [cause] efficiente instrumentalement, exemplaire sacramentellement, et méritoire. Quant à la résurrection du Christ, elle fut la cause de notre résurrection: [cause] efficiente instrumentalement et exemplaire sacramentellement, mais non pas méritoire puisque [dans sa résurrection] le Christ n'était plus dans la condition de pèlerin pour qu'il lui revînt de mériter, et parce que la gloire de la résurrection fut la récompense de sa passion."[142]

Ce texte réunit trois clés de la christologie sotériologique de Thomas: l'efficience instrumentale, l'exemplarité et la dimension mystique ou mystérique (*sacramentaliter*) de la Pâque du Christ; à cela s'ajoute la causalité méritoire qui revient à la passion.

Ajoutons que sous l'aspect de l'efficience instrumentale et sous l'aspect de l'exemplarité, c'est-à-dire sous l'aspect de la participation dans l'ordre ontologique, le thème du salut comme *illumination* revêt une importance de premier plan, comme on l'a déjà noté à propos des missions de l'Esprit Saint. L'illumination est étroitement liée à la *filiation adoptive*,[143] et les deux (illumination et adoption filiale) sont aussi étroitement liées à la *divinisation*.[144]

À ce point de notre exposé, il faudrait revenir sur les effets que Thomas attribue à l'Esprit Saint dans l'économie salvifique de la grâce, par exemple dans les chapitres de la *Summa contra Gentiles* où Thomas offre un saisissant résumé des œuvres de l'Esprit Saint, en constante référence au Père et au Verbe, afin de montrer que la propriété d'*Amour* rend compte des effets que l'Écriture attribue à l'Esprit Saint.[145] Cela nous ramènerait à notre point de départ: une sotériologie trinitaire. Notons simplement que, si le mode d'agir du Christ et

Passio tamen Christi est insuper causa meritoria." Cf. Marschler 2003, pp. 527–543 et 565–568; Torrell 2008, pp. 937–943 et 1211–1220.

142 *Compendium theologiae* I, cap. 239, pp.185–186: "Sic igitur mors Christi causa est remissionis peccati nostri et effectiua instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter et meritoria; resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiua quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria: tum quia Christus iam non erat uiator, ut sibi mereri competeret, tum quia claritas resurrectionis fuit premium passionis."

143 Cf. par exemple *In Ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, n. 704, p. 127, où Thomas réunit étroitement: l'adoption filiale, la conformation au Christ, la participation à sa splendeur, et l'illumination par la lumière de la sagesse et de la grâce (par conformité au Christ); cf. *In Ioannem*, cap. 1, lect. 11, n. 216, p. 44: filiation par similitude participée du Fils, assimilation au Fils par la connaissance. Cf. Klimczak 2014, pp. 178–183 et 203–209. Sur la filiation par grâce, voir Somme 1997.

144 Cf. Somme 1995 (recueil de textes de Thomas sur la divinisation). À titre d'exemples, voir *In Ioannem*, cap. 1, lect. 6, nn. 150–156, p. 31; *In Ioannem*, cap. 10, lect. 6, n. 1460, p. 272. Pour la bibliographie sur ce sujet, voir Spezzano 2015, pp. 371–381; cf. aussi Keating 2004.

145 *SCG* IV, cap. 21–22, t. XV, pp. 80–84.

le mode d'agir de l'Esprit Saint sont distincts, les effets de leur action constituent une unité dans la pensée de Thomas d'Aquin.[146]

IV. Conclusion

La *structure* la plus intégrative de la sotériologie de Thomas d'Aquin est probablement celle des missions trinitaires (missions visibles et missions invisibles). L'union hypostatique, l'efficience instrumentale et l'exemplarité de l'humanité du Christ, la plénitude de la grâce du Christ, les mystères de la vie du Christ, les modalités salvifiques de la passion et celles de l'exaltation du Christ, l'enseignement du Christ, l'effusion de l'Esprit Saint, la rémission des péchés, la justification (tout l'organisme de la grâce), la filiation adoptive, l'illumination et la divinisation, l'inhabitation des personnes divines, ainsi que la gloire et la béatitude ultime, peuvent être situés au sein de la structure offerte par les missions trinitaires. En outre, cette approche de la sotériologie de Thomas permet de rendre compte de l'interaction du Christ et de l'Esprit Saint que l'on observe dans bon nombre de textes thomasiens concernant le salut.[147]

