

## Missions invisibles et missions visibles : le Christ et son Esprit

**L**A THÉOLOGIE CHRÉTIENNE des religions suscite aujourd'hui de nombreuses études sur les fondements trinitaires du Salut. Certains travaux proposent d'y discerner des éléments favorisant le dialogue interreligieux ; la plupart tentent de manifester l'étendue universelle de l'action de la grâce divine à la lumière du mystère central de la foi chrétienne : Dieu Trinité<sup>1</sup>. Dans ce contexte, la proposition d'une « christologie trinitaire », promue depuis longtemps déjà par les recherches bibliques et dogmatiques (christologie « filiale » et « pneumatique »)<sup>2</sup>, fait l'objet d'un regain d'intérêt. On attend alors d'une christologie trinitaire qu'elle manifeste l'universalité de l'agir salvifique de Dieu et son accomplissement définitif dans le Christ Jésus<sup>3</sup>. L'articulation de la doctrine trinitaire, de la christologie et de la pneumatologie s'opère en particulier dans ce que la tradition théologique appelle la « mission » des personnes divines. La doctrine trinitaire de saint Thomas peut-elle nous aider à saisir cette articulation<sup>4</sup> ? Une telle question invite à revisiter l'enseignement thomasiens sur la « mission » du Fils et du Saint-Esprit.

1. La littérature est abondante. Signalons par exemple : Gavin D'COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll (New York), Orbis Books, 2000 ; Michael IPGRAVE, *Trinity and Inter Faith Dialogue*, Plenitude and Plurality, Oxford - New York, Peter Lang, 2003 ; Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *Trinity and Religious Pluralism*, The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions, Aldershot, Ashgate, 2004.

2. Pour un aperçu, voir Veronika GASPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*, Status quaestionis e prospettive, « Tesi gregoriana, Serie Teologia, 71 », Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000 (cf. notre recension dans *RT* 103 [2003], p. 635-637) ; Michael PRESS, *Jesus und der Geist*, Grundlagen einer Geist-Christologie, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001.

3. Voir en particulier la deuxième partie du livre de Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, « Cogitatio fidei, 200 », Paris, Cerf, 1997, p. 307-582.

4. Une réponse positive a été proposée par Bernard POTTIER, « Note sur la mission invisible du Verbe chez saint Thomas d'Aquin », *Nouvelle revue théologique* 123 (2001), p. 547-557. Suivant l'auteur, l'examen des textes de saint Thomas confirme la proposition théologique du P. Jacques Dupuis : l'action universelle du « Verbe comme tel » déborde la mission visible

Sans prétendre à l'exhaustivité, la présente étude examine les voies offertes par la théologie des missions divines chez saint Thomas. Elle comprend deux parties. La première expose les notions de « mission invisible » et de « mission visible » du Fils et du Saint-Esprit. La seconde partie traite plus précisément les rapports du Christ et du Saint-Esprit. En son humanité, la personne du Christ bénéficie du don sureffluent de l'Esprit; et avec le concours actif de son humanité, le Christ répand l'Esprit. Cette esquisse de christologie pneumatique nous conduira à observer le rapport intrinsèque de la mission visible du Christ et de l'effusion du Saint-Esprit dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.

#### A. — LA MISSION DU FILS ET DU SAINT-ESPRIT

Suivant saint Thomas, la « mission visible » de la personne divine manifeste sa « mission invisible ». C'est pourquoi l'étude de la mission visible du Fils et du Saint-Esprit se rattache à l'étude de leur mission invisible. Il convient donc de commencer la lecture de saint Thomas en considérant son explication de la mission invisible, c'est-à-dire de l'envoi sanctifiant du Fils et du Saint-Esprit dans l'âme des hommes et dans les anges.

#### 1. La mission invisible du Fils et du Saint-Esprit

##### a) *La notion de « mission invisible »*

La notion commune de « mission » comprend deux éléments : l'*origine* à partir d'un principe qui envoie et une *nouvelle présence de l'envoyé* auprès de celui à qui il est envoyé. On peut formuler ces deux aspects en

du Verbe incarné, bien que cette action universelle soit ordonnée à faire connaître explicitement et à tous le mystère de l'incarnation du Verbe en Jésus, constitutif du Salut pour toute l'humanité. La distinction thomasiennne entre la « mission invisible » et la « mission visible » du Verbe correspondrait alors à la proposition du P. Dupuis qui distingue l'action du Verbe de Dieu comme tel et l'action du Verbe comme incarné. Le P. Dupuis a lui-même relevé l'intérêt de cette interprétation de Bernard Pottier (J. DUPUIS, « Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné », dans *Was den Glauben in Bewegung bringt*, Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Festschrift für Karl H. Neufeld, s.j., Hrsg. von Andreas R. Batlogg, Mariano Delgado und Roman A. Siebenrock, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, p. 500-516 [p. 514, n. 23]). Nous reprenons ici à nouveaux frais l'examen des textes de saint Thomas.

termes de relations : la mission comporte une relation de l'envoyé à celui qui l'envoie, ainsi qu'une relation de l'envoyé au bénéficiaire de cette mission. Lorsqu'on l'applique aux personnes divines, le premier aspect de la notion de mission consiste dans l'origine du Fils engendré par le Père et dans l'origine du Saint-Esprit procédant du Père et du Fils. Pour cette raison, seuls le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés, car seuls le Fils et le Saint-Esprit tiennent leur origine d'un autre. Le Père est certes donné avec le Fils et avec le Saint-Esprit mais il n'est pas envoyé. Ce premier aspect concerne la propriété éternelle de la personne divine que l'on dit « envoyée » : la mission inclut la procession éternelle de cette personne. La personne envoyée est la personne « procédante », la personne en tant qu'elle procède de toute éternité, c'est-à-dire la personne dans sa relation personnelle. Le deuxième aspect consiste en un nouveau rapport de l'envoyé à l'égard du bénéficiaire de la mission. Dans sa mission ou sa « procession temporelle », la personne divine « commence d'être » là où elle n'était pas présente de la même manière auparavant<sup>5</sup>.

Saint Thomas précise que, dans la mission des personnes divines, le nouveau mode de présence de la personne envoyée (deuxième aspect de la notion de mission) concerne exclusivement l'ordre de la grâce sanctifiante. Dans leur envoi, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas seulement présents à la manière dont la Cause créatrice est universellement présente en ses effets, mais ils unissent les créatures raisonnables à leur fin ultime. De cette manière, Dieu n'est plus seulement présent en tant qu'il est la Cause mais il est aussi rejoint comme « terme » ou « objet » de l'activité théologale surnaturelle de la créature graciée. C'est par ce mode de la grâce sanctifiante que Dieu habite sa créature rationnelle et qu'il y est présent « comme le connu est dans le connaissant et comme l'aimé est dans l'aimant ». Saint Thomas prend soin de souligner que la mission de la personne divine ne se limite pas au don d'un effet créé. Si l'on dit que la personne divine est envoyée à raison des dons de la grâce sanctifiante (créée), c'est dans la mesure où ces dons disposent à recevoir la personne divine elle-même (incrée). La mission engage ainsi une réelle « possession » de la personne divine qui est vraiment donnée. Du côté de la causalité efficiente et exemplaire, les dons créés (grâce, habitus surnaturels de connaissance et de charité) sont causés par la personne divine qui est envoyée et qui agit avec les autres personnes dans une unique opération ; le théologien recourt ici à la méthode de l'appropriation. Ces dons créés conforment l'âme à la propriété de

5. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 1 et a. 2 ; *In I Sent.*, dist. 15, q. 1 et q. 2.

la personne envoyée et ils disposent ainsi à recevoir la personne divine elle-même dans sa distinction hypostatique. Ajoutons que, suivant les explications de saint Thomas, le don de la personne incréée est absolument premier (*simpliciter prius*) par rapport à ses dons créés<sup>6</sup>.

Principe germinal de la présence trinitaire, la grâce sanctifiante est requise pour élever la nature de la créature et la rendre capable de recevoir les personnes divines. Toutefois, la nouvelle présence des personnes divines s'accomplit formellement à raison des dons de sagesse et de charité, c'est-à-dire à raison des habitus opératifs surnaturels de connaissance et d'amour de Dieu, dont la grâce sanctifiante est la racine. Ces habitus opératifs sont nécessairement requis pour donner à la créature, dont la nature a été élevée par la grâce sanctifiante, de rejoindre Dieu par les énergies surnaturelles de connaissance et d'amour. Par le don de ces habitus opératifs, les bénéficiaires de la mission sont assimilés ou conformés au Fils et au Saint-Esprit. C'est ainsi que, suivant saint Thomas, le Fils est envoyé lorsqu'il confère un don de connaissance de Dieu qui est une participation de sa propriété de Verbe. Et le Saint-Esprit est envoyé lorsque, par la charité, les justes atteignent Dieu sur un mode qui participe de sa propriété personnelle : l'amour. Une précision s'impose en effet : considérée formellement, la grâce sanctifiante est une participation de la nature divine et ne présente pas de rapport à la distinction des personnes de la Trinité<sup>7</sup> ; le rapport au Fils et à l'Esprit, saisis dans leur distinction, intervient dans les dons opératifs de sagesse et de charité, qui sont les effets formels de la grâce sanctifiante et qui sont donnés avec cette grâce.

Dans son commentaire des *Sentences*, saint Thomas explique que le Fils et le Saint-Esprit nous sont donnés « comme ce par quoi nous sommes unis à la réalité dont nous jouissons, en tant que les personnes divines impriment en nous leur sceau (*sui sigillatione*) en déposant dans nos âmes certains dons par lesquels nous jouissons formellement, à savoir l'amour et la sagesse<sup>8</sup> ». La personne divine qui est envoyée communique une participation de sa propriété éternelle : le Fils communique une similitude ou une ressemblance du mode propre par lequel il se

6. Cf. *In I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q<sup>1a</sup> 2.

7. Cf. *In III Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 2, q<sup>1a</sup> 1 : « Gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum. » Sur ce thème, voir les explications d'Émile Bailleux : « À l'image du Fils premier-né », *RT* 76 (1976), p. 181-207 [p. 192-198] ; et « Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas », *RT* 63 (1963), p. 165-192 [p. 187].

8. *In I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

réfère au Père ; le Saint-Esprit communique une ressemblance du mode propre par lequel il procède. Cette ressemblance est l'empreinte que le Fils et le Saint-Esprit déposent dans l'âme des saints, de telle sorte que l'union à Dieu s'accomplit par une assimilation à la relation personnelle que le Fils et le Saint-Esprit entretiennent avec le Père. De même que le Saint-Esprit procède personnellement comme l'Amour, il nous entraîne à rejoindre le Père par l'amour qu'il nous communique lorsqu'il est répandu dans les cœurs. Et de même que le Fils procède personnellement comme le Verbe du Père, il nous donne de rejoindre le Père par la sagesse qu'il nous communique lorsqu'il est envoyé. Quant au Père, il n'est pas envoyé, mais il est celui à qui la mission du Fils et du Saint-Esprit conduit. Le Père qui envoie est ainsi manifesté et présent dans la mission du Fils et du Saint-Esprit<sup>9</sup>.

Dans ses explications, saint Thomas a pris soin de noter que la mission exclut toute séparation des personnes divines (la personne envoyée n'est pas séparée de celle qui l'envoie) aussi bien que tout changement dans la personne divine envoyée (le mouvement ou changement réside dans la créature qui reçoit la personne divine)<sup>10</sup>. L'absence de séparation des personnes divines constitue un point particulièrement important. Le Fils n'est jamais séparé du Père qui l'envoie et l'Esprit n'est jamais donné sans le Fils ni sans le Père. L'action du Saint-Esprit est tout orientée vers le Fils, comme celle du Fils est orientée vers le Père : « L'effet de la mission du Fils fut de conduire au Père, et de même l'effet de la mission du Saint-Esprit est de conduire les croyants au Fils<sup>11</sup>. »

### *b) Distinction et inséparabilité des missions*

La mission du Fils et celle du Saint-Esprit sont distinctes mais inséparables. Leur distinction apparaît dans les deux éléments de la mission rappelés plus haut. D'une part, la génération éternelle du Fils par le Père se distingue réellement de la procession du Saint-Esprit, Amour jaillissant du Père et du Fils. D'autre part, les effets de la grâce sanctifiante qui « illuminent l'intellect » (mission du Fils) sont réellement distincts des dons qui « enflamment la volonté » (mission du Saint-Esprit)<sup>12</sup>. « Le mode propre suivant lequel le Fils est dit être dans la créature n'est pas le

9. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1 ; et *In I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2.

10. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 1, ad 2 ; et a. 2, ad 2.

11. *In Ioan.*, cap. 14, lect. 6, v. 26 (n° 1958).

12. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 5, ad 3. Sur la mission invisible du Fils et de l'Esprit, voir l'excellent exposé d'É. Bailleur : « Le cycle des missions trinitaires... », p. 177-186.

mode propre suivant lequel le Saint-Esprit est présent : l'un est présent par la sagesse et l'autre par l'amour<sup>13</sup>. » Ces deux aspects, à savoir la distinction de la procession éternelle des personnes et la distinction des effets qui les « représentent proprement<sup>14</sup> », constituent la face incréée et la face créée d'une même réalité.

Mais tout comme les missions sont distinctes, elles sont aussi inséparables. Cela apparaît d'abord du côté de l'origine des personnes : la mission du Fils et celle du Saint-Esprit sont aussi inséparables que la génération éternelle du Fils et la spiration du Saint-Esprit. Cette inséparabilité apparaît également du côté des effets créés qui assimilent les justes aux personnes envoyées. D'une part, les effets de sagesse et de charité s'enracinent dans une unique réalité, la grâce sanctifiante. D'autre part, la connaissance et l'amour vérifiant la mission des personnes divines ne peuvent pas être dissociés : « Une mission n'est jamais sans l'autre, car l'amour résulte de la connaissance, et la connaissance parfaite, suivant laquelle il y a mission du Fils, entraîne toujours l'amour ; c'est pourquoi l'un et l'autre [dons] sont infusés simultanément, et ils augmentent simultanément<sup>15</sup>. » Saint Thomas le montre en particulier au moyen du thème augustinien du « Verbe parfait ». La mission du Fils s'accomplit à raison d'un don de sagesse qui instruit notre intellect, de manière à susciter l'élan d'une affection d'amour : c'est ainsi que le don de sagesse nous conforme au « Verbe qui spire l'Amour<sup>16</sup> ». Ici encore, il s'agit des deux faces, l'une incréée et l'autre créée, de l'unique réalité qu'est la mission.

### *c) Fruition et expérience des personnes divines*

La mission donne de « saisir » les personnes envoyées par une assimilation qui conforme l'âme à leur propriété hypostatique. Par cette conformation opérative, les bénéficiaires de la mission « jouissent (*frui*) » des personnes envoyées qui sont réellement « possédées (*haberi*) » de façon propre dans leur distinction personnelle. Saint Thomas recueille ici l'héritage de saint Augustin qui expliquait dans son *De Trinitate* : « Le Fils est envoyé à quelqu'un lorsque celui-ci le connaît et

13. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 2.

14. *SCG*, Lib. IV, cap. 21 (n° 3576) : « Le verbe de sagesse par lequel nous connaissons Dieu, et que Dieu nous infuse, représente proprement le Fils. Pareillement, l'amour par lequel nous aimons Dieu représente proprement le Saint-Esprit. »

15. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 2.

16. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 5, ad 2.

le saisit [...]; comme pour le Fils naître c'est être du Père, ainsi pour le Fils, être envoyé c'est être connu comme ayant son origine dans le Père; de même, comme pour le Saint-Esprit être le Don de Dieu c'est procéder du Père, être envoyé c'est être connu comme procédant du Père; en outre, nous ne pouvons nier que le Saint-Esprit procède aussi du Fils<sup>17</sup>. » Cette théologie de la mission présente une nette inspiration johannique. Le Fils est envoyé dans le monde et demeure auprès de ses disciples lorsqu'il est reconnu, dans la foi, comme l'Envoyé et le Fils de Dieu. Avec saint Augustin, saint Thomas applique les mêmes explications à la mission du Saint-Esprit. La connaissance de la personne divine selon sa relation d'origine fait partie de la notion même de « mission<sup>18</sup> ». Usant d'une fameuse expression, saint Thomas qualifie cette connaissance d'expérimentale (*experimentalis*)<sup>19</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'une sorte de coloration affective de la connaissance de Dieu. Il s'agit bien plutôt de la saisie de la personne divine présente et agissante, dans la mesure où les dons de sagesse et d'amour assimilent au Fils et au Saint-Esprit. Cette connaissance par conformation ne concerne pas un savoir de type conceptuel ou « spéculatif » seulement<sup>20</sup>, mais plutôt le fait d'éprouver la personne divine envoyée et de lui être objectivement uni. Une telle expérience est donnée à tous ceux qui reçoivent l'envoi des personnes divines : « La connaissance expérimentale est nécessaire pour qu'il y ait mission<sup>21</sup>. » Cela ne signifie pas que nous puissions avoir une certitude absolue de l'authenticité surnaturelle des actes que nous exerçons, ni des dispositions dans lesquelles nous vivons (la certitude d'être en état de grâce), car cette connaissance « expérimentale » n'est pas du même ordre que la conscience réflexive de nos actes et de nos habitus. L'expérience nous en donne cependant un signe probable<sup>22</sup>.

