

La célébration du sept centième anniversaire de la canonisation de Thomas d'Aquin (1323) nous a suggéré la question suivante : pour « saint » Thomas, que signifient les mots « saint » et « sainteté » ? Thomas lui-même n'a pas rédigé de traité de la sainteté ni formulé une synthèse à ce sujet. Ce qu'il en dit se trouve dispersé dans ses œuvres à l'occasion de nombreux thèmes. Sans proposer une synthèse que saint Thomas n'a pas effectuée, nous proposons ici une esquisse de réponse que, par choix de méthode, nous avons fondée sur le vocabulaire de la sainteté (« sanctus », « sanctitas ») qui circonscrit les textes étudiés et détermine ainsi notre approche. Notre exposé se compose de deux parties. La première présente la sainteté telle qu'elle qualifie Dieu. La seconde partie, sans nulle prétention d'exhaustivité, expose les aspects les plus saillants de la notion de sainteté créée. Une brève conclusion récapitule les principaux résultats.

1. La sainteté de Dieu

La sainteté qualifie premièrement Dieu lui-même qui est sa propre sainteté. Notre lecture nous a amené à retenir trois aspects : la sainteté de Dieu selon l'unité de son essence, la sainteté de chaque personne divine saisie dans sa distinction, puis l'adjectif « saint » dans le nom composé « Esprit Saint ».

1.1. Dieu saint

Le commentaire du douzième chapitre des *Noms divins* de Denys offre sans doute l'exposé le plus synthétique sur la sainteté de Dieu. Le texte de Denys pose une définition de la sainteté puis nomme Dieu « Saint des saints ». Dans son commentaire, Thomas reprend tout d'abord la définition de Denys : « Selon notre acception, par "sainteté" on entend la *pureté* qui est *libre de toute impureté, parfaite et immaculée*¹. » Thomas y trouve trois aspects qui

1. THOMAS D'AQUIN, *In De divinis nominibus*, cap. 12, lect. 1 (Turin-Rome, Marietti, 1950), p. 354, n° 945 : « secundum nostram acceptionem, per sanctitatem intelligitur munditia quae est libera ab omni immunditia et perfecta et immaculata. » Thomas suit ici la traduction de Jean Sarrazin : « Sanctitas quidem est (ut secundum nos dicatur) ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia. » Voir Philippe CHEVALLIER, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, tome 1,

correspondent aux trois degrés de pureté (*munditia*) requis pour la sainteté (*sanctitas*): premièrement, le fait d'être dégagé de la servitude de l'impureté; deuxièmement, la perfection de la pureté par l'absence de l'inquiétude liée aux passions; troisièmement, signifiée par l'adjectif « immaculée », l'absence de souillures non seulement intérieures mais pouvant aussi être introduites de l'extérieur, c'est-à-dire la pureté dans sa double dimension intérieure et extérieure². Sur cette base, après avoir rappelé que la Cause première est sainte par essence et non par participation, et après avoir précisé que la pureté (*munditia et puritas*) de la Cause première se rapporte à sa simplicité³, Thomas expose le sens de la nomination de Dieu comme « Saint des saints » (*Sanctus sanctorum*):

Dieu, *qui est la cause de toutes choses*, de manière suréminente par rapport à toutes choses, possède la plénitude de la bonté au-dessus de toutes les autres choses. C'est pourquoi, afin de désigner l'excès par lequel il excède toutes choses, il est appelé dans les Écritures "*Saint des saints*" et encore Rois des rois, Seigneur des seigneurs et Dieu des dieux. En effet, dans ce mode de parler une certaine émanation de la cause supérieure (*a causa superiori*) est désignée, de telle sorte que, lorsque Dieu est appelé "Saint des saints", on comprend que c'est de lui qu'émane la sainteté dans tous les autres [saints], et de même pour les autres noms. Dans ce mode de parler est aussi désigné un certain excès (*excessus*) selon lequel Dieu est séparé (*segregatur*) de toutes choses, existant comme supérieur à toutes choses, de telle sorte que le sens est: le "*Saint des saints*", c'est-à-dire le Saint qui excède tous les saints⁴.

Plus haut, la sainteté a été expliquée par la pureté, selon trois degrés. Ici, elle est appliquée à Dieu considéré comme Cause première, simple et possédant toute perfection par essence. La sainteté divine est spécialement associée à « la plénitude de la bonté » de Dieu. De manière remarquable, l'exégèse de

Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, p. 528-529. Toutes les traductions françaises des textes de saint Thomas sont nôtres, parfois avec l'aide de diverses traductions publiées.

2. In *De divinis nominibus*, cap. 12, lect. 1, p. 355, n° 945: « Et in his tribus munditiae gradibus, ratio sanctitatis perfecte consistit. »

3. *Ibid.*, p. 356, n°s 949 et 950.

4. *Ibid.*, p. 357, n° 955: « Deus, *qui est omnium causa*, supereminenter omnibus, habet plenitudinem bonitatis super omnia alia. Ideo ad designandum hunc excessum quo excedit omnia, dicitur in Scripturis "*Sanctus Sanctorum*" et reliqua, idest rex regum, dominus dominantium et Deus deorum: designatur enim, in isto modo locutionis, emanatio quaedam a causa superiori, ut intelligatur, cum dicitur Sanctus Sanctorum, quod ab Ipso emanat sanctitas in omnes alios et sic de aliis. Designatur etiam quidam excessus, secundum quem Deus ab omnibus segregatur, quasi superior omnibus existens, ut sit sensus: *Sanctus sanctorum*, idest Sanctus excedens omnes sanctos. »

saint Thomas fait valoir la voie dionysienne de la causalité (avec le vocabulaire de l'émanation), la voie d'éminence (avec le vocabulaire de l'excès) puis la voie de négation (avec le vocabulaire de la séparation)⁵. Le commentaire de saint Thomas se poursuit par des explications concernant la manière suivant laquelle les créatures participent à la sainteté de Dieu. Ce qui est simple et uniforme en Dieu se trouve multiplié dans les réalités inférieures, non seulement quant aux diverses natures (anges, hommes) mais aussi quant aux divers degrés d'ordre et de simplicité dans les étants de ces natures que, par son œuvre de providence, Dieu réunit dans l'ordonnement vers une unique fin qu'il est lui-même⁶.