Au sein de la médiation salvifique du Christ, les éléments les plus déterminants nous paraissent être: (1) la plénitude de grâce qui comble l'humanité du Christ (mission invisible de l'Esprit Saint dans l'humanité du Christ, en conséquence de l'union hypostatique), c'est-à-dire la considération du Christ comme Tête de l'Église; (2) l'efficience instrumentale de l'humanité du Christ (en conséquence de l'union hypostatique, engageant également la mission invisible de l'Esprit Saint dans l'humanité du Christ), qui rend compte de la donation du Saint-Esprit par l'agir humain du Christ; (3) la doctrine de l'union du Christ-Tête et de ses membres qui forment "comme une seule personne mystique", par laquelle Thomas rend compte de la communication intérieure du salut (mérite, satisfaction, sacrifice); (4) l'exemplarité du Christ, non seulement dans la ligne morale de l'imitation du Christ mais aussi dans la ligne de la conformation ontologique au Christ, qui est étroitement liée à l'efficience instrumentale, à la plénitude de grâce du Christ et sa capitalité. Ces différents thèmes envisagent le salut aussi bien selon sa face "négative" (libération du péché et des peines) que dans sa face "positive" (justification, communion avec Dieu et communion des saints, nouveauté de la vie, filiation adoptive, divinisation, illumination, etc., dans la perspective eschatologique de la béatitude finale).

Enfin, si l'on cherche une clé unificatrice ou un *thème* intégratif de la sotériologie de Thomas d'Aquin, nous proposerions de retenir le thème de la charité du Christ,[148] fondée dans la communication de la béatitude éternelle,

[146] Cf. Emery G. 2004, pp. 308–320 (pour le mode distinct d'action et l'unité des effets, voir pp. 318–319).

[147] À cet égard, la considération du Christ comme *sanctificationis auctor* et celle de l'Esprit Saint comme *sanctificationis donum* (dans le contexte des missions visibles: *ST* I, q. 43, a. 7 c., t. IV, p. 452) mérite toute l'attention pour saisir la sotériologie de Thomas.

[148] C'était déjà la conclusion de Catão 1965, pp. 197–198.

et ordonnée à la communication de la béatitude éternelle, de telle sorte que, pour Thomas d'Aquin, le mystère du Christ et son œuvre de salut s'éclairent par la charité comprise comme *amitié*.[149] Dans son interprétation d'Aristote et dans sa conception de la charité comme amitié, Thomas considère en effet que la charité, comme amitié, se fonde dans la communication de la béatitude par Dieu.[150] Cette approche souligne la place de l'Esprit Saint dans un double mouvement: l'Esprit Saint emplit l'humanité du Christ de grâce et de charité et, dans sa Pâque, le Christ répand l'Esprit Saint avec le don de la charité. Dans cette perspective, le Père apparaît comme le terme personnel de l'économie du salut auquel le Fils et le Saint-Esprit conduisent les hommes.[151] En définitive, tout se ramène alors à *la charité sans mesure et incompréhensible de Dieu* qui se trouve à l'origine du dessein d'incarnation et de salut:

"Tout ce qui est dans le mystère de la rédemption des hommes et de l'incarnation du Christ est tout entier l'œuvre de la charité. Car le fait qu'il a été incarné procéda de la charité. [...] Et qu'il a été mort, cela procéda de la charité. [...] C'est pourquoi connaître la charité du Christ, c'est connaître tous les mystères de l'incarnation du Christ et de notre rédemption, qui ont procédé de la charité sans mesure de Dieu – charité qui surpasse tout intellect créé et la science de tous, puisqu'elle est incompréhensible pour la pensée."[152]