Ajoutons que la présence des personnes divines ne se limite pas à l'union par les actes théologiques de connaissance et d'amour. Elle s'étend aussi aux habitus desquels ces actes procèdent. Les hommes ne sont pas

17. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. IV, cap. xx, 28-29 (BA 15, p. 410-413; traduction modifiée par nous). Cet enseignement avait été repris par PIERRE LOMBARD, *Sentences*, Lib. I, dist. 15, cap. 7-9 (*Sententiae in IV libris distinctae*, t. I/2, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae, 1971, p. 135-137).

18. *In I Sent.*, dist. 15, q. 2, a. un., ad 2; et q. 4, a. 1, ad 1.

19. Cf. *In I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3; dist. 15, q. 2, a. 1, ad 5; dist. 15, exp. text.; dist. 16, q. 1, a. 2; et *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 5, ad 2.

20. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, exp. text.

21. *Ibid.*, q. 2, a. un., ad 5.

22. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, ad 1 (connaissance « par certains signes conjecturaux »); et *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 5.

toujours en acte de connaître et d'aimer Dieu. La présence de Dieu dans les saints ne se limite donc pas aux actes qu'ils exercent : « Sinon, lorsque les justes dorment, Dieu ne serait pas en eux autrement que dans les autres créatures<sup>23</sup>. » Le nouveau mode de présence qui caractérise proprement la mission s'observe donc aussi dans la connaissance et l'amour habituels, c'est-à-dire dans les habitus surnaturels « en lesquels les actes existent virtuellement<sup>24</sup> ». Cela permet notamment de rendre compte de la présence de Dieu dans les petits enfants baptisés qui vivent de la grâce mais qui ne sont pas encore en âge d'exercer une activité personnelle de raison : « Dieu habite spirituellement dans les saints comme dans sa propre demeure [...] même lorsqu'ils ne le connaissent et ne l'aiment pas en acte, pourvu qu'ils aient, par la grâce, l'habitus de la foi et de la charité, comme c'est le cas des petits enfants baptisés<sup>25</sup>. »

La doctrine thomasiennne de la « mission invisible » noue ainsi plusieurs éléments : 1°, l'origine éternelle du Fils et du Saint-Esprit ; 2°, l'action efficiente de la Trinité et l'influence exemplaire du Fils et du Saint-Esprit (cet entrecroisement de l'efficience et de l'exemplarité est si profond qu'il conduira certains auteurs à parler, non sans ambiguïté, d'une « causalité quasi formelle ») ; 3°, les effets créés reçus par l'homme, à savoir la grâce sanctifiante ainsi que les dons qui conforment les justes au Fils et au Saint-Esprit ; 4°, l'activité théologale que cet effet donne d'exercer, déployant la disposition habituelle d'union à Dieu par la connaissance et la charité ; 5°, le don de la personne divine envoyée, sa « possession » et son « expérience » par les bénéficiaires de la mission ; 6°, le don du Père lui-même venant en personne habiter les justes avec le Fils et le Saint-Esprit qu'il envoie.

#### *d) Missions et économie de la grâce*

Les missions invisibles du Fils et du Saint-Esprit sont coextensives à l'économie de la grâce. Dans la *Somme*, saint Thomas explique que les missions invisibles sont accordées à tous ceux chez qui se trouvent les deux propriétés suivantes : « L'inhabitation de la grâce et un certain ca-

23. *In I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, sed c. 3.

24. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 93, a. 7 ; cf. aussi *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, ad 1 : « La mission de la personne divine ne requiert pas une connaissance actuelle de cette personne, mais habituelle » ; et S. ALBERT, *In I Sent.*, dist. 15, a. 17.

25. *In I Cor.*, cap. 3, lect. 3, v. 16 (n° 173). Saint Thomas offre ici un bref mais remarquable exposé des modes de la présence de Dieu.



ractère de nouveauté (*innovatio*) par la grâce<sup>26</sup>. » Chez ceux qui vivent déjà de la grâce, on peut observer une nouvelle mission non seulement dans des expériences spirituelles exceptionnelles mais aussi dans le progrès vertueux ou dans la croissance extensive de la grâce<sup>27</sup>, chaque fois que l'habitation des personnes divines s'accompagne d'une certaine « nouveauté », c'est-à-dire lorsque le progrès de l'union à Dieu suscite un nouvel état de grâce et inspire de nouveaux actes, par exemple la pauvreté volontaire, l'acceptation du martyre, mais aussi l'accueil fructueux des sacrements ou l'accomplissement d'une tâche exigeante par charité<sup>28</sup>. Les missions invisibles sont ainsi coextensives à toute la vie de la grâce, soit qu'elles y déploient leurs fruits, soit qu'elles se renouvellent par un nouvel envoi des personnes divines.

Dans son *Écrit sur les Sentences*, saint Thomas précisait que la mission invisible peut être accordée « à toutes les créatures raisonnables, à moins qu'elles ne soient dépravées par l'obstination dans le mal comme c'est le cas des démons et des damnés<sup>29</sup> ». La mission invisible, attachée à la sanctification (collation de la grâce)<sup>30</sup>, revêt donc plusieurs modes qui se distinguent selon l'état préalable (*terminus a quo*) de ses bénéficiaires. Saint Thomas note trois états préalables<sup>31</sup>. (1) La mission peut se faire à une personne se trouvant en état de péché (*status culpae*); en ce cas, la mission comporte le don de la grâce sanctifiante qui libère du péché et qui élève la nature humaine<sup>32</sup>, ainsi que le don des effets de grâce

26. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 6.

27. L'*Écrit sur les Sentences* précisait : une simple intensification de la grâce ne suffit pas pour observer une nouvelle mission; celle-ci requiert en effet une croissance de la grâce entraînant « un nouvel usage ou un nouvel acte de la grâce » (*In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 2), c'est-à-dire un usage de la grâce selon lequel le bénéficiaire de la mission est « assimilé » à la personne envoyée (*ibid.*, ad 1).

28. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 6, ad 2 et ad 4.

29. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 1.

30. Cf. *ibid.*, a. 1, q<sup>1a</sup> 1, arg. 1 : « Est enim missio ad sanctificandum creaturam »; et *ibid.*, dist. 14, q. 2, a. 2 : « Potest etiam attendi [processio] inquantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime conjungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processione loquimur hic. »

31. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 2, ad 2 : « Missio enim determinat terminum ad quem, ut scilicet per missionem gratia conferatur; non autem ex ratione missionis determinatur terminus a quo, sive sit status culpae, sive sit status naturalium tantum, vel etiam status minoris gratiae. »

32. Cf. *ibid.*, q<sup>1a</sup> 1, ad 1 : « Sanctificari tripliciter dicitur : uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae, et istis duobus modis est tantum in rationali creatura, et secundum hoc tantum fit missio. »

(sagesse et charité) qui assimilent ou conforment l'âme au Fils et au Saint-Esprit. La mission s'accomplit « pour ramener à Dieu la créature raisonnable<sup>33</sup> ». (2) La mission peut se faire à une personne se trouvant dans l'état de nature seulement ; en ce cas, la mission comporte le don de la grâce sanctifiante qui élève la nature et le don des effets de grâce qui conforment l'âme au Fils et au Saint-Esprit. (3) La mission peut encore être accordée à une personne en état de grâce qui « possède » déjà les personnes divines, afin de lui conférer un accroissement de la vie de la grâce ; en ce cas, la mission comporte un accroissement de la grâce sanctifiante et une nouvelle assimilation aux personnes envoyées, entraînant un nouvel usage ou un nouvel acte de la grâce. L'envoi sanctifiant du Fils et du Saint-Esprit s'étend donc à toute l'économie de la grâce. Il faut également observer que la mission de la personne divine se fonde sur la présence que cette personne exerçait déjà, soit en vertu de son agir créateur et providentiel (la doctrine de la mission présuppose la doctrine trinitaire de la création), soit en vertu de la grâce. La personne envoyée ne commence pas d'être là où elle n'était pas, mais elle commence d'y être d'une nouvelle manière qui présuppose la précédente.

Les missions invisibles embrassent toute l'économie de la grâce et toute l'histoire, de la sanctification des anges et de la création du premier homme en état de grâce<sup>34</sup> jusqu'à l'accomplissement final du dessein de Dieu. Les bienheureux qui voient Dieu et qui en jouissent dans la fruition céleste reçoivent une « mission invisible » au premier instant de leur béatitude et bénéficient encore d'une telle mission lorsqu'ils reçoivent « de nouvelles révélations touchant certains mystères » : cela s'accomplit « jusqu'au jour du jugement »<sup>35</sup>. En son essence, le bonheur de voir Dieu est certes donné dès le premier instant de l'entrée en gloire. La mission faite aux bienheureux ne concerne pas une augmentation « intensive » de leur gloire, mais elle leur procure un accroissement « extensif » à raison d'une nouvelle connaissance des mystères divins leur donnant d'aimer Dieu « sous un nouvel aspect<sup>36</sup> ». Il en va de même pour les saints anges. Saint Thomas explique que les bons anges bénéfi-

33. *In I Sent.*, dist. 15, q. 2, a. un., ad 3 ; cf. *ibid.*, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 2, arg. 2 et ad 2. Dans ses *Sentences* (dist. 17, cap. 5 [p. 147]), Pierre Lombard rapportait ces paroles de saint Augustin à propos de la promesse de l'envoi de l'Esprit : « Ideoque non solum non habenti, verum etiam habenti non incassum promittitur : non habenti quidem ut habeatur, habenti autem ut amplius habeatur. »

34. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 95, a. 1 et a. 3.

35. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 6, ad 3 ; cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 3.

36. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 3 : « ... non quidem ut magis ament, sed ut sub alia ratione eorum amor dirigatur in Deum » ; *ibid.*, ad 1 : « ... secundum quod quodammodo

cient d'une mission du Fils et du Saint-Esprit, non seulement au premier instant de la collation de la grâce et de la gloire, mais encore après leur entrée dans la gloire, en vertu de « nouvelles révélations » et de « nouveaux modes d'aimer »<sup>37</sup>.

Dans le même contexte, saint Thomas prête une attention particulière aux missions invisibles accordées aux hommes durant le temps qui précéda l'incarnation du Fils. Il nomme en particulier les Patriarches et les Prophètes, mais il évoque aussi, d'une manière plus générale, les « saints de l'Ancien Testament » avant la venue du Christ. Sur le fond, saint Thomas n'a aucune hésitation : l'Esprit-Saint fut envoyé et donné aux saints de l'Ancienne Alliance. Mais ce n'était point encore le temps de la « plénitude » de la grâce (cf. *Ga* 4, 4). La question se précise donc de la façon suivante : les saints de l'Ancienne Alliance ont-ils reçu la mission invisible du Fils et du Saint-Esprit avec une plénitude comparable à celle du temps inauguré par l'incarnation du Fils ? Précisons que cette « plénitude » ne concerne pas la mission du côté des personnes divines, car il n'y a pas de « plus » ni de « moins » dans les personnes divines ; sous cet aspect « la mission se fait de manière égale en tout temps ». L'accès à la plénitude concerne plutôt les bénéficiaires de la mission et les effets que cette mission leur procure : de ce côté-là, « ceux qui sont mieux préparés à recevoir la grâce l'obtiennent de façon plus plénière »<sup>38</sup>.

La réponse de saint Thomas distingue deux considérations. La première concerne la condition propre du temps de l'Économie avant le Christ tandis que la seconde envisage les bénéficiaires pris individuellement. Du côté des individus, saint Thomas n'a aucune peine à reconnaître que certains saints de l'Ancien Testament ont pu recevoir la mission des personnes divines avec une plénitude supérieure à celle dont sont gratifiés certains justes de la Nouvelle Alliance. Mais du côté du régime de l'Économie antérieur au Christ, la mission faite aux saints de l'Ancienne Alliance ne comportait pas la même plénitude. « C'est pourquoi, si l'on parle en général (*loquendo communiter*), la mission faite après l'Incarnation est faite avec une plénitude supérieure (*plenior*) à la mission faite avant l'Incarnation, car *de sa plénitude nous avons tous reçu*

eorum gratia extensive ad plura augetur ex novis revelationibus ». Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 6, ad 3 : « ... secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis. »

37. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 3, ad 1 : « ... secundum novas revelationes et novos modos amandi. »

38. *Ibid.*, a. 2.

[*Jn* 1, 16]<sup>39</sup>. » Les deux motifs avancés par saint Thomas se rattachent à l'œuvre propre de la mission visible du Fils. Premièrement, c'est par la venue du Fils dans la chair que le genre humain fut libéré de la condamnation encourue par nos premiers parents : c'est dans les mystères de sa chair que le Christ a racheté les hommes et qu'il a « vaincu le diable ». Deuxièmement, c'est dans les mystères de sa chair que le Fils nous a procuré l'enseignement salutaire révélant les mystères divins<sup>40</sup>. Pour ces deux motifs, la mission faite aux saints de l'Ancien Testament ne pouvait pas comporter une plénitude égale à celle du temps de la Nouvelle Alliance. En raison de l'obstacle ou « empêchement » que constitue la peine due pour le péché originel, les saints de l'Ancien Testament n'ont pas pu accéder à la gloire dès leur mort mais seulement au temps de la passion et de la résurrection du Christ<sup>41</sup>. Ils ont néanmoins reçu la sanctification et bénéficié de véritables missions.

Dans ses explications, saint Thomas note constamment que les missions faites durant les temps antérieurs à l'incarnation du Fils de Dieu n'étaient pas détachées du mystère de la chair du Christ et de l'unique Église du Christ. Si les saints de l'Ancien Testament ont reçu la grâce dans les missions divines qui leur ont été accordées, c'est « par la foi au Médiateur (*per fidem Mediatoris*) ». Ces saints ont reçu de la plénitude du Christ (cf. *Jn* 1, 16) « en tant qu'ils ont été sauvés dans la foi au Médiateur (*in fide Mediatoris*) », de telle sorte qu'ils appartiennent à l'unique Église du Christ, en vertu de la même foi au Christ et du même amour du Christ qui sont donnés aux saints de la Nouvelle Alliance<sup>42</sup>. Ces explications nous introduisent déjà dans une profonde intelligence des rapports du Christ et de son Esprit : « Personne n'a jamais eu la

39. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 2.

40. Cf. *ibid.*, et dist. 16, q. 1, a. 2, ad 1.

41. Cf. *ibid.*, dist. 15, q. 5, a. 2, sol. et ad 2; *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 52, a. 5, sol. et ad 2 : par la foi au Christ (*fides Christi*), les saints Pères ont été libérés du péché originel et du péché actuel, ainsi que de l'obligation à la peine pour les péchés actuels; mais l'obligation à la peine du péché originel (*reatus poenae originalis peccati*), qui prive de la vision béatifique, n'a pas été remise avant la rédemption accomplie par le Christ. Voir encore *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 95, a. 1, ad 2 (concernant le premier homme); II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 7; III<sup>a</sup>, q. 49, a. 2, ad 2.

42. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 2; cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 8, a. 3, ad 3 (à propos de la grâce du Christ) : « Les anciens Pères, en observant les sacrements de la Loi, étaient portés vers le Christ par la même foi et par le même amour qui nous portent nous-mêmes vers lui; et c'est ainsi que les anciens Pères appartenaient au même corps de l'Église auquel nous appartenons. » Voir encore III<sup>a</sup>, q. 49, a. 5, ad 1 : « Per fidem passionis Christi. »

grâce du Saint-Esprit autrement que par la foi au Christ, explicite ou implicite<sup>43</sup>. »

La mission du Fils et du Saint-Esprit apparaît ainsi coextensive à toute la vie de la grâce, soit dans la première justification par la grâce et par les dons qui conforment l'âme aux personnes divines, soit lorsque les justes vivent des fruits de la mission qu'ils ont reçue, soit lorsqu'ils bénéficient d'une nouvelle mission. Les missions invisibles s'étendent de la création du premier homme en grâce jusqu'à l'accomplissement final du dessein de Dieu.

## 2. La mission visible du Fils et du Saint-Esprit

Dans la *Somme* comme dans l'*Écrit sur les Sentences*, saint Thomas poursuit l'étude de la « mission invisible » par celle de la « mission visible » du Fils et de l'Esprit. Il reprend ici un vocabulaire commun que les théologiens scolastiques ont formé dans leur lecture de saint Augustin. La « mission visible » désigne la manifestation historique du Fils dans la chair assumée pour notre salut, ainsi que l'effusion du Saint-Esprit dans les signes sensibles dont témoigne le Nouveau Testament, pour fonder et établir l'Église. Pourquoi traiter la mission visible après la mission invisible ? La réponse se trouve dans la notion même de « mission visible » : la mission visible manifeste la vision invisible des personnes divines<sup>44</sup>. Il faut prendre les termes « visible » et « invisible » selon ce qu'ils entendent désigner, sans en forcer le sens. L'envoi intérieur du Fils et du Saint-Esprit constitue une mission « invisible » parce qu'il s'accomplit dans l'âme par la grâce et les dons sanctifiants ; il n'est toutefois pas confiné au domaine de l'invisible dans tous ses aspects, car il s'exprimera aussi extérieurement, de façon sensible et visible, par l'agir de ceux qui vivent des missions. Quant à la « mission visible », elle désigne aussi bien certaines manifestations sensibles du Saint-Esprit que l'incarnation du Fils. Or il s'agit là de deux « manifestations » d'un type tout à fait différent.

43. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 1, ad 3 : « Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. » Cet enseignement se réfère en particulier à *He* 11, 6 : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. » Voir le commentaire de saint Thomas, *In Hebr.*, cap. 11, lect. 2, v. 6 (n° 575-577). Le mode de la foi (*modus credendi*) diffère selon les temps de l'Économie (*tempus*) et les états des personnes (*status*). Saint Thomas précise à ce sujet que « en tous les temps il y eut certains hommes appartenant à la Nouvelle Alliance » (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 3, ad 2).

44. Cf. *In Matth.*, cap. 3, lect. 2, v. 16 (n° 301) : « Missio visibilis semper est signum missionis invisibilis. »

L'incarnation de la personne du Fils n'est pas du même ordre que la manifestation du Saint-Esprit à la Pentecôte. Il faut donc prendre la notion de « manifestation visible » de manière analogue, avec les différences qui s'imposent. Ces deux manifestations présentent néanmoins un élément commun qui justifie leur réunion sous une même expression : elles constituent le sommet de la révélation historique de Dieu Trinité dans les événements visibles qui fondent l'Église et sa mission.

*a) La notion commune de « mission visible »*

L'exposé thomasien de la mission visible repose sur le thème de la manifestation sensible et du chemin par lequel les hommes parviennent à la connaissance des mystères de Dieu. Puisqu'il est connaturel à l'homme d'être conduit à l'invisible par le visible, « il fallait que les mystères invisibles de Dieu soient manifestés aux hommes par des choses visibles ; ainsi donc, Dieu s'est en quelque mesure montré lui-même aux hommes et il a montré les processions éternelles des personnes par des créatures visibles présentant quelques signes révélateurs ["indices"] ; il convenait, de même, que les missions invisibles de ces personnes divines soient manifestées par des créatures visibles<sup>45</sup> ». Traitant la mission visible du Saint-Esprit, saint Thomas explique que cette mission visible comprend une double manifestation : la manifestation de la procession éternelle de la personne<sup>46</sup>, et la manifestation de l'envoi de cette personne dans une certaine plénitude de grâce (manifestation de la mission « invisible »)<sup>47</sup>. La « mission visible » comprend donc trois éléments : 1°, la procession éternelle de la personne divine ; 2°, la nouvelle présence de la personne divine qui est envoyée ; 3°, la manifestation de l'origine éternelle et de la nouvelle présence de cette personne divine par un signe visible<sup>48</sup>. Le « mystère invisible » de la procession et de la donation des personnes se trouve manifesté par des réalités visibles. Dans le cas de la

45. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7.

46. Cf. par exemple *In Ioan.*, cap. 20, lect. 4, v. 22 (n° 2538) : le « souffle » de Jésus sur ses disciples est un signe du Saint-Esprit, montrant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. IV, cap. xx, 29 (BA 15, p. 412-415).

47. Cf. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1 : « La mission visible du Saint-Esprit n'est pas essentiellement différente de sa mission invisible : elle lui ajoute seulement une manifestation par un signe visible. »

48. Cf. *ibid.* : « Ad rationem ergo visibilis missionis Spiritus Sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo ; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur. »

mission visible du Fils, saint Thomas précise que la « créature visible » (l'humanité assumée par le Fils) ne joue pas seulement un rôle ostensif mais bénéficie aussi de la réalité même de la mission, dans la mesure où le Fils en personne existe désormais d'une nouvelle manière dans la chair qu'il assume (union hypostatique) : « Dans la mission du Fils, [la créature visible] n'est pas seulement ce par quoi ou en quoi la mission est montrée, mais elle est aussi ce à quoi la mission est faite : car il a assumé une nature humaine visible dans l'unité de sa personne, et c'est en vertu de cette assumption qu'on le dit envoyé visiblement dans la chair<sup>49</sup>. »

Saint Thomas explicite fréquemment cette manifestation en termes de « rejaillissement (*redundantia*, *redundare*) ». Dans la mission invisible, la grâce divine rejaillit (*redundat*) dans l'âme par les dons qui conforment l'âme à la personne envoyée, procurant une connaissance expérimentale de cette personne divine. Saint Thomas observe une autre forme de « rejaillissement » dans la mission visible : ici la nouvelle présence de la personne divine « rejaillit (*redundat*) » dans une manifestation visible destinée non seulement à ceux qui reçoivent la grâce mais aussi à un grand nombre d'autres hommes<sup>50</sup>. Dans ces explications, deux aspects méritent une attention particulière. D'une part, la mission visible manifeste une « plénitude » de grâce en ceux qui bénéficient personnellement d'une mission invisible. La mention d'une telle plénitude suggère déjà le thème de la communication de la grâce. D'autre part, la manifestation de cette plénitude est ordonnée à autrui : non seulement à ceux qui ont reçu la plénitude de grâce mais aussi à d'autres, « de telle sorte que cette grâce abondante rejaillisse d'une certaine manière sur eux : c'est pourquoi la grâce intérieure n'est pas seulement manifestée à celui qui la possède mais aussi à d'autres<sup>51</sup> », « à beaucoup d'autres<sup>52</sup> ». La grâce manifestée dans la mission visible est donc une « grâce qui tend vers d'autres<sup>53</sup> ». Les réalités visibles manifestent alors une pléni-

49. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, ad 1 : « Quia in missione Filii se habet non solum ut per quod vel in quo ostenditur missio, sed etiam ut ad quod fit missio; quia naturam humanam visibilem assumpsit in unitatem personae; secundum quam assumptionem visibiliter in carnem mitti dicitur. »

50. Cf. *ibid.*, a. 2 et a. 3.

51. *Ibid.*, a. 2 : « 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. »

52. *Ibid.*, a. 3 : « Missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos; propter quod manifestatio talis aliis etiam fit. »

53. Cf. *ibid.*, a. 2, ad 1 : « ... missionem visibilem, quae significat gratiam tendentem in alios. »

tude de grâce intérieure qui se caractérise par une abondance orientée vers autrui.

Avec ces éléments, saint Thomas montre que les missions visibles appartiennent exclusivement au temps de la Nouvelle Alliance, le temps de la plénitude de la grâce, et non pas à l'Ancienne Alliance dans laquelle cette plénitude faisait l'objet d'une attente<sup>54</sup>. Et il peut également montrer que ces missions eurent lieu au temps de la fondation de l'Église, au temps de sa « plantation » par le Christ et ses apôtres, et non pas durant l'âge ultérieur de la vie de l'Église<sup>55</sup>.

*b) Distinction et inséparabilité de la mission visible  
du Fils et du Saint-Esprit*

Réunies sous la notion de « mission visible », la venue du Fils dans la chair et la manifestation du Saint-Esprit par des signes visibles sont pourtant différentes. Dans l'Incarnation, le Fils assume une chair animée dans l'unité de sa personne divine, tandis que la mission visible du Saint-Esprit s'accomplit par des signes qui montrent le don de sa grâce. Saint Thomas en rend compte au moyen de la propriété personnelle du Fils et du Saint-Esprit :

Il y a cependant une différence suivant qu'il s'agit du Fils ou du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit procède comme l'Amour : il lui revient d'être le Don de la sanctification (*sanctificationis donum*). Quant au Fils, il est le principe du Saint-Esprit : il lui revient donc d'être l'Auteur de cette sanctification. C'est pourquoi le Fils a été envoyé visiblement comme l'Auteur de la sanctification (*sanctificationis auctor*), tandis que le Saint-Esprit a été envoyé visiblement sous la forme d'un signe de la sanctification<sup>56</sup>.

Ces explications visent à distinguer la manifestation du don de la grâce dans la mission du Fils et dans la mission du Saint-Esprit, sans les séparer. La « mission visible » du Fils occupe ici la place centrale, et son existence ne fait guère de difficulté pour le théologien. C'est plutôt la « mission visible » du Saint-Esprit qui pose problème. Comment peut-on parler d'une manifestation visible du Saint-Esprit, et quel rapport

54. Cf. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 2, ad 1 ; et *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6. Les Pères de l'Ancien Testament ont pu bénéficier d'apparitions mais non pas de missions visibles des personnes divines.

55. Cf. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 2, ad 2 et ad 3.

56. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7.



entretient-elle avec la manifestation du Fils? En comparant les deux missions, saint Thomas en montre la différence mais aussi l'unité.

Les deux missions « visibles », celle du Fils et celle de l'Esprit, ont en commun d'être ordonnées à la sanctification qui s'accomplit par la mission « invisible ». Mais elles comportent une différence qui s'enracine dans les propriétés relatives des personnes. La propriété personnelle du Saint-Esprit, c'est de procéder comme Amour; parce qu'il est l'Amour, et en tant qu'il est l'Amour, le Saint-Esprit est aussi personnellement le Don<sup>57</sup>. L'Amour est le Don premier en qui sont donnés tous les dons<sup>58</sup>. Le Saint-Esprit est ainsi « celui qui accomplit intérieurement la sanctification ». Saint Thomas l'exprime très fréquemment en parlant de la « grâce du Saint-Esprit ». De son côté, la propriété personnelle du Fils réside dans sa filiation divine : il lui revient proprement d'être le Fils engendré par le Père, l'Image et le Verbe qui, avec le Père, spire le Saint-Esprit. Il est à ce titre, avec le Père, le « principe » du Don, le donateur du Saint-Esprit, celui qui répand le Saint-Esprit sanctificateur<sup>59</sup>. Ainsi, en raison de sa propriété intratrinitaire et de son rapport de principe envers le Saint-Esprit<sup>60</sup>, il revient au Fils d'être « l'auteur de la sanctification » : avec le Père de qui il reçoit de spirer l'Esprit, le Fils envoie aux hommes le Don qui procède d'eux, le Saint-Esprit qui sanctifie. Dans la langue de saint Thomas, le mot *auctor* revêt un sens fort. Il signifie une origine première, avec une note de fécondité principielle<sup>61</sup>. On peut observer ici la correspondance de la « théologie » et de l'« économie » qui caractérise la doctrine trinitaire latine de saint Thomas : la donation du Saint-Esprit par le Fils dans l'économie de la grâce manifeste la procession éternelle du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, en laquelle elle s'enracine. Ces explications sont en parfait accord avec la notion de « mission » : la mission de la personne divine se fonde dans la procession éternelle qu'elle inclut. Cela permet de manifester l'unité et la distinction des missions.

57. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 37-38.

58. Cf. *ibid.*, q. 38, a. 2.

59. Cf. *ibid.*, q. 36, a. 2.

60. Cf. *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 16 : « ... Filius Spiritus Sancti spirator, tamquam hoc ex sua proprietate habens quod Spiritum Sanctum spiret. »

61. Voir par exemple *In I Sent.*, dist. 29, q. 1, a. 1; *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 23; *In I Tim.*, cap. 6, lect. 2, v. 13 (n° 261); *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 101, a. 4, ad 2; q. 114, a. 6.

Il fallait que la personne du Fils soit manifestée comme l'Auteur de la sanctification, comme nous l'avons dit. Il fallait donc que la mission visible du Fils s'accomplisse dans une nature raisonnable, capable d'agir, et à qui il peut revenir de sanctifier. Mais pour le signe de la sanctification, une autre créature pouvait suffire ; et il n'était pas non plus nécessaire que la créature visible, formée à cette fin, soit assumée par le Saint-Esprit dans l'unité de sa personne, car elle n'était pas prise pour accomplir quelque chose, mais seulement pour en donner le signe<sup>62</sup>.

Ces explications montrent une fois encore la cohérence de la notion thomasienne de « mission visible » et l'étroit rapport de ses éléments : la procession éternelle de la personne divine, la nouvelle présence de cette personne et sa manifestation sensible. Dans l'œuvre du Salut, le Fils agit tel qu'il est, c'est-à-dire conformément à sa propriété personnelle. Il procure ainsi la sanctification en sa qualité de donateur de l'Esprit et d'Auteur de la sanctification<sup>63</sup>. C'est pourquoi il convenait que le Fils s'incarne par l'assomption d'une humanité : le Fils devient homme pour sauver les hommes avec le concours actif de l'humanité qu'il assume, procurant la sanctification dans et par cette humanité intelligente et libre. La mission visible du Fils est tout à la fois *révélatrice* et *salvatrice* (signe et instrument). Elle ne donne pas seulement une connaissance préparant la mission de l'Esprit, mais elle procure cet Esprit. Lorsque saint Thomas explique que la mission visible du Fils s'accomplit « dans une nature raisonnable, capable d'agir, et à qui il peut revenir de sanctifier », il n'entend pas dire qu'une créature est capable par elle-même de sanctifier ou donner le Saint-Esprit, car seul Dieu sanctifie<sup>64</sup>. Mais il considère l'action d'une créature qui, dotée d'une action propre et libre, agit aussi par la vertu de la puissance divine : l'humanité divinisée du Christ agissant comme instrument de sa divinité pour répandre le Saint-Esprit. Parmi les créatures corporelles (« visibles »), cette dignité d'un agir intelligent et libre n'appartient qu'à l'homme : c'est un motif de l'Incarnation que saint Thomas formule ici<sup>65</sup>. Nous reviendrons sur ce point, mais il faut déjà noter que ces explications engagent la doctrine de la plénitude de grâce et de la plénitude des dons de connaissance et d'amour de Dieu dans le Christ, c'est-à-dire la pleine habitation du Saint-Esprit dans le Christ. Par la grâce du Saint-Esprit, l'humanité du

62. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 4.

63. Sur la mission visible du Fils, voir en particulier É. BAILLEUX, « Le cycle des missions trinitaires... », p. 169-177.

64. Cf. *In I Sent.*, dist. 14, q. 3 ; et *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 1.

65. Voir par exemple SCG, Lib. IV, cap. 55 (n° 3936).

Christ est rendue capable « d'atteindre jusqu'à Dieu lui-même par la connaissance et l'amour » ; et le Christ homme possède cette grâce de telle sorte que, par lui, elle « rejaillit sur d'autres »<sup>66</sup>. En sa divinité, le Fils est le principe et le donateur du Saint-Esprit. Et dans sa mission visible, c'est-à-dire dans son incarnation, le Fils se manifeste aussi comme l'Auteur de la sanctification, dans la mesure où, par son opération humaine collaborant à son opération divine à la façon d'une « cause efficiente instrumentale », il communique aux hommes le Saint-Esprit dont son humanité fut gratifiée en plénitude.

Quant au Saint-Esprit, il est celui qui accomplit intérieurement la sanctification, conformément à sa propriété personnelle d'Amour et de Don. Parlant de « signe » à propos de l'Esprit, saint Thomas n'entend pas dire que le Saint-Esprit ni son action sanctifiante sont un signe. Ce « signe (*indicium*) », c'est le feu, le souffle ou la colombe montrant la présence du Saint-Esprit sanctifiant. La mission « visible » du Saint-Esprit est donc ordonnée à la sanctification des hommes, comme celle du Fils, mais d'une autre manière. Le Saint-Esprit procure intérieurement la vie de la grâce, la sanctification et l'habitation divine. Il est celui que le Fils, dans les mystères de sa chair, communique aux hommes. « Le Saint-Esprit n'est pas le Donateur mais le Don lui-même », répandu en personne dans le cœur des hommes. Les signes visibles du Saint-Esprit ne le manifestent donc pas comme Donateur, mais comme le Don qui sanctifie : dans ces signes, le Saint-Esprit est présent « comme le signifié dans le signifiant »<sup>67</sup>.

### *c) Les missions visibles du Saint-Esprit*

Tandis que la mission visible du Fils est unique (il s'agit de son incarnation et de son existence dans l'humanité assumée), saint Thomas observe quatre « missions visibles » du Saint-Esprit. Cet enseignement, dont la forme synthétique surprend peut-être le lecteur moderne, cherche à rendre compte des témoignages du Nouveau Testament, de telle sorte que l'intelligibilité des événements du Salut et leur connexion soient manifestées à l'esprit des croyants. Pour saisir cet essai de synthèse, il faut revenir à la notion de mission visible : une plénitude de grâce rejaillissant visiblement sur ses bénéficiaires, de manière à signi-

66. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 1. Dans la doctrine de la grâce du Christ, on reconnaît celle des missions.

67. *Ibid.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 5.

fier son rejaillissement sur d'autres. C'est là ce que, suivant une tradition qui le précède, saint Thomas observe dans le baptême du Christ et dans sa transfiguration, puis dans l'insufflation du Saint-Esprit aux apôtres le soir de la Résurrection (*Jn* 20) et dans la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte (*Ac* 2). Dans le cas du Christ comme dans celui des apôtres, il note que la grâce est communiquée de deux façons qui constituent un tout indissociable : « La grâce rejaillit de deux façons : par instruction et par opération, selon que celui en qui réside une plénitude de grâce la communique en quelque manière par mode efficient<sup>68</sup>. » La mission visible de l'Esprit s'accomplit donc dans des signes manifestant la communication de la grâce par l'enseignement de la foi et par les sacrements en lesquels l'Église reçoit sa fondation.