149 C'est la thèse centrale de Emery J. 2017 (voir notamment la conclusion aux pp. 427–437); cf. Dörnemann 1997.

150 Cf. *ST* II-II, q. 23, a. 1 c., t. VIII, p. 163; *ST* II-II, q. 23, a. 5 c., t. VIII, p. 169; *ST* II-II, q. 24, a. 2 c., t. VIII, p. 175; *ST* II-II, q. 25, a. 2 ad 2, t. VIII, p. 199; *ST* II-II, q. 25, a. 3 c., t. VIII, pp. 199–200; etc. À notre connaissance, l'une des meilleures études sur ce sujet reste celle de Schockenhoff 1987, pp. 501–526.

151 Voir plus haut la note 45.

152 *In Ad Ephesios*, cap. 3, lect. 5, n. 178, p. 45: "[...] quidquid est in mysterio redemptionis humanae et incarnationis Christi, totum est opus charitatis. Nam quod incarnatum est, ex charitate processit. [...] Quia vero mortuus fuit, ex charitate processit. [...] Et ideo scire charitatem Christi, est scire omnia mysteria incarnationis Christi et redemptionis nostrae, quae ex immensa charitate Dei processerunt, quae quidem charitas excedit omnem intellectum creatum et omnium scientiam, cum sit incomprehensibilis cogitatu." L'expression "omnium scientiam", que nous avons traduite comme un génitif subjectif ("la science de tous", c'est-à-dire: la science de toutes les créatures douées d'intellect), pourrait aussi être traduite comme un génitif objectif ("la science de toutes choses"), mais il nous semble que le contexte invite à pencher en faveur d'un génitif subjectif. En outre, dans les lignes qui précèdent cet extrait (*ibid.*, n. 176), Thomas a expliqué que, au sens strict, "comprendre" (*comprehendere*) désigne l'inclusion de la réalité connue dans celui qui connaît: pour qu'il y ait compréhension, "il faut que celui qui comprend contienne en soi totalement ce qui est compris" ("oportet quod comprehendens contineat in se totaliter comprehensum"). Dans ce commentaire de Ep 3,18–19, la réduction du mystère de la rédemption des hommes à la charité *incompréhensible* de Dieu ne doit certainement pas s'entendre dans le sens d'une théologie apophatique ni d'une théologie négative. Comme le texte biblique (Ep 3,19: "scire supereminentem scientiae charitatem Christi") et le commentaire thomasien (*ibid.*, n. 178) le suggèrent, il s'agit plutôt de l'excès de Dieu ou de l'éminence divine, qui évoquent *implicitement* le moment d'éminence des voies dionysiennes de notre connaissance de Dieu; cf. Emery G. 2018.

Bibliography

Abréviations

In Sent. Thomas Aquinas *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi*
SCG Thomas Aquinas *Summa contra Gentiles*
ST Thomas Aquinas *Summa theologiae*

Sources

Thomas Aquinas *Compendium theologiae*
Thomas Aquinas: *Compendium theologiae*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XLII, ed. Gilles de Grandpré, Roma 1979, 83–205.
Thomas Aquinas *De malo*
Thomas Aquinas: *Quaestiones disputatae de malo*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XXIII, ed. Pierre-Marie Gils, Roma 1982.
Thomas Aquinas *De veritate, QQ. 21–29*
Thomas Aquinas: *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XXII/3, Fasc. 1, ed. Antoine Dondaine, Roma 1976.
Thomas Aquinas *In Ad Ephesios*
Thomas Aquinas: *Super epistolam ad Ephesios lectura*, in: *Super epistolas S. Pauli lectura*, Editio VIII revisa, ed. Raffaele Cai, vol. 2, Torino-Roma 1953, 1–87.
Thomas Aquinas *In Ad Hebraeos*
Thomas Aquinas: *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, in: *Super epistolas S. Pauli lectura*, Editio VIII revisa, ed. Raffaele Cai, vol. 2, Torino-Roma 1953, 335–506.
Thomas Aquinas *In Ad Romanos*
Thomas Aquinas: *Super epistolam ad Romanos lectura*, in: *Super epistolas S. Pauli lectura*, Editio VIII revisa, ed. Raffaele Cai, vol. 1, Torino-Roma 1953, 5–230.
Thomas Aquinas *In II Ad Corinthios*
Thomas Aquinas: *Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, in: *Super epistolas S. Pauli lectura*, Editio VIII revisa, ed. Raffaele Cai, vol. 1, Torino-Roma 1953, 437–561.
Thomas Aquinas *In Ioannem*
Thomas Aquinas: *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Editio V revisa, ed. Raffaele Cai, Torino-Roma 1952.
Thomas Aquinas *In Matthaeum*
Thomas Aquinas: *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, Editio V revisa, ed. Raffaele Cai, Torino-Roma 1951.
Thomas Aquinas *Quodlibet II*
Thomas Aquinas: *Quaestiones de quolibet*, vol. 2, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XXV/2, ed. René-Antoine Gauthier, Roma 1996, 211–238.
Thomas Aquinas *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi*
Thomas Aquinas: *Scriptum super Libros Sententiarum*, Tomus I et Tomus II, ed. Pierre Mandonnet, Paris 1929.
Thomas Aquinas: *Scriptum super Libros Sententiarum*, Tomus III et Tomus IV, ed. Marie Fabien Moos, Paris 1933 et 1947.
Thomas Aquinas: *Commentum in Librum IV. Sententiarum: Dist. 23–50*, ed. Stanislas E. Fretté, Paris 1882.
Thomas Aquinas *Summa contra Gentiles*
Thomas Aquinas: *Summa contra Gentiles*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XIII–XV, ed. Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1918–1930.

Thomas Aquinas *Summa theologiae*
Thomas Aquinas: *Summa theologiae*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. IV–XII, ed. Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1888–1906.

Études

Amor 2009
Christoph J. Amor: *„Um unseres Heiles willen ...". Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin* (Innsbrucker theologische Studien 81), Innsbruck 2009.
Blankenhorn 2015
Bernhard Blankenhorn: *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas* (Thomistic Ressourcement Series 4), Washington, D.C. 2015.
Bonino 1999
Serge-Thomas Bonino: "Le sacerdoce comme institution naturelle selon saint Thomas d'Aquin", in: *Revue Thomiste* 99 (1999) 33–57.
Canty 2011
Aaron Canty: *Light & Glory. The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*, Washington, D.C. 2011.
Catão 1965
Bernard Catão: *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Paris 1965.
Cessario 1982
Romanus Cessario: *Christian Satisfaction in Aquinas. Towards a Personalist Understanding*, Washington, D.C. 1982.
Cessario 1990
Romanus Cessario: *The Godly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from St. Anselm to Aquinas*, Petersham, Mass. 1990.
Cessario 2004
Romanus Cessario: "Aquinas on Christian Salvation", in: *Aquinas on Doctrine. A Critical Introduction*, ed. Thomas G. Weinandy/Daniel A. Keating/John P. Yocum, London/New York 2004, 117–137.
Cessario 2006
Romanus Cessario: "'Circa res ... aliquid fit' (*Summa theologiae* II-II, q. 85, a. 3, ad 3): Aquinas on New Law Sacrifice", in: *Nova et Vetera* [English Edition] 4 (2006) 295–312.
Dörnemann 1997
Holger Dörnemann: *Freundschaft als Paradigma der Erlösung* (Bonner Dogmatische Studien 25), Würzburg 1997.
Durand 2012
Emmanuel Durand: *L'offre universelle du salut en Christ* (Cogitatio fidei 285), Paris 2012.
Emery G. 1999
Gilles Emery: "Le sacerdoce spirituel des fidèles chez saint Thomas d'Aquin", in: *Revue Thomiste* 99 (1999) 211–243.
Emery G. 2004
Gilles Emery: *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004.
Emery G. 2010a
Gilles Emery: "*Theologia* and *Dispensatio*: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology", in: *The Thomist* 74 (2010) 515–561.
Emery G. 2010b
Gilles Emery: "Le Christ médiateur: l'unicité et l'universalité de la médiation salvifique du Christ Jésus suivant Thomas d'Aquin", in: *Christus – Gottes schöpferisches Wort*,