Sans entrer dans les détails, il convient d'observer ici les principaux aspects des missions visibles de l'Esprit faites au Christ. Suivant saint Thomas, le baptême du Christ manifeste la plénitude de sa grâce rejaillissant dans les énergies divinisées de son humanité pour procurer le Salut au monde par mode de mérite, de satisfaction et d'efficience instrumentale. Au baptême, la manifestation visible du Saint-Esprit dans le Christ (*Lc* 3, 22 : « L'Esprit-Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe ») signifie « le rejaillissement de la grâce du Christ sur nous, par mode d'opération<sup>69</sup> ». Saint Thomas note ailleurs les différences des récits évangéliques du baptême, mais il tend à souligner l'unité de sens de cet événement. Il note à cet égard la parole du Père accompagnant le signe de l'Esprit : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (*Mt* 3, 17)<sup>70</sup>. La filiation du Christ est donnée en partage à ses disciples par la grâce du baptême, conférant la régénération, la nouvelle naissance en enfants de Dieu. La mission visible de l'Esprit au baptême du Christ montre donc la fécondité spirituelle du Christ qui nous régénère par son agir sauveur (qui nous rejoint dans les sacrements)<sup>71</sup>. Elle manifeste son « autorité de donner la grâce par une régénération spirituelle<sup>72</sup> ». Au baptême, l'Esprit ne vient pas sur le Christ pour lui conférer une sanctification qui lui aurait fait défaut auparavant, mais il descend *propter nos*, « pour nous manifester sa grâce », c'est-à-dire pour

68. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3 : « 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. »

69. *Ibid.*

70. Cf. *ibid.* ; et *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6.

71. Cf. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3 ; et *In Matth.*, cap. 3, lect. 2, v. 17 (n° 302).

72. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6.

montrer que le Fils nous a été envoyé comme Sauveur<sup>73</sup>. Quant à la transfiguration, suivant une exégèse traditionnelle, saint Thomas y reconnaît le signe de l'Esprit dans la nuée lumineuse qui « répand » sur les apôtres la lumière dont le Christ est inondé. « Cela signifie l'effusion de la doctrine par la prédication<sup>74</sup> », « l'exubérance de l'enseignement<sup>75</sup> ». Là encore, saint Thomas développe son interprétation en prêtant attention à la voix du Père : « Écoutez-le ! » (*Mt* 17, 5). La transfiguration du Christ manifeste donc « le rejaillissement de sa grâce sur d'autres, par le mode de l'enseignement<sup>76</sup> ». Dans tous les cas, saint Thomas note que la mission visible n'a procuré au Christ ni le commencement de sa grâce ni un accroissement de cette grâce, mais qu'elle a manifesté à autrui la plénitude de grâce dont il jouissait dès sa conception, c'est-à-dire la plénitude de la mission invisible du Saint-Esprit qui lui fut faite au premier instant de sa conception dans le sein de la Vierge Marie<sup>77</sup>. Ces explications honorent, non seulement les requêtes d'une christologie spécialement attentive à éviter l'écueil de l'adoptianisme, mais aussi les éléments essentiels de la doctrine des missions : « Par là, on voit bien qu'il ne fallait pas qu'une mission visible fût faite au Christ dès le premier instant de sa conception, mais *au moment où il commença à faire rejaillir sa grâce sur d'autres*<sup>78</sup>. »

La même structure s'applique de façon comparable aux missions visibles du Saint-Esprit faites sur les apôtres. Distinguant l'épisode johannique de l'insufflation de l'Esprit aux apôtres et la scène lucanienne de la Pentecôte, saint Thomas rattache la première à la communication sacramentelle de la grâce, tandis que la seconde concerne plus précisément la communication de cette grâce par la prédication apostolique. L'Esprit fut manifesté visiblement aux apôtres sous la forme du « souffle », au soir de Pâques, « pour signifier le rejaillissement de la grâce, par les apôtres, sur le mode de l'opération dans l'administration des sacrements : “Ceux à qui vous aurez remis leurs péchés, ils leur seront remis ; et ceux à qui vous les aurez retenus, ils leur seront retenus” (*Jn* 20,

73. Cf. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 14, v. 32-33 (nos 270 et 274).

74. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3.

75. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6.

76. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3.

77. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6 : « Ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suae conceptionis, ad eum factam » ; et *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 2, ad 5.

78. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3 : « Unde patet quod non oportet fieri visibilem missionem ad Christum a principio conceptionis suae ; sed tunc quando inceptit ejus gratia in alios redundare. »

23)<sup>79</sup> ». Saint Thomas ne manque pas d'observer la différence du Christ et des apôtres : tandis que le Christ agit en vertu de l'autorité qu'il reçoit immédiatement de son Père, les apôtres reçoivent cette autorité ministérielle « par l'influx de la Tête<sup>80</sup> ». Il reconnaît cependant dans les apôtres une « plénitude de grâce » qui, comme on l'a vu, fait partie de la notion même de « mission visible ». Il ne s'agit certes pas de la plénitude qui revient exclusivement au Christ, mais d'une surabondance de grâce. En effet, « les apôtres ont reçu les prémices de l'Esprit, c'est-à-dire avant les autres et plus abondamment que les autres, comme le dit la Glose sur Romains 8<sup>81</sup> ». Quant à la Pentecôte, saint Thomas y voit la manifestation de la fécondité de la Parole de Dieu et « l'office d'enseignement » confié aux apôtres. Sous la forme de « langues qu'on eût dites de feu » (Ac 2, 3), le Saint-Esprit est envoyé visiblement sur les apôtres « pour signifier le rejaillissement [de la grâce] par le mode de l'enseignement<sup>82</sup> ». Ces missions visibles fondent et déploient l'extension missionnaire de l'Église. La *Lectura* sur Jn 20 offre un résumé très clair de cet enseignement :

Sur le Christ, le Saint-Esprit fut d'abord envoyé [visiblement] au baptême sous la forme d'une colombe [cf. Jn 1, 32], puis à la transfiguration sous la forme d'une nuée (cf. Mt 17, 5). La raison en est que la grâce du Christ, donnée par le Saint-Esprit, devait dériver vers nous par la propagation de la grâce dans les sacrements : c'est ainsi que [le Saint-Esprit] descendit au baptême sous la forme d'une colombe qui est un animal fécond ; et par la doctrine : c'est ainsi qu'il descendit dans une nuée lumineuse et montra alors le docteur : "Écoutez-le !" (Mt 17, 5). Quant aux apôtres, [le Saint-Esprit] descendit d'abord sur eux dans le souffle pour signifier la propagation de la grâce dans les sacrements dont ils étaient eux-mêmes les ministres ; c'est pourquoi [le Christ] leur dit : "Ceux à qui vous aurez remis leurs péchés, ils leur seront remis" (Jn 20, 23), et : "Allez donc, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit" (Mt 28, 19). En deuxième lieu, [le Saint-Esprit descendit sur les apôtres] dans des langues de feu pour signifier la propagation de la grâce par l'enseignement. C'est pourquoi il est dit en Ac 2, 4 que, aussitôt après avoir été remplis du Saint-Esprit, ils commencèrent à parler<sup>83</sup>.

79. In I Sent., dist. 16, q. 1, a. 3 ; cf. Sum. theol., I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6.

80. In I Sent., dist. 16, q. 1, a. 3.

81. Sum. theol., I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 4.

82. In I Sent., dist. 16, q. 1, a. 3 ; cf. Sum. theol., I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6.

83. In Ioan., cap. 20, lect. 4, v. 22 (n° 2539).

Saint Thomas résume cette exégèse en expliquant que la mission visible du Saint-Esprit fut accordée au Christ puis aux apôtres « car c'est par eux que la grâce fut diffusée, selon que, par eux, l'Église a été plantée<sup>84</sup> ». « Les croyants de l'Église primitive étaient comme une semence spirituelle par qui la foi devait se répandre chez tous les peuples; c'est pourquoi ils reçurent une mission visible, afin qu'il soit montré que, par eux, l'Église devait être plantée dans la connaissance de Dieu par tout l'univers<sup>85</sup>. » Ordonnées à la « plantation de l'Église », les missions visibles de l'Esprit sur les apôtres manifestent le rejaillissement de la grâce du Christ par la prédication de la foi et la collation des sacrements. La finalité des missions est essentiellement *ecclésiale*. La mission visible du Fils se termine au Fils, Tête de l'Église : elle manifeste le Fils en sa qualité d'auteur du Salut et fonde la perfection de la grâce communiquée aux hommes. La mission visible du Saint-Esprit se termine à l'Église, Corps du Christ : elle actualise l'extension de la grâce christique.

On aura noté, dans ces explications, les liens étroits qui associent les missions visibles de l'Esprit reçues par les apôtres aux missions visibles faites au Christ lui-même. Les missions de l'Esprit dont bénéficièrent les apôtres se rattachent à la grâce du Christ (donnée par l'Esprit) et sont ordonnées à la communication de cette grâce pour fonder l'Église. On peut aisément formuler cet ensemble de rapports en développant la doctrine de la mission du Saint-Esprit : les missions visibles de l'Esprit faites aux apôtres se rattachent à la mission invisible de l'Esprit faite au Christ (plénitude de grâce du Christ) ainsi qu'aux missions visibles de l'Esprit sur le Christ (capitalité de la grâce du Christ), en vue de la communication de la grâce à tous les membres du Christ (mission invisible du Saint-Esprit). Plus profondément encore, il faut observer l'intime connexion de la mission visible du Fils et de l'Esprit. En vertu de sa propriété de Fils du Père, le Christ est le principe du Saint-Esprit; par la génération éternelle qui le constitue éternellement comme Fils, il re-

84. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 2. Dans la *Somme* où il présente une semblable explication, saint Thomas mentionne, outre les apôtres, « certains saints » de la première Église : « Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum et ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur » (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7, ad 6).

85. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 2, ad 2. Saint Thomas note à ce sujet que, parmi les membres de « l'Église primitive » ayant reçu la mission visible du Saint-Esprit, se trouvait aussi la Vierge Marie. Il précise à son sujet : « Bien qu'elle eût obtenu une singulière plénitude de grâce, il ne lui fut pas fait de mission visible spéciale : car sa grâce n'était pas ordonnée à la plantation de l'Église par le mode de l'enseignement et de l'administration des sacrements comme ce fut le cas des apôtres » (*ibid.*, ad 4).

çoit du Père de spirer l'Esprit. C'est en vertu de cette propriété éternelle que, dans l'Économie, le Fils intervient comme le donateur de l'Esprit, assumant une chair pour répandre le Saint-Esprit avec la collaboration de cette chair assumée : les missions visibles du Saint-Esprit « manifestent une effusion sanctificatrice dont le Christ est l'Auteur ». L'action du Saint-Esprit conduira au Christ parce que l'Esprit, procédant du Fils, est le propre Esprit du Christ<sup>86</sup>. Quant à l'humanité du Christ, sa puissance vivificatrice provient de l'Esprit qui, au premier instant de sa conception, la divinise et lui donne d'être une humanité vivifiante. Il convient donc d'examiner plus attentivement les rapports du Christ et de son Esprit.

## B. — LE CHRIST ET SON ESPRIT

### 1. Le Christ bénéficiaire de l'Esprit

Sous un premier aspect, qui concerne son humanité, le Christ apparaît comme le bénéficiaire le plus éminent du Saint-Esprit qui lui est donné. Saint Thomas l'expose à la lumière du dogme christologique de Chalcédoine qui distingue, sans les séparer, les deux natures du Christ.

En sa divinité, le Fils de Dieu n'est pas constitué par une action du Saint-Esprit. D'une part, le Fils est saint par nature, de la sainteté même de la divinité. Il ne reçoit donc aucune action sanctificatrice car il est saint « par essence » et source de toute sanctification avec le Père et le Saint-Esprit<sup>87</sup>. D'autre part, le Saint-Esprit n'entretient pas de relation de principe à l'égard du Fils. C'est du Père que, par la génération éternelle, le Fils reçoit tout son être et son agir (y compris de spirer l'Esprit). Ni l'être ni l'agir du Fils éternel ne proviennent du Saint-Esprit : l'ordre d'origine dans la Trinité l'exclut strictement<sup>88</sup>. « Ce qu'il y a de principal dans le Christ, c'est la personne du Verbe qui ne provient d'aucune manière du Saint-Esprit<sup>89</sup>. » Il est remarquable que, dans ses explica-

86. Cf. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 14, v. 32 (n° 268), concernant le baptême du Christ : « Sicut Filius existens a Patre, manifestat Patrem [...], ita et Spiritus Sanctus a Filio existens, Filium manifestat » ; et *ibid.*, cap. 15, lect. 4, v. 14 (n° 2107).

87. Cf. *In Matth.*, cap. 16, lect. 2, v. 16 (n° 1374) : « Unctio non convenit ei secundum divinitatem, quia ab ipsa procedit, sed secundum humanitatem. »

88. Cf. *De potentia*, q. 10, a. 4 ; et *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 4.

89. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 223 : « Id autem quod principalius est in Christo est persona Verbi, quae nullo modo est a Spiritu Sancto. »



tions concernant le nom de Don (*Donum*) qui désigne proprement le Saint-Esprit, saint Thomas n'envisage pas le Saint-Esprit comme le Don mutuel que le Père ferait au Fils et le Fils au Père. Pour saint Thomas, la propriété personnelle signifiée par le nom *Donum* concerne la donation du Saint-Esprit aux créatures et non pas une donation mutuelle du Père au Fils. Le *Donum* se rapporte certes au Père et au Fils, mais en tant qu'ils sont l'unique principe donateur de ce Don<sup>90</sup>. Lorsque saint Thomas applique le thème du « repos de l'Esprit » au Fils éternel (l'Esprit repose dans le Fils), il l'explique soit par la puissance spirative, soit par la propriété de l'Amour, excluant tout rapport de principe du Saint-Esprit à l'égard du Fils<sup>91</sup>. Sous le premier aspect, la génération éternelle donne au Fils la puissance de spirer l'Esprit ; cette puissance réside dans le Père comme en sa source. Sous le second aspect, l'Esprit repose dans le Fils comme l'Amour repose dans l'être aimé ; saint Thomas saisit alors l'Esprit suivant l'analogie de l'« impression d'amour », et montre que le Père et le Fils sont le principe de l'Esprit<sup>92</sup>. C'est donc en sa nature humaine seulement que le Christ bénéficie de l'action du Saint-Esprit exerçant à son égard un rôle de principe.

#### a) *L'Esprit forme le corps du Christ*

L'action du Saint-Esprit au bénéfice de l'humanité du Christ apparaît tout d'abord dans la formation du corps du Christ (*Mt* 1, 20 ; *Lc* 1, 35) ainsi que dans la pleine sanctification de l'âme du Christ par ce même Esprit. La formation du corps du Christ est attribuée au Saint-Esprit par appropriation en vertu de sa propriété d'Amour. Le Saint-Esprit intervient ici comme le propre Esprit du Fils donnant à l'humanité formée dans le sein de la Vierge Marie d'être l'humanité du Fils de Dieu en personne : « Le Christ fut conçu dans la sainteté par le Saint-Esprit de telle sorte qu'il était le Fils de Dieu par nature<sup>93</sup>. » L'attention prêtée à l'action du Saint-Esprit dans la conception du Christ conduit donc à mettre en valeur la filiation naturelle du Christ : « C'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu » (*Lc* 1, 35)<sup>94</sup>. Une christologie pneumatique se présente dès le premier abord comme une chris-

90. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 38.

91. Cf. *In I Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 1, arg. 2 et ad 2 ; *De potentia*, q. 10, a. 4, arg. 18 et ad 18 ; et *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 36, a. 2, arg. 4 et ad 4.

92. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 37, a. 1-2.

93. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 32, a. 1 ; cf. q. 2, a. 12, ad 3.

94. Cf. *ibid.*, q. 32, a. 1.

tologie filiale. L'action du Saint-Esprit donne à l'humanité du Christ d'exister dès le premier instant comme une humanité filiale, l'humanité même du Fils. Lorsqu'il considère le rôle de l'Esprit à l'égard du corps du Christ, saint Thomas décrit le Saint-Esprit comme « l'auteur de la conception<sup>95</sup> ». Et lorsqu'il observe plus précisément l'ordre trinitaire, il note que cette action formatrice de l'Esprit provient du Fils : « C'est du Verbe éternel que procède le Saint-Esprit qui a formé le corps du Christ<sup>96</sup>. »

### *b) L'Esprit sanctifie l'humanité du Christ*

Dans le même instant où l'action de l'Esprit donne à la Vierge Marie de concevoir le Christ, l'Esprit sanctifie cette humanité. Dans ses questions sur la grâce du Christ, saint Thomas a prêté une très grande attention à cette sanctification. Il observe une double mission dans l'union hypostatique et dans la sanctification de l'humanité assumée : la mission visible du Verbe (l'Incarnation, action unissante par laquelle le Fils assume l'humanité) et la mission invisible du Saint-Esprit faite au Christ au premier instant de sa conception. Saint Thomas formule le rapport de ces deux missions en termes de « grâce de l'union » et de « grâce habituelle ». La grâce de l'union (*gratia unionis*) désigne l'existence personnelle (*ipsum esse personale*) donnée gratuitement par Dieu à la nature humaine dans la personne du Verbe<sup>97</sup>. « La grâce de l'union, qui n'est pas la grâce habituelle, est un don gratuit de Dieu fait au Christ pour qu'il soit dans sa nature humaine le vrai Fils de Dieu, non pas de manière participée mais par nature, selon que la nature humaine du Christ est unie, dans la personne, au Fils de Dieu ; cette union est une grâce car elle s'est faite sans aucun mérite préalable<sup>98</sup>. » Quant à la « grâce habituelle », elle désigne la grâce sanctifiante du Saint-Esprit dont l'humanité du Christ fut gratifiée en plénitude. Il s'agit de la grâce personnelle et capitale que saint Thomas considère comme une conséquence « nécessaire » de l'union hypostatique, mais formellement distincte de cette union. La divinité du Christ ne se substitue pas à l'uma-

95. *In Matth.*, cap. 1, lect. 4, v. 18 (n° 111) : « Actor conceptionis ». Saint Thomas note en ce sens : « Spiritus Sanctus fecit Christum inquantum est homo » (*In III Sent.*, dist. 4, divisio textus) ; cette formule indique l'efficiencia de l'Esprit que saint Thomas explique au moyen de sa doctrine des appropriations.

96. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 6, a. 6, ad 3.

97. Cf. *ibid.*, a. 6, resp. ; et q. 2, a. 10, a. 11 et a. 12.

98. *In Ioan.*, cap. 3, lect. 6, v. 34 (n° 544).

nité; elle ne se répand pas comme telle dans l'humanité du Christ, car cela impliquerait une confusion que le dogme de Chalcédoine exclut. L'exceptionnelle proximité de l'humanité de Jésus par rapport à sa divinité demandait que, par l'action de l'Esprit, cette humanité soit élevée de l'intérieur pour participer à la vie divine (grâce sanctifiante), et qu'elle reçoive les dons de l'Esprit pour connaître et aimer Dieu (mission invisible du Saint-Esprit), afin que, de la plénitude du Christ, la grâce « rejaillisse » sur les autres pour leur procurer le Salut<sup>99</sup>. L'onction de Jésus ne réside donc pas formellement dans l'union hypostatique mais dans la mission de l'Esprit qui lui est liée et que le Baptême manifestera<sup>100</sup>. En termes voisins, saint Thomas explique que par la « grâce de l'union » l'homme reçut tout ce qui est propre à Dieu le Fils<sup>101</sup>; et par suite, à la façon d'une « conséquence » de l'union, l'humanité reçut la plénitude de la grâce qui est « comme un effet de l'union<sup>102</sup> ». La chair du Christ est vivifiante parce qu'elle est « unie au Verbe » (union hypostatique) et parce qu'elle est « unie à l'Esprit » (union de grâce)<sup>103</sup>. Comment saisir plus précisément ce rapport de la mission visible du Fils (union hypostatique) et de la mission invisible de l'Esprit (divinisation de l'humanité du Christ)? Saint Thomas le fait en montrant l'ordre suivant lequel la « grâce habituelle » fait suite à la « grâce de l'union » dans le Christ :

L'union de la nature humaine à la personne divine — dont nous avons dit plus haut qu'elle est la grâce même de l'union — précède la grâce habituelle dans le Christ, non d'une succession temporelle, mais de nature et de compréhension. Et cela pour une triple raison. Premièrement, selon l'ordre des principes de l'une et l'autre grâce : le principe de la grâce de l'union est en effet la personne du Fils qui assume la nature humaine, qu'on dit « envoyée dans le monde » [*Jn* 3, 17] pour cette raison qu'elle a assumé la nature humaine. Alors que le principe de la grâce habituelle, donnée avec la charité,

99. Cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 1.

100. Cf. *In Hebr.*, cap. 1, lect. 4, v. 9 (n° 63) : « In verbis istis [*propterea unxit te Deus*] agitur de spirituali unctione, quia Christus est repletus Spiritu Sancto. » Il s'agit de l'onction conférant au Christ le triple office de roi, prêtre et prophète (*ibid.*, n° 64). Cf. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 14, v. 33 (n° 274); *In Ioan.*, cap. 1, lect. 15, v. 41 (n° 301); *In Matth.*, cap. 16, lect. 2, v. 16 (n° 1374); etc.

101. Cf. *De veritate*, q. 29, a. 3 : « Per unionem [...] datum est homini ut sit Filius. »

102. *In Matth.*, cap. 28, lect. un., v. 18 (n° 2460) : « Quasi effectus unionis. »

103. Cf. *In Ioan.*, cap. 6, lect. 8, v. 64 (n° 993) : « Manifestum est enim quod caro Christi, ut coniuncta Verbo et Spiritui, multum prodest per omnem modum [...]. Caro Christi in se considerata non prodest quidquam, et non habet effectum proficuum, nisi sicut alia caro. Si enim per intellectum separatur a divinitate et Spiritu Sancto, non habet aliam virtutem quam alia caro. »

c'est le Saint-Esprit, qu'on dit « envoyé » du fait qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, selon l'ordre de nature, la mission du Fils précède celle du Saint-Esprit, tout comme selon l'ordre de nature le Saint-Esprit procède du Fils et l'amour [procède] de la sagesse. Il s'ensuit que, selon l'ordre de nature, l'union personnelle, d'après laquelle on comprend la mission du Fils, est antérieure à la grâce habituelle d'après laquelle on comprend la mission du Saint-Esprit. Deuxièmement, la raison de cet ordre se prend de la relation de la grâce à sa cause. En effet, la grâce est causée dans l'homme par la présence de la divinité, de même que la lumière est produite dans l'air par la présence du soleil, d'où ce qui est dit en Ézéchiel (43, 2) : « La gloire du Seigneur s'approchait venant de l'Orient et la terre resplendissait de sa majesté. » Or la présence de Dieu dans le Christ s'entend de l'union de la nature humaine à la personne divine : donc la grâce habituelle du Christ se comprend comme résultant de cette union, comme la splendeur [résulte] du soleil <sup>104</sup>.

La première partie de cette réponse est explicitement formulée en termes de « mission » : mission (visible) du Fils dans l'union et mission (invisible) du Saint-Esprit dans la grâce. Pour signifier la mission du Saint-Esprit, saint Thomas prend soin de noter que le Saint-Esprit est le principe de la grâce habituelle *donnée avec la charité* : c'est à raison de la charité, enracinée dans la grâce habituelle, que le Saint-Esprit est proprement envoyé, conformant l'âme à sa propriété personnelle d'Amour. L'effet suivant lequel s'accomplit la mission invisible du Saint-Esprit dans le Christ ne concerne pas seulement la « grâce habituelle » que traite le premier article de la septième question de la *Tertia Pars*. Cette grâce habituelle constitue plutôt la « racine » des dons qui vérifieront formellement la mission du Saint-Esprit, c'est-à-dire les dons qui « enflamment la volonté ». Dans la perspective des missions, il faut donc lire le premier article de cette septième question de la *Tertia Pars* (grâce habituelle) avec les suivants (vertus et dons), en tenant compte de l'opération humaine par laquelle le Christ est uni à Dieu <sup>105</sup>. Quant à l'ordre noté par saint Thomas, il correspond aux explications déjà rappelées plus haut au sujet des missions. Du côté de l'origine des personnes, notre auteur rappelle que l'Esprit procède du Fils : la mission de l'Esprit se rattache à celle du Fils, tout comme sa procession éternelle se rapporte à

104. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 13 (trad. de Jean-Pierre Torrell : S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique : Le Verbe incarné*, t. 2. 3<sup>a</sup>, Questions 7-15, « Éditions de la Revue des jeunes », Paris, Cerf, 2002, p. 69-71).

105. Saint Thomas rappelle constamment que le don perfectif de la grâce habituelle était requis pour élever la nature humaine du Christ en vue de son opération ; cf. notamment *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 1, sol. et ad 2.

la génération éternelle du Fils. L'expression employée par saint Thomas ne laisse aucun doute : le Saint-Esprit se réfère au Fils « selon l'ordre de nature ». Cet ordre de nature (*ordo naturae*) ne signifie aucune priorité ni aucune postériorité d'une personne par rapport à l'autre, mais seulement le pur rapport d'origine<sup>106</sup>. Du côté des effets de la grâce sanctifiante, le rapport est identique : l'amour procède de la sagesse ; ces deux dons manifestent expressément la propriété personnelle du Fils et celle de l'Esprit<sup>107</sup>. Il n'y a, semble-t-il, qu'un seul sens suivant lequel on peut observer une certaine « priorité » du don de l'Esprit par rapport au don du Fils : « Puisque l'amour est le premier [motif] qui meut et incline à donner, du côté du donateur la donation du Saint-Esprit précède la donation du Fils<sup>108</sup>. » Que le Fils ait assumé la chair dans le sein de la Vierge Marie, c'est là un effet de l'Amour divin, de telle sorte que, en ce sens, l'Esprit s'approprie une fonction « médiatrice » dans la donation du Fils.

La deuxième partie de cette réponse précise que la présence agissante de l'Esprit dans l'humanité du Christ « résulte » de l'union même par laquelle l'humanité assumée appartient proprement au Verbe : l'envoi de l'Esprit est immédiatement « consécutif » à l'envoi du Fils dans la chair. D'une part, cette explication signifie que l'action sanctifiante de l'Esprit « présuppose » l'action assumante du Fils, car la grâce est donnée à une humanité qui n'a pas d'autre existence que celle qu'elle possède dans la personne du Fils de Dieu<sup>109</sup>. D'autre part, elle indique que le Christ ne possède pas l'Esprit comme une réalité qui lui serait, pour ainsi dire, « extérieure ». L'Esprit est répandu « de l'intérieur » dans l'humanité du Christ : en s'incarnant, le Verbe envoie son Esprit à l'humanité qu'il assume et il sanctifie son humanité par son propre Esprit. La personne divine du Fils est elle-même à l'origine de l'action sanctifiante que le Saint-Esprit exerce sur son humanité. L'humanité du Christ bénéficie ainsi de l'action sanctificatrice du Saint-Esprit en raison de l'action du Verbe lui-même qui, assumant cette humanité, lui communique son Esprit.

106. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 42, a. 3 ; et *ibid.*, q. 36, a. 2.

107. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 2 ; et SCG, Lib. IV, cap. 21 (n° 3576).

108. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 2, ad 2 : « Si autem ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio Spiritus Sancti est prior datione Filii. » Cette observation formulée dans le contexte des missions ne concerne pas formellement la mission mais la donation, dont la racine est l'Amour divin ; cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 38, a. 2, ad 1 : « Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Ioan. III, 16 : "Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret." »

109. Cf. *De veritate*, q. 29, a. 3.

Avec saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie, saint Thomas note que le Saint-Esprit n'est pas seulement appelé « Esprit du Christ » (ou « Esprit du Fils ») parce qu'il remplit son humanité<sup>110</sup>, mais aussi — et principalement — parce que cet Esprit est son propre Esprit (*proprius*). L'Esprit jaillit du Fils en sa divinité, et c'est pourquoi le Fils agit « en son propre Esprit »<sup>111</sup>. L'Esprit est présent dans le Christ comme Esprit du Christ. Ainsi, lorsqu'on affirme que le Fils envoie l'Esprit, cela ne concerne pas seulement la causalité du Fils à l'égard des dons créés par lesquels l'Esprit habite l'âme. L'envoi de l'Esprit engage plus profondément son origine personnelle *a Filio* : l'Esprit en personne procède du Fils, et c'est pourquoi l'Esprit est le « caractère » ou le « sceau » du Fils<sup>112</sup>. L'agir du Fils « dans l'Esprit » s'accomplit donc de manière éminente dans l'Incarnation lorsque, par son Esprit, le Fils forme l'humanité qu'il assume et la comble de sa grâce. Il semble bien que nous puissions appliquer ici ces mots du neuvième anathématisme de saint Cyrille que saint Thomas rapporte ailleurs de manière glosée : « Le Fils possède essentiellement en lui son Esprit-Saint qui est naturellement envoyé par lui<sup>113</sup>. » Ces explications évoquent également la pneumatologie de la lettre *Salvatore nostro* de saint Cyrille, plusieurs fois citée par saint Thomas : lorsque le Christ se sert de son Esprit pour accomplir de grandes œuvres, lorsqu'il est glorifié par l'Esprit, il n'agit pas par un Esprit « étranger » mais par son propre Esprit qu'il répand avec le Père<sup>114</sup>. En sanctifiant son humanité par le don de son Esprit, le Fils agit donc par

110. Cf. SCG, Lib. IV, cap. 24 (n° 3606); et *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 1.

111. Voir notamment les textes réunis dans l'opuscule *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 1, 4, 7, 13 et 27; cf. *In Ioan.*, cap. 14, lect. 6, v. 26 (n° 1957).

112. *De potentia*, q. 10, a. 4 : « Nihil autem configuratur alicui nisi per eius proprium characterem [...]. Spiritus autem sanctus est a Filio tanquam proprius character eius »; cf. *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 2, 6 et 7.

113. *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 4 : « Filius proprium habet in se essentialiter Spiritum Sanctum et ex se naturaliter missum, in quo operatus est divina miracula tanquam in propria et vera sua virtute. » On peut rattacher à cette exégèse les explications de saint Grégoire le Grand que saint Thomas rapporte dans son étude des dons du Saint-Esprit : « Spiritus Sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cuius divinitate procedit » (*Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 5, ad 2).

114. Cf. *De potentia*, q. 10, a. 4, ad 13 : « Quoniam ad demonstrationem suae divinitatis Christus utebatur suo Spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo [...]. Sic enim et est in subsistentia Spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod Spiritus est et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo : Spiritus enim veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre. » Sur cette lettre, voir notre aperçu dans « La procession du Saint-Esprit *a Filio* chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 96 (1996), p. 531-574 [p. 552-553].

sa « propre vertu<sup>115</sup> ». L'action du Saint-Esprit n'est pas différente de l'action divine du Fils, mais son mode diffère : en tant qu'Amour et « Esprit du Fils », l'Esprit accomplit intérieurement la sanctification, tandis que le Fils agit sur son humanité en sa qualité d'« Auteur de la sanctification » par l'effusion de son Esprit, pour ainsi dire, « de l'intérieur ».

Cette interprétation christologique de l'action du Saint-Esprit met l'accent sur l'agir du Fils auquel elle se rattache. Tout en distinguant bien les deux natures du Christ, elle considère l'unité de la personne du Verbe incarné. De cette façon, elle souligne le rôle « principal » du Fils agissant par l'envoi de son Esprit. Saint Thomas n'a aucune peine à poursuivre cette approche christologique par une ligne d'interprétation complémentaire qui explicite le rôle de principe que le Saint-Esprit exerce à l'égard de l'humanité du Christ. L'Esprit agit sur le Christ, il lui confère la grâce et la gloire, il donne à l'humanité du Christ d'accomplir notre Salut. Sous cet aspect, on considère alors plus expressément la nature humaine dans sa consistance créée et dans sa distinction : « En tant qu'homme, le Christ possède l'Esprit-Saint comme celui qui le sanctifie<sup>116</sup>. » Sans doute faut-il subordonner cette seconde approche à la première pour rendre compte de l'identité personnelle du Christ bénéficiant de la grâce. Elle enrichit cependant l'explication précédente car elle met davantage en lumière la dualité des natures du Christ. Par l'Esprit qui la transcende infiniment<sup>117</sup>, l'humanité du Christ reçoit les dons qui l'élèvent à la condition d'une humanité divinisée, l'humanité sainte du Fils établi comme sauveur dans sa chair : « Le Christ a obtenu la perfection de son être, en tant qu'homme, par le Saint-Esprit [...]. Le Christ a été établi "esprit vivant et vivifiant" [cf. 1 Co 15, 45] et c'est pourquoi le Christ eut la puissance de vivifier<sup>118</sup>. » L'initiative de l'Esprit apparaît plus manifestement encore lorsque saint Thomas expose les dons du Saint-Esprit. En tant qu'homme, Jésus est « conduit », « poussé » ou

115. *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 4.

116. In *Ioan.*, cap. 3, lect. 6, v. 34 (n° 543) : « In quantum homo, habet Spiritum Sanctum ut sanctificantem. »

117. Cf. *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 1 : « Spiritus autem non est naturalis Christo secundum humanitatem, quia non pertinet ad naturam humanitatis sed gratis a Deo in natura humanitatis effunditur » ; et *Comp. theol.*, Pars I, cap. 223.