Festschrift für Christoph Kardinal Schönborn zum 65. Geburtstag, ed. George Augustin e. a., Freiburg i. Br. 2010, 337–355.

Emery G. 2016
Gilles Emery: "La révélation de la Trinité, mystère de salut selon saint Thomas d'Aquin", in: *Angelicum* 93 (2016) 419–444.

Emery G. 2018
Gilles Emery: "Nommer Dieu: les 'trois voies' dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin," in: *Nova et Vetera* 93 (2018) 241–268.

Emery J. 2017
John Emery: *A Christology of Communication. Christ's Charity according to Thomas Aquinas*, Diss. University of Fribourg, Switzerland, Fribourg 2017.

Feulner 2016
Rüdiger Feulner: *Christus Magister. Gnoseologisch-didaktische Erlösungsparadigmen in der Kirchengeschichte der Frühzeit und des Mittelalters bis zum Beginn der Reformation mit einem theologiegeschichtlichen Ausblick in die Neuzeit*, Wien 2016.

Feulner 2017
Rüdiger Feulner: *Die Soteriologie des Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2017.

Guggenheim 2004
Antoine Guggenheim: *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Étude théologique et herméneutique du Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux*, Paris 2004.

Healy 2016
Nicholas M. Healy: "Redemption", in: *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, ed. Philip McCosker/Denys Turner, Cambridge 2016, 255–268.

Journet 1999
Charles Journet: *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, vol. II: *Sa structure interne et son unité catholique*, Première partie, Saint-Maurice 1999.

Juárez 2014
Guillermo A. Juárez: "*Quid per prius datur*: The Thomistic Doctrine of the Double Order of Priority between the Created Gift and the Uncreated Gift", in: *Nova et Vetera* [English Edition] 12 (2014) 1257–1279.

Keating 2004
Daniel A. Keating: "Justification, Sanctification, and Divinization in Thomas Aquinas", in: *Aquinas on Doctrine. A Critical Introduction*, ed. Thomas G. Weinandy/Daniel A. Keating/John P. Yocum, London/New York 2004, 139–148.

Klimczak 2014
Paweł Klimczak: *Christus Magister. Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin* (Studia Friburgensia 117), Fribourg 2014.

Labourdette 2010
Michel Labourdette: *Cours de théologie morale*, Petit cours, Tome 1 (Bibliothèque de la Revue Thomiste), Paris 2010.

Labourdette 2017
Michel Labourdette: *Vices et péchés. « Grand cours » de théologie morale*, Tome 4 (Bibliothèque de la Revue Thomiste), Paris 2017.

Labourdette 2019
Michel Labourdette: *La grâce, « Grand cours » de théologie morale*, Tome 7 (Bibliothèque de la Revue Thomiste), Paris 2019.

Legge 2017
Dominic Legge: *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2017.

Lohaus 1985
Gerd Lohaus: *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin* (Freiburger theologische Studien 130), Freiburg i. Br. u. a. 1985.