118. In *I Cor.*, cap. 15, lect. 7, v. 45 (n° 993) : « Christus perfectionem sui esse, in quantum homo, per Spiritum Sanctum [consecutus est] [...]. Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem, et ideo Christus habuit potestatem vivificandi. » Saint Thomas se réfère ici à *Jn* 1, 16 et à *Jn* 10, 10, ainsi qu'au *Credo* : « Je crois au Saint-Esprit vivifiant. »

« mû » par l'Esprit qui est « plus grand » que son humanité<sup>119</sup>. Sous cet aspect, saint Thomas reconnaît que le Saint-Esprit lui-même agit par le Fils : « L'Esprit agit par le Fils selon sa nature humaine<sup>120</sup>. »

*c) Le Christ reçoit la plénitude du Saint-Esprit, sans mesure*

Recevant la grâce du Saint-Esprit, le Christ reçut le Saint-Esprit en personne. C'est là un aspect central de la doctrine de la sanctification et de la mission : « La grâce du Saint-Esprit est donnée à l'homme de telle sorte que la source de la grâce, c'est-à-dire le Saint-Esprit lui-même, est donnée<sup>121</sup>. » En son humanité, le Christ reçut donc le Saint-Esprit comme il reçut la grâce, à savoir « sans mesure<sup>122</sup> », c'est-à-dire avec la plus haute plénitude intensive et extensive, ainsi qu'avec une suprême plénitude de puissance communicative<sup>123</sup>. Commentant *Mt* 12, 18 (« Je mettrai sur lui mon Esprit »), saint Thomas rappelle la prophétie de Joël : « Je répandrai de mon Esprit sur toute chair » (*Jl* 3, 1 [Vulgate : 2, 28]). Puis il poursuit : « Dans le Christ, [Dieu] répandit non seulement “de l'Esprit”, mais l'Esprit tout entier [...]; et cela en tant que le Christ possède la condition de serviteur<sup>124</sup>. » L'Esprit tout entier (*totum Spiritum*) ! Voilà le don exceptionnel fait à l'humanité du Christ pour le salut des hommes. Saint Thomas reprend à ce sujet les paroles de la *Glose* sur *Jn* 3, 34 : « De même que Dieu a engendré de lui-même son Fils tout entier, il a aussi donné à son Fils incarné son Esprit tout entier, non pas de manière

119. Cf. *In Matth.*, cap. 4, lect. 1, v. 1 (n° 310); *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. 7, a. 5; et a. 6 : « Anima Christi [...] a Spiritu Sancto acta. » En tant qu'il fut gratifié par le Saint-Esprit, c'est-à-dire dans son humanité, le Christ Jésus est inférieur au Père et à l'Esprit (cf. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 14, v. 32 [n° 273]).

120. *Contra errores Graecorum*, Pars I, cap. 15 : « Spiritus Sanctus dicitur operari per Filium secundum naturam humanam, non autem secundum naturam divinam. »

121. *In Ioan.*, cap. 4, lect. 2, v. 10 (n° 577).

122. *Ibid.*, cap. 3, lect. 6, v. 34 (n° 543) : « Similiter et Christus, inquantum homo, non ad mensuram habuit Spiritum; [...] Christus inquantum homo non ad mensuram recepit gratiam : et ideo non ad mensuram recepit Spiritum Sanctum. » Cf. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 215 : « Secundum testimonium Iohannis Baptiste, non ad mensuram dat Deus Spiritum homini Christo, ut dicitur Io. III. »

123. Cf. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. 7, a. 9. La grâce du Christ est « infinie » en ce sens qu'elle vérifie tout ce qui appartient à la réalité même que l'on désigne par le nom de « grâce » (*ibid.*, a. 11; cf. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 215).

124. *In Matth.*, cap. 12, lect. 1, v. 18 (n° 1000) : « Sed in Christo non solum de Spiritu, sed totum Spiritum effudit, ut habetur Io. III, 34 : “Non ad mensuram datus est ei Spiritus”; et Is. XI, 2 : “Requiescet super eum Spiritus Domini”. Et hoc inquantum habet formam servi. »



particulière ni partielle, mais de façon universelle et générale<sup>125</sup>. » Ce don « sans mesure » de l'Esprit ne rejaillit pas seulement dans la grâce sanctifiante et dans la charité dont le Christ fut rempli, mais aussi dans sa connaissance des mystères divins<sup>126</sup>. Il implique une disposition économique par laquelle le Christ, rempli du Saint-Esprit, vécut néanmoins en notre monde dans une « chair semblable au péché<sup>127</sup> », avant que la Résurrection ne donne à la gloire de la partie supérieure de son âme de rejaillir sur toute son humanité. Commentant *Jn* 1, 16 (« De sa plénitude nous avons tous reçu »), saint Thomas résume ces explications en un mot : « La plénitude du Christ, c'est le Saint-Esprit<sup>128</sup>. »

Lorsque saint Thomas applique à cet enseignement le schéma aristotélicien des « causes », il explique que l'abondance de la grâce du Saint-Esprit dans le Christ vérifie une plénitude de « cause finale, et efficiente, et formelle » : une plénitude dans l'ordre de la finalité, car cette grâce procure à l'humanité du Christ la pleine union à Dieu par la connaissance et l'amour, cette humanité étant unie au Verbe divin lui-même ; une plénitude dans l'ordre de l'efficacité, car la grâce du Christ « rejaillit » sur les autres, certains bénéficiaires étant par ailleurs appelés à collaborer à la diffusion de cette grâce par le ministère ; une plénitude formelle enfin, propre au Christ qui reçut la grâce avec une intensité et une extension singulières (vertus, usage des vertus, charismes et effets de la grâce)<sup>129</sup>. Les missions visibles de l'Esprit faites sur le Christ manifestèrent précisément la pleine capitalité de cette grâce.

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

126. Cela ne s'applique pas seulement à la science infuse mais aussi à la vision de Dieu *per essentiam*; cf. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 5, sed c. 2 : « Solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur Joan. III, 34. Sed Christo, in quantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod omnia in Verbo cognoscat; unde ibidem dicitur, quod Pater omnia dedit in manu eius. »

127. *In Rom.*, cap. 8, lect. 2, v. 10 (n° 629) : « Christus autem sic venit in mundum, ut quantum ad spiritum esset plenus gratia et veritate, et tamen, quantum ad corpus, habet similitudinem carnis peccati »; cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 45, a. 2; et q. 46, a. 8.

128. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 10, v. 16 (n° 202) : « ... plenitudo Christi est Spiritus Sanctus. » Saint Thomas fait valoir ici la consubstantialité de l'Esprit qui se rapporte à la nature divine du Fils; mais la suite de ce passage permet aussi de saisir cette plénitude dans l'humanité du Christ : « Spiritus Sanctus, qui est in ipso, unus et idem replet omnes sanctificandos » (*ibid.*)

129. Cf. *In III Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 2, q<sup>1a</sup> 1.

d) *L'Esprit, source de l'agir salvifique du Christ*

Par le don de l'Esprit, l'humanité du Christ est rendue capable d'accomplir notre Salut par mode de mérite, de sacrifice et de satisfaction; ces modes d'accomplissement de notre Salut, que l'on peut réunir sous le vocable de « causalité morale », se fondent sur la libre action humaine divinisée du Christ mue par la charité, en vertu du don de l'Esprit. Et saint Thomas ajoute que le mode d'efficiance instrumentale impliquait également le don perfectif de la grâce du Saint-Esprit : « L'humanité du Christ est l'instrument de sa divinité : non pas comme un instrument inanimé qui serait mû sans se mouvoir lui-même, mais comme un instrument animé par une âme rationnelle, qui se meut lui-même en même temps qu'il est mû; et c'est pourquoi, pour la convenance de son action, il fallait qu'il possède la grâce habituelle<sup>130</sup>. » La personne divine du Verbe se sert de son humanité comme de son instrument propre, conjoint et animé (connaissant et aimant). La perfection de l'action propre de cette humanité, élevée à la dignité de « cause instrumentale », requiert donc la mission invisible du Saint-Esprit, c'est-à-dire la plénitude de grâce. C'est là, malgré l'évolution de saint Thomas touchant la causalité instrumentale, une doctrine constante<sup>131</sup>. De cette manière, on s'aperçoit sans peine que les modes d'efficiance de la Passion du Christ traités par la quarante-huitième question de la *Tertia Pars* reposent non seulement sur l'union hypostatique mais aussi sur la mission invisible de l'Esprit dont bénéficia le Christ. L'union hypostatique fonde l'instrumentalité propre de l'humanité du Christ; la mission invisible de l'Esprit perfectionne cette humanité en lui donnant la sainteté pour que, par ses énergies divinisées, elle collabore à la donation de l'Esprit pour le salut du monde. C'est par son action divinisée que l'humanité du Christ coopère instrumentalement au don de l'Esprit.

Comme nous l'avons noté plus haut à propos du baptême du Christ, saint Thomas ne reconnaît qu'une seule « mission invisible » de l'Esprit faite au Christ, à savoir celle qu'il reçut au premier instant de sa concep-

130. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 1, ad 3.

131. Voir notamment *In III Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 1, ad 4 : « Sed instrumentum animatum et agit et agitur. Unde sicut servus indiget habitu ad hoc ut imperium domini sui debito modo exequatur, ita etiam anima Christi ad hoc quod perfecte divina operaretur »; et *De veritate*, q. 29, a. 5, ad 2 : « Instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget, et tale instrumentum divinitatis est humana natura in Christo. »

tion, qui le combla d'une plénitude de grâce sans mesure<sup>132</sup>. L'influence du Saint-Esprit sur l'humanité du Christ ne s'arrête cependant pas au moment de sa conception. De nombreux passages de la christologie thomasienne en témoignent. En prolongeant quelque peu les textes de saint Thomas, on peut tenter l'explication suivante. Bien que la grâce et les habitus opératifs aient été donnés au Christ de telle manière qu'ils n'ont pas pu « augmenter », le Christ a néanmoins progressé dans les nouveaux actes qu'il a accomplis en vertu des habitus dont il était pleinement doté<sup>133</sup> et en vertu des impulsions ou des initiatives de l'Esprit que son humanité fut prompte à accueillir<sup>134</sup>. De plus, le Saint-Esprit n'opère pas seulement lorsqu'il donne la grâce habituelle et l'habitus de la charité ; il opère encore quand, par sa motion effective sur la volonté, il donne d'agir par charité<sup>135</sup>. Cette action constante du Saint-Esprit apparaît dans les nombreux témoignages évangéliques montrant son influence sur Jésus. Saint Thomas l'observe en particulier lorsqu'il explique de quelle manière il faut comprendre que le Père « livra son Fils » à la Passion (cf. *Rm* 8, 32) : « Le Père a inspiré au Christ la volonté de souffrir pour nous en lui infusant la charité<sup>136</sup>. » Commentant l'Épître aux Hébreux, il précise : « La cause pour laquelle le Christ a répandu son sang, ce 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 [...] ; et c'est pourquoi [l'Apôtre] dit : "Le Christ s'est offert par l'Esprit-Saint"<sup>137</sup>. »

132. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q<sup>1a</sup> 4 : « Alii dicunt, et verius, ut videtur, quod ad animam Christi facta est missio invisibilis in collatione gratiae quam in initio suae conceptionis accepit; sed postmodum nulla missio ad eum facta est, quia nulla circa ipsius gratiam innovatio facta est. »

133. Cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 12, ad 3.

134. Cf. *ibid.*, a. 5.

135. Cf. *In I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, ad 1.

136. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 47, a. 3 : « Secundum tria Deus Pater tradidit Christum passioni. [...] Secundo, inquantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem. »

137. *In Hebr.*, cap. 9, lect. 3, v. 14 (n° 444) : « Secundo causam quare Christus sanguinem suum fudit, quia hoc fuit Spiritus Sanctus, cuius motu et instinctu, scilicet charitate Dei, et proximi, hoc fecit. [...] Et ideo dicit *per Spiritum Sanctum obtulit semetipsum*. »

## 2. Le Christ donateur de l'Esprit

Les textes de saint Thomas présentant la donation du Saint-Esprit par le Christ sont fort nombreux. Avant d'en signaler quelques aspects, on peut observer la structure fondamentale de son enseignement dans les explications suivantes tirées du commentaire de l'Épître à Tite (3, 6 : « Et cet Esprit, il [Dieu] l'a répandu sur nous à profusion par Jésus Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle ») :

*Cet Esprit, c'est Dieu le Père qui le donne. Il l'a répandu sur nous à profusion* : cela désigne l'abondance de la grâce au baptême [...] et la diversité des dons des grâces. [...] Et il est donné *par le Christ*, suivant *Jn 15, 26* : « Le Paraclet que je vous enverrai. » En effet, nous trouvons dans le Christ deux natures : que le Christ donne le Saint-Esprit, cela concerne l'une et l'autre de ces natures. Quant à la nature divine, parce qu'il est le Verbe : du Verbe, et en même temps du Père, [l'Esprit] procède comme Amour. [...] Et quant à la nature humaine, parce que le Christ a reçu toute la plénitude [de l'Esprit], de telle sorte qu'elle dérive de lui vers tous. *Jn 1, 14* : « Plein de grâce et de vérité » ; et un peu plus loin (v. 16) : « De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce » ; et au chap. 3, 34 : « Dieu donne l'Esprit sans mesure »<sup>138</sup>.

Cet extrait contient en miniature les principales explications de saint Thomas. Dans le Père réside l'*auctoritas* de l'envoi de l'Esprit ; le Christ, selon sa nature divine, envoie le Saint-Esprit en vertu de sa propriété de Verbe du Père de qui l'Esprit procède ; le Christ envoie également le Saint-Esprit selon sa nature humaine, en vertu de la plénitude de cet

<sup>138</sup>. *In Tit.*, cap. 3, lect. 1, v. 6 (n° 93) : « Sed hunc Spiritum dat Deus Pater, quem effudit in nos abunde, ut designet copiam gratiae in baptismo ; unde fit plena peccatorum remissio. *Ioël II*, 28 : “Effundam de Spiritu meo super omnem carnem”, etc. *Is XLIV*, 3 : “Effundam Spiritum meum super semen tuum”. Et propter diversa dona gratiarum. *Iac. I*, 5 : “Qui dat omnibus affluenter, et non impropertat.” Hoc etiam datur *per Christum Iesum*. *Io. XVI*, 7 [XV, 26] : “Paracletus quem ego mittam vobis”, etc. — In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum sanctum. Quantum quidem ad divinam, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut Amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur. *Io I*, 14 : “Plenum gratiae et veritatis.” Et paulo post [v. 16] : “Et de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia.” Et cap. III, 34 : “Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum”, etc. » L'explication se poursuit par l'indication de l'influence de l'humanité du Christ dans les sacrements : « Et ideo baptismus et alia sacramenta non habent efficaciam, nisi virtute humanitatis et passionis Christi. »

Esprit remplissant sa nature humaine : la grâce dérive du Christ vers tous ceux qui la reçoivent.

a) *Principe universel de toute grâce*

Sans reprendre ici tous les aspects de la doctrine de la « grâce capitale » du Christ, il faut au moins rappeler que cette grâce capitale n'est pas différente de la grâce personnelle habituelle du Christ. C'est en effet la même grâce que l'on considère sous deux aspects différents ; seule une distinction de raison intervient ici<sup>139</sup>. Cet enseignement signifie que la grâce communiquée aux membres du Christ est une participation de la grâce du Saint-Esprit que l'humanité du Christ reçut en plénitude. Il se rattache à la doctrine de la mission : « La grâce fut donnée au Christ, non seulement comme à une personne singulière, mais encore en sa qualité de Tête de l'Église, pour qu'elle rejaillisse (*redundaret*) de lui sur ses membres<sup>140</sup>. » Ce « rejaillissement » provient de la « plénitude » qui caractérise la présence agissante (mission invisible) du Saint-Esprit dans l'humanité du Christ : « L'âme du Christ reçut la grâce de façon qu'elle soit en quelque sorte déversée à partir d'elle vers les autres (*ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios*) : c'est pourquoi elle devait posséder la grâce à son plus haut degré<sup>141</sup>. »

Finie dans son essence de grâce sanctifiante (créée), la grâce du Christ possède cependant une intensité et une extension que saint Thomas qualifie d'« infinies », non seulement quant au mode sur lequel le Christ possédait la grâce pour lui-même, mais aussi sous l'aspect où il la communique à autrui. La grâce capitale du Christ possède « une influence infinie ». « Du fait qu'il possède [une grâce infinie], il la déverse ; et puisqu'il a reçu les dons de l'Esprit sans mesure, il a la puissance de les répandre sans mesure, et cela appartient à la grâce de la Tête : de telle sorte que sa grâce ne suffit pas seulement au salut de quelques hommes, mais des hommes du monde entier [...]; et l'on peut même ajouter : de nombreux mondes, s'ils existaient<sup>142</sup> ! » Saint Thomas in-

139. Cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 8, a. 5.

140. *Ibid.*, q. 48, a. 1.

141. *Ibid.*, q. 7, a. 9 ; cf. *ibid.*, q. 8, a. 5 : « Ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur ».