Lynch 2017
Reginald M. Lynch: *The Cleansing of the Heart. The Sacraments as Instrumental Causes in the Thomistic Tradition* (Thomistic Ressourcement Series 9), Washington, D.C. 2017.
Margelidon 2010
Philippe-Marie Margelidon: *Études thomistes sur la théologie de la rédemption*, Perpignan 2010.
Marschler 2003
Thomas Marschler: *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin* (BGThPHMA.NF 64/I–II), 2 vols., Münster 2003.
Morard 1995
Martin Morard: "*Corpus mysticum* et *persona mystica* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin: références et analyse", in: *Revue Thomiste* 95 (1995) 653–664.
Nicolas 1981
Marie-Joseph Nicolas: "Pour une théologie intégrale de la Rédemption", in: *Revue Thomiste* 81 (1981) 34–78.
O'Collins 2007
Gerald O'Collins: *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford 2007.
O'Collins 2010
Gerald O'Collins: *Jesus Our Priest. A Christian Approach to the Priesthood of Christ*, Oxford 2010.
Riches 2016
Aaron Riches: *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids, Mich. 2016.
Sabathé 2011
Martin Sabathé: *La Trinité rédemptrice dans le Commentaire de l'évangile de saint Jean par Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste 62), Paris 2011.
Schenk 1990
Richard Schenk: "*Omnis Christi actio nostra est instructio.* The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas", in: *Studi Tomistici* 37 (1990) 103–131.
Schenk 2016
Richard Schenk: "Exteriority and interiority: Their mutual Qualification in Thomas Aquinas's Reception of the Axiom *Omnis Christi actio nostra est instructio*", in Id., *Soundings in the History of a Hope: New Studies on Thomas Aquinas*, Ave Maria, Fla. 2016, 31–68.
Schockenhoff 1987
Eberhard Schockenhoff: *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Tübinger Theologische Studien 28), Mainz 1987.
Schulze 2020
Markus Schulze: *Glaube und Heil. Thomas von Aquin für heute*, ed. George Augustin/Ingo Proft, Freiburg i. Br. u. a. 2020.
Somme 1995
Luc-Thomas Somme: *Thomas d'Aquin, La divinisation dans le Christ*, Genève 1995.
Somme 1997
Luc-Thomas Somme: *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ. La filiation divine par adoption dans la théologie de Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste 49), Paris 1997.
Spezzano 2015
Daria Spezzano: *The Glory of God's Grace. Deification According to St. Thomas Aquinas*, Ave Maria, Fla. 2015.
Staudt 2017
Jared R. Staudt: "Saint Thomas Aquinas", in: *Christian Theologies of Salvation. A Comparative Introduction*, ed. Justin S. Holcomb, New York 2017, 143–159.

Torrell 1996
Jean-Pierre Torrell: "La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas", in: *Revue Thomiste* 96 (1996) 179–208.

Torrell 1999
Jean-Pierre Torrell: *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., Paris 1999.

Torrell 2008
Jean-Pierre Torrell: *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin. Texte de la Tertia Pars (ST IIIa) traduit et commenté, accompagné de Données historiques et doctrinales et de cinquante Textes choisis*, Paris 2008.

Torrell 2014
Jean-Pierre Torrell: *Pour nous les hommes et pour notre salut. Jésus notre Rédemption*, Paris 2014.

Torrell 2015
Jean-Pierre Torrell: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Paris 2015.

Torrell 2017
Jean-Pierre Torrell: *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel. Initiation 2*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Paris 2017.

Tschipke 1940
Theophil Tschipke: *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin* (Freiburger theologische Studien 55), Freiburg i. Br. 1940.

Van Nieuwenhove 2005
Rik Van Nieuwenhove: "'Bearing the Marks of Christ's Passion': Aquinas' Soteriology", in: *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. Rik Van Nieuwenhove/Joseph Wawrykow, Notre Dame 2005, 277–302.

Van Nieuwenhove 2012
Rik Van Nieuwenhove: "The Saving Work of Christ", in: *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies/Eleonore Stump, Oxford 2012, 436–447.

Wallace 2013
Joel Matthew Wallace: *"Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem". Charity, the source of Christ's Action according to Thomas Aquinas*, Siena 2013.

Whidden 2014
David L. Whidden: *Christ the Light. The Theology of Light and Illumination in Thomas Aquinas*, Minneapolis 2014.