142. *Comp. theol.*, Pars I, cap. 215 : « Gratia ipsius secundum quod est Ecclesie caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit ; unde 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

siste sur ce point : « La grâce a été conférée à l'âme du Christ comme à un principe universel de justification dans la nature humaine<sup>143</sup> », « un principe universel commandant toute la catégorie des êtres qui reçoivent la grâce<sup>144</sup> ». Parmi tous les saints, cette « plénitude d'efficience et d'effluence n'appartient qu'au Christ homme, comme à l'auteur de la grâce<sup>145</sup> ». « Il fut propre au Christ d'avoir une plénitude de grâce telle qu'elle rejaillit sur tous<sup>146</sup>. » La lecture des textes de saint Thomas ne laisse guère subsister de doute : il entend bien signifier l'extension universelle d'une telle communication. En vertu de la plénitude de sa grâce, le Christ possède la puissance de communiquer cette grâce à tous ceux qui reçoivent le Salut<sup>147</sup>. C'est pourquoi il est la Tête de tous les hommes, suivant divers degrés d'actualisation<sup>148</sup>. « Puisque le Christ a répandu les effets des grâces en quelque façon dans toutes les créatures raisonnables, il est donc lui-même d'une certaine manière le principe de toute grâce selon son humanité, comme Dieu est le principe de toute existence<sup>149</sup>. » Le Christ homme est « la source de toutes les grâces<sup>150</sup> », l'*Auctor*<sup>151</sup> de la grâce : « La plénitude de grâce qui est dans le Christ

solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi"; addi autem potest et plurium mundorum, si essent. » — Le même enseignement apparaît dans l'*In Ioan.* (cap. 3, lect. 6, v. 34 [n° 544] : « Gratia ipsius Christi, quae dicitur capitis, secundum quod Christus est caput Ecclesiae, est infinita quantum ad influentiam. Ex hoc enim quod habuit unde effunderet absque mensura Spiritus dona, accepit virtutem effundendi ipsa absque mensura, ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II, 2 [...]; ac etiam plurium mundorum, si essent. »

143. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 11 : « Gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura. »

144. *Ibid.*, a. 9 : « ... conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. »

145. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 10, v. 16 (n° 201) : « Est etiam plenitudo efficientiae et effluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. »

146. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 27, a. 5, ad 1 : « ... Hoc fuit proprium sibi, ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes. »

147. Cf. *ibid.*, q. 8, a. 1 : « ... Virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae. » Cf. *In Hebr.*, cap. 1, lect. 4, v. 9 (n° 65).

148. Cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 8, a. 3.

149. *De veritate*, q. 29, a. 5 : « Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse »; cf. *ibid.*, q. 18, a. 4, ad sed contra 3 : « Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quae alii sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiae sicut Adam principium naturae. »

150. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 22, a. 1, ad 3 : « ... in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. »

151. *Ibid.*, q. 7, a. 9, ad 1; *ibid.*, q. 27, a. 5, ad 1; *In Ioan.*, cap. 1, lect. 10, v. 16 (n° 201-202); *In Ioan.*, cap. 15, lect. 1, v. 5 (n° 1993); *In Hebr.*, cap. 2, lect. 3, v. 9 (n° 124). Dans son commen-

est la cause de toutes les grâces qui sont dans toutes les créatures intellectuelles<sup>152</sup>. » Le parallèle antithétique avec Adam souligne également l'étendue universelle de l'influence du Christ dans la collation de toute grâce : « De même que, à partir d'un seul homme, le péché a abondé en beaucoup [d'hommes] du fait de la première suggestion du diable, à partir d'un seul homme la grâce de Dieu s'est étendue à beaucoup [d'hommes]; et c'est pourquoi l'Apôtre ajoute de façon significative : dans la grâce [Rm 5, 15], c'est-à-dire par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ; c'est ainsi que la grâce de Dieu est répandue en beaucoup, de telle sorte qu'ils la reçoivent par le Christ en qui réside la plénitude de toute grâce<sup>153</sup>. » En résumé : « Le Saint-Esprit dérive du Christ sur tous les autres, selon Jn 1, 16 : "De sa plénitude nous avons tous reçu"<sup>154</sup>. » Saint Thomas considère tout l'ordre surnaturel sous la régulation du Christ<sup>155</sup>.

*b) Le Christ, donateur de l'Esprit en sa divinité et en son humanité*

Dieu seul, en sa divinité même, produit la grâce : Dieu seul donne Dieu<sup>156</sup>. C'est là un aspect fondamental de la doctrine de la grâce. Puisque le don de la grâce ne se termine pas à des effets créés mais dispose à recevoir les personnes créées elles-mêmes, la grâce ne peut

taire *In Gal.*, cap. 1, lect. 1, v. 3 (n° 13), saint Thomas précise : « Item auctor est Dominus Iesus Christus, sicut minister. Et hoc in quantum homo. » Premier bénéficiaire de la Résurrection dans laquelle il introduit les autres hommes, le Christ est aussi « auctor gloriae » (*Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 53, a. 3, ad 3; cf. *In I Cor.*, cap. 2, lect. 2, v. 8 [n° 91]).

152. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 10, v. 16 (n° 202) : « Plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis. » Saint Thomas souligne ici l'efficacité, l'*auctoritas* ou la « causalité originelle » du Christ à l'égard de la grâce. Il explique ailleurs que le Christ est la *fin* de toute grâce sanctifiante (cf. *In I Cor.*, cap. 11, lect. 5, v. 24 [n° 660]), comme il est aussi l'*exemplaire* de toute sainteté (cf. *ibid.*, lect. 1, v. 1 [n° 583]).

153. *In Rom.*, cap. 5, lect. 5, v. 15 (n° 433).

154. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 39, a. 6, arg. 4 : « Spiritus Sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud *Ioan.* I, 16 : "De plenitudine eius nos omnes accepimus." »

155. À la lumière du dessein divin manifesté dans l'Économie du salut, l'influence du Christ apparaît absolument universelle; cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 24, a. 4, ad 3 : « Si Christus non fuisset incarnandus, Deus praeordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset causa nostrae salutis »; cf. *ibid.*, sol.; et *In Tit.*, cap. 1, lect. 1, v. 2 (n° 7) : « Et Deus ab aeterno protulit Verbum suum in quo erat ut sancti haberent vitam aeternam. Eph. I, 4 : "Elegit nos ante mundi constitutionem." » — Voir É. BAILLEUX, « La plénitude des temps dans le Christ », *RT* 71 (1971), p. 5-32 [p. 7-9].

156. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 112, a. 1; *In Ioan.*, cap. 1, lect. 14, v. 33 (n° 276) : « Conferre autem gratiam solius Dei est. »

provenir que de Dieu lui-même. C'est pourquoi saint Thomas explique fréquemment : « Ce n'est pas sous le même rapport que le Christ reçoit et répand les dons du Saint-Esprit : il donne selon qu'il est Dieu, il reçoit selon qu'il est homme<sup>157</sup>. » « Comme Augustin le dit dans son ouvrage sur la Trinité, le Christ n'a pas [le pouvoir] de donner l'Esprit en tant qu'homme, mais en tant que Dieu<sup>158</sup>. » Cela n'exclut pourtant pas la participation active de l'humanité du Christ à la donation du Saint-Esprit. Saint Thomas l'expose en montrant l'efficiences instrumentale qui caractérise cette humanité :

Donner la grâce ou donner le Saint-Esprit, cela convient avec autorité (*auctoritative*) au Christ selon qu'il est Dieu ; mais cela lui convient de façon instrumentale (*instrumentaliter*) selon qu'il est homme, c'est-à-dire en tant que son humanité était l'instrument de sa divinité. C'est ainsi que ses actions nous étaient salutaires, puisqu'elles causent en nous la grâce à la fois par mérite et selon une certaine efficacité<sup>159</sup>.

Cette doctrine constitue la clé permettant de saisir le rapport que la « mission visible » du Christ entretient avec la « mission invisible » du Saint-Esprit, car « c'est ainsi que le Christ, en tant qu'homme, a pu donner le Saint-Esprit par mode ministériel (*ministerio*)<sup>160</sup> ». Suivant les explications données plus haut, c'est précisément cette puissance de répandre le Saint-Esprit que le baptême de Jésus manifesta. Consécutive à l'union hypostatique, la plénitude de l'Esprit présent et agissant dans le Christ perfectionne sa nature et son agir humains, lui donnant ainsi de procurer le Salut pour tous les hommes, tant par l'exercice d'une causalité « morale » (mérite, satisfaction) que par une efficacité instrumentale<sup>161</sup>. L'Esprit-Saint apparaît en toute lumière comme l'agent du

157. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 7, a. 5, ad 2.

158. *In Ioan.*, cap. 16, lect. 2, v. 7 (n° 2088) : « Ut Augustinus dicit in libro *De Trinitate*, Christus in quantum homo, non habet quod det Spiritum Sanctum, sed in quantum Deus. » Saint Thomas avance cette explication pour montrer que le Christ n'a pas envoyé l'Esprit de façon plénière avant l'Ascension, c'est-à-dire avant le temps où sa divinité fut pleinement manifestée.

159. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 8, a. 1, ad 1 ; cf. q. 27, a. 5 ; q. 64, a. 3 ; et I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 1.

160. *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1, ad 1.

161. Ces deux modalités de l'accomplissement de notre Salut sont réunies en *De veritate*, q. 29, a. 7 : « Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines, unde et eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae ; et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat in quantum erat humanitas eius divinitatis instrumentum secundum Damascenum. » — Par son action, le Christ procure la grâce et la charité du Saint-Esprit qui dispose à recevoir la vie éternelle ; il libère les hommes de la peine du péché, ouvrant ainsi l'accès à la gloire.



Salut procuré par le Christ, puisque cet Esprit anime l'agir humain du Christ et puisqu'il en est le fruit pour le Salut du monde. Ce n'est pas ici le lieu d'indiquer tous les éléments de la doctrine de l'instrumentalité de l'humanité du Christ, mais pour notre propos il faut au moins en rappeler trois aspects :

1°, l'instrument n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action propre<sup>162</sup>. Ainsi qu'on l'a déjà noté, la plénitude de la grâce du Saint-Esprit, c'est-à-dire la mission invisible de l'Esprit dans le Christ (et non seulement l'union hypostatique comme telle) était requise pour la perfection de l'action divinisée propre de l'humanité du Christ collaborant instrumentalement à l'effusion du Saint-Esprit.

2°, lorsqu'il considère l'agir divino-humain du Christ, saint Thomas note que l'opération appartenant à l'humanité du Christ, en tant qu'elle est mue par sa divinité, n'est pas une autre opération que celle de l'agent principal lui-même<sup>163</sup> : « L'action de l'instrument en tant qu'il est instrument n'est donc pas autre que celle de l'agent principal [...]. Ainsi, l'opération de la nature humaine du Christ, en tant qu'elle est l'instrument de sa divinité, n'est pas différente de l'opération de la divinité : le salut par lequel l'humanité du Christ sauve n'est pas différent du salut procuré par sa divinité<sup>164</sup>. » On peut étendre cette explication : en tant qu'on la considère dans son efficence instrumentale, l'opération de l'humanité du Christ répandant le Saint-Esprit n'est pas différente de l'opération de sa divinité. Dans les mystères de Pâques et de Pentecôte, l'envoi de l'Esprit procuré par l'humanité du Christ n'est pas différent de l'envoi de l'Esprit procuré par sa divinité.

3°, l'effet procuré conserve la marque de l'instrument qui a apporté sa collaboration à l'œuvre ainsi accomplie : la grâce répandue par le Christ porte la marque du Christ. Les hommes sauvés participent de la grâce du Christ procurant le don de son propre Esprit qui incorpore ses bénéficiaires au Christ et à son Église. Le Saint-Esprit communique la grâce du Christ, et il tient cette action de sa relation au Fils incarné dont il est l'onction. La mission de l'Esprit donne accès au Père par l'humanité du Christ.

C'est là ce que saint Thomas avait déjà noté à propos de la grâce capitale du Christ : ayant reçu la grâce sans mesure, le Christ a le pouvoir de répandre cette grâce, sa propre grâce, sur tous les hommes, par la vertu

162. Cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 62, a. 1, ad 2.

163. Cf. *ibid.*, q. 19, a. 1.

164. *Ibid.*, ad 2.

de sa divinité. Ces explications permettent de saisir de quelle manière la grâce du Christ « rejaillit » sur les hommes, « dérive » vers les hommes ou « découle à partir de Dieu par la médiation du Christ homme »<sup>165</sup> : « La grâce dérive du Christ vers nous [...] par l'action personnelle du Christ lui-même<sup>166</sup>. » Le mode d'accomplissement aussi bien que l'étendue universelle de cette influence sont directement attachés à l'agir instrumental de l'humanité du Christ. L'action humaine du Christ procure le Salut (donne l'Esprit) par la vertu de sa divinité « qui atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps<sup>167</sup> », de telle sorte que, en tant qu'action instrumentale, elle procure des effets aussi étendus que ceux de sa divinité.

On nous permettra de quitter un instant l'exégèse de saint Thomas pour considérer le contraste offert par d'autres solutions proposées aujourd'hui. Certains essais de christologie trinitaire se caractérisent en effet par l'affirmation d'un double « débordement » de l'action humaine du Christ. D'une part, l'action salvifique du Verbe comme tel (le Verbe en sa divinité), débordant son expression à travers la nature humaine du Logos, s'étendrait plus loin que l'action de cette humanité : il y aurait ainsi, après l'Incarnation, une action salvifique universelle et continue du Verbe de Dieu comme tel, au-delà de tout conditionnement par la nature humaine du Verbe en tant qu'incarné (même en son état glorifié), de telle sorte que la valeur révélatrice et salvifique de l'humanité du Christ « n'épuiserait pas » l'action révélatrice et salvifique du Verbe<sup>168</sup>. D'autre part — c'est le deuxième débordement —, l'action de

165. *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1, ad 3 : « Gratia fluit a Deo mediante Christo homine. »

166. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 8, a. 5, ad 1 : « Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. »

167. *Ibid.*, q. 56, a. 1, ad 3. Par la même « vertu » de sa divinité, l'humanité du Christ peut produire des effets non seulement dans l'âme des hommes mais aussi dans les anges eux-mêmes, de telle sorte que le Christ *en son humanité* est aussi Tête des anges (cf. *ibid.*, q. 8, a. 4, ad 3).

168. J. DUPUIS, « "The Truth Will Make You Free". The Theology of Religious Pluralism Revisited », *Louvain Studies* 24 (1999), p. 211-263 [p. 240] ; cf. *id.*, « Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde », *Nouvelle revue théologique* 123 (2001), p. 529-546 [p. 533] ; *id.*, « Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné »..., p. 513. Voir aussi ci-dessus notre note 4. Cette approche montre que les limites spatio-temporelles de l'action humaine du Christ, considérée en sa radicale contingence créée avec tous les conditionnements qu'elle implique, ne lui permettent pas d'égaliser le rayonnement salvifique universel de la divinité du Verbe : « L'action du Verbe comme tel dépasse les limites de temps et d'espace et [...], par conséquent, son pouvoir sauveur ne peut être restreint en l'identifiant simplement à l'événement-Jésus-Christ historique » (« Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde », p. 533) ; « Mais on ne peut permettre que la centralité de la dimension incarnationnelle de

l'Esprit-Saint ne serait pas davantage « épuisée » par son effusion par le Christ; il faudrait alors reconnaître que, même après l'Incarnation et la Résurrection, l'action de l'Esprit n'est pas exclusivement liée à la médiation de l'humanité glorifiée du Christ Jésus mais qu'elle s'étend au-delà de cette médiation<sup>169</sup>. On ne peut manquer d'observer la différence de telles explications par rapport à la théologie de Thomas d'Aquin. Là où certains théologiens affirment que l'action divine du Verbe dépasse l'étendue limitée ou l'influence circonscrite de son humanité historique, saint Thomas propose une autre voie invitant à saisir que, par la puissance de la divinité, l'humanité du Christ possède un champ d'influence salvifique aussi étendu que celui de sa divinité. Pour saint Thomas, l'humanité du Christ collabore à son agir salvifique divin d'une manière universelle, car il s'agit du propre agir humain du Verbe divin, de telle sorte que la grâce atteignant aujourd'hui tout homme sauvé provient de l'humanité historique et concrète du Christ, une humanité déterminée, à savoir l'humanité née de la Vierge et glorifiée dans le mystère de Pâques. Par ailleurs, là où certains théologiens évoquent un débordement de l'action humaine du Christ par l'agir sanctificateur universel de l'Esprit, saint Thomas invite plutôt à saisir que le Saint-Esprit atteint ses bénéficiaires, quels qu'ils soient, à travers le lien que le Christ a instauré en son humanité avec tout homme. En élevant son agir humain, en le faisant participer à sa puissance divine au titre de cause efficiente instrumentale, le Verbe incarné donne à l'action propre de son humanité, en elle-même limitée, de produire des effets qui dépassent sa portée propre, qui la débordent par la vertu même de la divinité, et lui donne de produire des effets s'étendant aussi loin que ceux de sa divinité avec laquelle elle collabore.

Pour poursuivre notre lecture de saint Thomas, il convient d'observer encore la place spéciale qui revient à la Résurrection du Christ dans la doctrine de la « mission visible » du Saint-Esprit sur les apôtres. Saint Thomas ne sépare pas l'incarnation du Christ et sa glorification : l'incarnation instaure le « commencement (*initium*) » du temps de la grâce tandis que la glorification du Christ en constitue le « plein accomplisse-

l'économie salvifique de Dieu éclipse la présence et l'action permanentes du Verbe de Dieu. Le pouvoir illuminant et salvifique du Verbe n'est pas délimité par la particularité de l'événement historique. Il transcende toutes les barrières d'espace et de temps » (*ibid.*, p. 544). La doctrine thomiste de l'efficacité instrumentale offre, nous semble-t-il, d'autres perspectives.

169. Cf. J. DUPUIS, « "The Truth Will Make You Free" »..., p. 242.

ment (*complementum*) »<sup>170</sup>. La mission visible du Saint-Esprit à l'Église, déployant les mystères de la chair du Christ, s'accomplit au temps de l'accomplissement du temps de la grâce et plus précisément au temps de « l'accomplissement de la glorification du Christ<sup>171</sup> ». Cela ne signifie pas que le Saint-Esprit n'eût pas été donné avant la glorification du Christ. Dans sa doctrine de la mission invisible, saint Thomas a montré que l'envoi intérieur du Saint-Esprit, lié au mystère du Christ, s'étend à tous les âges. Mais la glorification du Christ procure un don « plus abondant » de l'Esprit<sup>172</sup>. Bien que le Christ fût rempli du Saint-Esprit dès sa conception, il ne le répandit en plénitude qu'après sa passion et sa résurrection. D'une part, dans une perspective johannique qui associe la glorification du Christ à sa passion, saint Thomas fait observer que le Saint-Esprit est donné à ceux que la passion rédemptrice du Sauveur a réconciliés avec Dieu : l'Esprit est le Don accordé à ceux qui, par la Croix de Jésus, sont devenus amis de Dieu<sup>173</sup>. D'autre part, l'effusion visible du Saint-Esprit est spécialement attachée à la résurrection du Christ et à son ascension. Saint Thomas apporte ici plusieurs raisons. L'une d'elles, prolongeant la réflexion de saint Augustin, mérite en particulier l'attention : la donation de l'Esprit revient au Christ (principalement) en sa nature divine. Précisons avec saint Thomas : l'humanité du Christ concourt instrumentalement à l'effusion de l'Esprit, mais l'*auctoritas* de donner le Saint-Esprit revient au Christ en sa nature divine. Le don de la « plénitude du Saint-Esprit<sup>174</sup> » s'accomplit donc après l'Ascension, lorsqu'il fut manifeste que le Christ donnant l'Esprit n'est pas un simple homme comme l'un des apôtres<sup>175</sup>. La Résurrection manifeste (fait connaître) la plénitude de puissance du Christ<sup>176</sup>. L'envoi de l'Esprit, œuvre divine par excellence, manifeste la divinité filiale du Christ qui apparaît ici en toute lumière<sup>177</sup>. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas montre que l'ascension du Christ est cause de notre salut « par rapport au Christ lui-même », car l'ascension établit le Christ dans la condition de donateur de l'Esprit en plénitude : « [L'ascension est cause

170. *In IV Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 4, q<sup>1a</sup> 3, ad 1.

171. *In Ioan.*, cap. 14, lect. 1, v. 3 (n° 1860) : « Complementum autem glorificationis Christi fuit in ejus ascensione : et ideo statim cum ascendit, Spiritum Sanctum misit discipulis suis. »

172. Cf. *In Matth.*, cap. 20, lect. 1, v. 8 (n° 1638) : « Abundantius ».

173. Cf. *In Ioan.*, cap. 7, lect. 5, v. 39 (n° 1096).

174. Cf. *In IV Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 2, q<sup>1a</sup> 1, ad 1.

175. Cf. *In Ioan.*, cap. 16, lect. 2, v. 7 (n° 2088).

176. Voir par exemple *In Matth.*, cap. 28, lect. un., v. 18 (n° 2461).

177. Cf. *In Rom.*, cap. 1, lect. 3, v. 4 (n° 58).

de notre salut par rapport au Christ lui-même] en tant que, établi sur le trône des cieux en sa qualité de Dieu et de Seigneur, il envoie de là les dons divins aux hommes<sup>178</sup>. » Certes, l'Ascension ne constitue pas le Christ comme Dieu, mais elle donne à son humanité de rejoindre le trône que la divinité n'a jamais quitté et d'où l'Esprit est répandu<sup>179</sup>.

En résumé : « L'Apôtre dit que le Christ est le *Fils de Dieu avec puissance*, qu'il apparaît *selon l'Esprit de sanctification* [Rm 1, 4], c'est-à-dire : selon qu'il donne l'Esprit sanctifiant, dont l'œuvre de sanctification a commencé par suite *de la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur*, selon ce verset de Jn 7, 39 : "L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié"; ce qui ne doit pas être compris dans le sens où personne n'aurait reçu l'Esprit sanctifiant avant la résurrection du Christ, mais bien qu'à partir du moment où le Christ fut ressuscité le Saint-Esprit commença à être donné de manière plus abondante et plus universelle (*copiosius et communius*)<sup>180</sup>. » Cette note d'« abondance » ou de « plénitude » apparaît spécialement dans la « mission visible » de l'Esprit qui inaugure l'expansion missionnaire de l'Église. La mission visible de l'Esprit à la Pentecôte consiste en son envoi dans les cœurs (mission invisible) avec des « signes visibles » indiquant une « donation abondante »<sup>181</sup> qui est le fruit de la passion et de la résurrection du Christ.

### c) La sanctification par le Christ donnant son Esprit

Le Christ sanctifie les hommes en leur procurant le Saint-Esprit par son opération divino-humaine. Selon sa divinité, le Christ envoie l'Esprit qui procède de lui ; selon son humanité, par mode de mérite et d'efficacité instrumentale, le Christ communique l'Esprit dont il est pleinement comblé (grâce personnelle et capitale). Cet enseignement peut se résumer dans l'affirmation suivante : *le Christ opère par le Saint-Esprit*. Selon sa nature divine, le Christ procure le Salut en répandant le Saint-Esprit qui procède éternellement de lui : c'est du Père et du Fils que le Saint-Esprit reçoit sa puissance opérative et c'est par eux qu'il est envoyé

178. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. 57, a. 6 : « Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud *Ephes.* IV, 10. »

179. Cf. *In Eph.*, cap. 1, lect. 7, v. 20 (n° 60) : « Ita cum dicimus Christum Iesum constitutum ad dexteram Dei, intelligatur secundum humanitatem constitutus in potioribus bonis Patris, et secundum divinitatem intelligatur aequalis Patri. »

180. *In Rom.* cap. 1, lect. 3, v. 4 (n° 58).

181. Cf. *In Ioan.*, cap. 7, lect. 5, v. 39 (n° 1093).

pour agir dans le monde<sup>182</sup>. L'opération humaine du Christ participe de la puissance divine en œuvrant avec elle, au titre d'instrument, pour répandre le Saint-Esprit. Le Christ procure l'union à Dieu en agissant « par son Esprit », c'est-à-dire en donnant l'Esprit dont il est comblé<sup>183</sup>. C'est ainsi que la charité réside « dans le Christ » : le Christ la donne par le Saint-Esprit qu'il envoie<sup>184</sup>. La justification, œuvre proprement divine, est l'œuvre du Christ en tant qu'il communique le Saint-Esprit : « Créer, c'est faire quelque chose à partir de rien ; c'est pourquoi celui qui est justifié, sans mérites préalables, peut être appelé "créé" en tant qu'il est fait comme "à partir de rien" ; et cette action, à savoir la "création de la justice", est accomplie par la puissance du Christ qui donne le Saint-Esprit ; c'est pourquoi [l'Apôtre] dit : "Nous sommes créés dans le Christ Jésus" [Ep 2, 10]<sup>185</sup>. »

Nous retrouvons ici les explications données plus haut à propos de la « mission visible » du Fils et du Saint-Esprit. Le Fils est envoyé comme « Auteur de la sanctification », tandis que le Saint-Esprit est envoyé comme « Don de sanctification ». L'action de sanctification est attribuée au Saint-Esprit qui procure intérieurement la sanctification (« Je crois au Saint-Esprit qui donne la vie ») ; elle revient également au Fils en tant que, par la puissance divine dont son humanité participe, il « donne le Saint-Esprit sanctifiant<sup>186</sup> », car « la grâce du Saint-Esprit a

182. Sur le sens trinitaire de la formule « le Fils opère par le Saint-Esprit », cf. *De potentia*, q. 10, a. 4 ; *Contra errores Graecorum*, Pars II, cap. 4.

183. Cf. *In Rom.*, cap. 12, lect. 2, v. 5 (n° 974) : « Subdit in Christo, qui per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo. »

184. Cf. *In Rom.*, cap. 8, lect. 7, v. 39 (n° 733) : « Quae quidem charitas Dei est in Christo Iesu Domino nostro, quia scilicet per eum data est nobis, in quantum per Spiritum Sanctum nobis dedit. Lc. XII, 49 : "Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur" » ; *In II Tim.*, cap. 1, lect. 4, v. 13 (n° 30) : « Vera dilectio est in Christo, quia dedit Spiritum Sanctum, per quem Deum diligimus. »

185. *In Eph.*, cap. 2, lect. 3, v. 10 (n° 99) : « Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, Spiritum Sanctum dantis. Propter quod subdit in Christo Iesu, id est per Christum Iesum. » C'est ainsi que, en *In IV Sent.*, dist. 10, exp. text., saint Thomas note l'action conjointe du Christ et du Saint-Esprit dans la conversion eucharistique ; ses explications sont très suggestives : la transsubstantiation est attribuée au Christ comme à celui qui l'accomplit (*operans*) et au Saint-Esprit comme à celui par qui le Christ agit ou par qui la transsubstantiation est accomplie (*quo operatur*), « car il [le Saint-Esprit] est la puissance (*virtus*) qui "sort" du Christ pour guérir, suivant Lc 6, 19 ["Toute la foule cherchait à le toucher parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous"] ».

186. *In Rom.*, cap. 1, lect. 3, v. 4 (n° 58) : « Dicit ergo quod Christus sit Filius Dei in virtute, apparet secundum Spiritum sanctificationis, id est secundum quod dat Spiritum sanctificantem. »

été donnée par le Christ, comme on le voit en *Jn* 14, 16 : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet »<sup>187</sup>. L'action du Christ et celle du Saint-Esprit possèdent ainsi la même étendue et la même profondeur, elles procurent le même effet (la sanctification), bien que le Christ agisse sur un mode distinct de celui du Saint-Esprit. Il en va de même pour les autres aspects de l'action du Christ, l'illumination de son enseignement par exemple. L'enseignement du Christ illumine et vivifie en vertu du Saint-Esprit qui remplit son âme et qui vivifie l'âme de ceux qui le reçoivent<sup>188</sup>. L'enseignement du Christ tient sa fécondité de l'Esprit envoyé en son nom et par lequel il agit : « Quel que soit l'enseignement proféré par un homme, celui-ci travaille en vain si le Saint-Esprit n'en donne pas intérieurement l'intelligence; si l'Esprit n'est pas présent au cœur de l'auditeur, la parole du docteur sera vaine [...]; même [l'enseignement du] Fils parlant par l'organe de son humanité n'a guère de valeur à moins qu'il n'opère lui-même intérieurement par le Saint-Esprit<sup>189</sup>. » C'est pourquoi « le Christ a offert un enseignement parfait aux disciples lorsqu'il leur a envoyé le Saint-Esprit<sup>190</sup> ».

De cette façon, « tout ce qui est fait par le Saint-Esprit est aussi fait par le Christ<sup>191</sup> ». Le Christ agit par l'Esprit qu'il communique; et dans sa mission invisible le Saint-Esprit accomplit intérieurement la sanctification, donnant de rejoindre le Père par la voie de l'humanité du Christ : « C'est ainsi que nous avons accès au Père par le Christ : car le Christ opère par le Saint-Esprit<sup>192</sup>. »

187. *In Hebr.*, cap. 10, lect. 3, v. 29 (n° 530) : « Gratia Spiritus Sancti sit data per Christum, ut habetur Io. XIV, 16 : "Rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis." »

188. Cf. *In Ioan.*, cap. 8, lect. 1, v. 1 (n° 1118) : « Habet autem doctrina Christi virtutem illuminativam et vivificativam, quia verba eius spiritus et vita sunt »; *In Ioan.*, cap. 6, lect. 8, v. 64 (n° 993) : « *Verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*; idest, referenda sunt ad spiritum carni conjunctum; et sic intellecta, vita sunt, scilicet animae. Nam sicut corpus vivit vita corporali per spiritum corporalem, ita et anima vivit vita spiritali per Spiritum Sanctum. »

189. *In Ioan.*, cap. 14, lect. 6, v. 26 (n° 1958) : « [...] Quaecumque homo doceat extra, nisi Spiritus Sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat : quia nisi Spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris, Job XXXII, 8 : "Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam"; et intantum, quod etiam ipse Filius organo humanitatis loquens, non valet, nisi ipsemet interius operetur per Spiritum Sanctum. »

190. *In Ioan.*, cap. 13, lect. 3, v. 12 (n° 1771) : « Cum enim Christus perfectam doctrinam discipulis praebuerit, quando Spiritum Sanctum eis misit; infra XIV, 26 [...] »

191. *In Eph.*, cap. 2, lect. 5, v. 18 2, 18 (n° 121) : « Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum. »

192. *Ibid.* : « Sic autem habemus accessum ad Patrem per Christum, quoniam Christus operatur per Spiritum Sanctum. »

L'unité du Christ et du Saint-Esprit apparaît enfin dans l'accueil de la grâce. Dans son commentaire du huitième chapitre de l'Épître aux Romains, saint Thomas explique que seul l'accueil de l'Esprit donne aux hommes de devenir membres du Christ : « *Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas* : de même que ce qui n'est pas vivifié par l'esprit du corps n'est pas membre de ce corps, celui qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas membre du Christ<sup>193</sup>. » C'est en effet par le Saint-Esprit que s'établit la continuité (*continuitas*) entre le Christ et tous ses membres<sup>194</sup>. Mais dans le commentaire de ce même chapitre saint Thomas explique également : « L'Esprit [divin qui procure la vie de la grâce] n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus : de même que l'esprit naturel ne parvient pas au membre qui n'est pas connecté à la tête, le Saint-Esprit ne parvient pas à l'homme qui n'est pas uni au Christ Tête<sup>195</sup>. » D'un côté, le Saint-Esprit donne la grâce qui, parce qu'elle est la grâce de l'Esprit du Christ, incorpore au Christ. Mais de l'autre côté, c'est en vertu de leur union au Christ que les hommes bénéficient de la grâce du Saint-Esprit qui vivifie. Le fruit du salut accompli par le Christ, c'est-à-dire le don du Saint-Esprit lui-même, parvient aux hommes dans la mesure où ils constituent « une seule personne mystique » avec le Christ<sup>196</sup>. Chez saint Thomas, la doctrine des missions comprend ainsi deux aspects fondamentaux touchant la communication de la grâce : (1) la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, et (2) l'union mystique de la Tête avec ses membres. Ajoutons enfin que l'envoi du Saint-Esprit dans les cœurs implique toujours l'envoi conjoint du Fils (mission invisible du Fils) dans le don de la sagesse, car la mission invisible du Saint-Esprit ne peut être séparée de la mission invisible du Fils.

Les missions du Fils et du Saint-Esprit, inséparables, constituent l'âme de l'économie divine dans la théologie de saint Thomas. Une christologie trinitaire menée à son école conduit à découvrir l'unité profonde

193. *In Rom.*, cap. 8, lect. 2, v. 9 (n° 627) : « *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet. » — La suite de ce texte explique que le Saint-Esprit est appelé « Esprit du Christ » en tant qu'il procède du Fils (*ibid.*). Cf. *In Symbolum Apostolorum expositio*, art. 8 (n° 969) : « Assimilatur autem aliquis Christo per hoc quod habet Spiritum Christi, qui est Spiritus Sanctus. »

194. *De veritate*, q. 29, a. 4.

195. *In Rom.*, cap. 8, lect. 1, v. 2 (n° 605) : « Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic Spiritus divinus facit vitam gratiae. [...] iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus. »

196. Voir notamment *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 19, a. 4; et q. 48, a. 2, ad 1.



que constituent, dans l'unique économie divine, la mission du Fils en sa chair et la mission du Fils et du Saint-Esprit dans les âmes, de telle sorte que la remontée vers Dieu s'opère par l'action conjugée du Fils incarné et de son Esprit. Cette unité entraîne à son tour l'unité de l'Église formée de tous ceux qui reçoivent la grâce de l'Esprit qui est la grâce du Christ lui-même. La grâce de l'Esprit est répandue dans le Christ et, par le Christ qui envoie l'Esprit, elle rejaillit dans les hommes sauvés qu'elle incorpore au Christ. La « mission invisible » du Saint-Esprit, dont la plénitude fut manifestée par ses « missions visibles », est indissociablement liée à la « mission visible » du Fils. Préparant les hommes dans la foi et l'amour du Christ aux âges antérieurs du Salut, ayant comblé le Christ de ses dons, l'Esprit est répandu par le Christ Jésus et il communique la grâce du Christ Jésus, pour la gloire du Père.

fr. Gilles EMERY, o.p.

**Résumé.** — L'économie divine s'accomplit par les missions du Fils et du Saint-Esprit. Fondée dans la doctrine des missions divines, une christologie pneumatique menée à l'école de saint Thomas conduit à reconnaître l'unité profonde de la mission du Fils en sa chair et de la mission de l'Esprit dans les cœurs. Le retour à Dieu s'opère par l'action conjugée du Fils incarné et de son Esprit. En son humanité, le Fils incarné bénéficie de la plénitude de l'Esprit qu'il répand par son agir sauveur. L'Esprit rejoint ses bénéficiaires à travers le lien que le Fils a instauré en son humanité avec les hommes.

*Le fr. Gilles Emery, dominicain, enseigne la théologie dogmatique à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Ses principaux travaux ont pour domaine la théologie trinitaire. Il a publié au Cerf, en 2004, La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin.*