Une autre explication développée de la sainteté de Dieu se trouve dans le sermon *Seraphim stabant* (Is 6, 2-3). Il s'agit d'un sermon pour la fête de la Sainte Trinité, datant peut-être de la fin du premier enseignement parisien de saint Thomas:

[Les Séraphins] nous manifestent donc le mystère de la Trinité quand ils disent: "Saint, saint, saint." Il faut savoir à ce sujet que, comme le dit Denys, aucune voie n'est aussi efficace pour connaître Dieu que la voie par rémotion. En effet, Dieu est parfaitement connu lorsqu'on sait qu'il est au-dessus de ce qui peut être pensé. C'est pourquoi on lit concernant Moïse, qui fut aussi familier de Dieu qu'il est permis à un homme de l'être en cette vie, qu'il s'approcha de Dieu dans une nuée sombre et obscure, c'est-à-dire qu'il parvint à la connaissance de Dieu en connaissant ce qu'il n'est pas. C'est cette voie de rémotion que l'on comprend dans le nom de "sainteté" (*sanctitas*), car de manière commune selon tous les docteurs, "saint" (*sanctum*) est la même chose que "pur" (*purum*), et ce qui est pur est ce qui est séparé (*separatum*) des autres choses⁷.

5. Pour l'ordre et les rapports de ces trois voies, ainsi que pour le vocabulaire servant à les désigner, voir Gilles EMERY, « Les trois voies dionysiennes: leur ordre et leur interconnexion chez saint Thomas d'Aquin », dans Serge-Thomas BONINO, Guido MAZZOTTA et Luca F. TUNINETTI (éd.), *San Tommaso e l'analogia*, « Doctor Communis, 5 », Rome, Urbaniana University Press, 2023, p. 139-176.

6. THOMAS D'AQUIN, In *De divinis nominibus*, cap. 12, lect. 1, p. 357, n°s 955-956.

7. THOMAS D'AQUIN, *Sermones*, sermon *Seraphim stabant* (Léonine, t. 44/1, Rome-Paris, Commissio Leonina-Cerf, 2014), p. 183: « Manifestant ergo nobis misterium Trinitatis cum dicunt: *Sanctus, sanctus, sanctus*. Circa quod sciendum est quod, sicut Dionysius dicit, nulla uia est adeo efficax ad cognoscendum Deum sicut est uia que est per remotionem: tunc enim Deus perfecte cognoscitur quando scitur quod ipse est super omne illud quod cogitare potest. Vnde de Moyse, qui familiarissimus fuit Deo secundum quod homini in uita ista conceditur, legitur quod accessit ad Deum in nube et caligine, id est cognoscendo quid non est Deus peruenit ad cognitionem Dei. Hec autem uia remotionis in nomine sanctitatis intelligitur,

Nous retrouvons ici la compréhension de la sainteté comme pureté, avec un accent marqué sur la voie de rémotion (séparation). La sainteté de Dieu est identifiée à sa transcendance, plus précisément à ce que Dieu n'est pas, ce qui amène à souligner la voie de rémotion signifiée ici par le vocabulaire de la séparation : la sainteté de Dieu est la pureté en raison de laquelle il est séparé de tout ce qui n'est pas lui.

La sainteté de Dieu se trouve au cœur de la prière du *Pater*. Les paroles « que ton Nom soit sanctifié » ne demandent pas une augmentation de la sainteté interne de Dieu, car rien ne peut lui être ajouté selon ce qu'elle est en elle-même. Suivant le commentaire de Thomas sur saint Matthieu, ces paroles demandent que la sainteté de Dieu nous soit manifestée, ou que sa gloire soit manifestée par les œuvres des croyants, ou encore que les hommes qui ne sont pas saints le deviennent et qu'une fois saints ils persévèrent dans la sainteté⁸. Suivant l'explication qu'en donne le *Compendium de théologie*, ces paroles demandent que la sainteté de Dieu soit connue des hommes, spécialement par le ministère des apôtres et de leurs successeurs qui transmettent l'enseignement du Christ afin que le monde entier glorifie Dieu ; la sainteté de Dieu est aussi manifestée par les saints eux-mêmes dont la vie glorifie Dieu⁹. Et c'est précisément en raison de sa sainteté que Dieu exauce la prière¹⁰.

1.2. La sainteté des trois personnes divines

Le sermon *Seraphim stabant* offre également l'exposé le plus détaillé concernant la sainteté de chaque personne dans la Trinité divine¹¹. En effet, l'acclamation « Saint, saint, saint » manifeste le mystère de la Trinité¹². Ce sermon indique « trois [perfections] souverainement excellentes » (*tria excellentissima*) que l'on trouve dans les créatures et qui, par appropriation et par analogie (spécialement par la voie de rémotion et d'éminence), sont attribuées aux

nam communiter secundum omnes doctores, sanctum idem est quod est purum, purum autem est quod est ab aliis separatum. » Dans la *Somme de théologie* (III^e, q. 83, a. 4, resp.), le triple « sanctus » de la messe est rapporté à la divinité du Christ.

8. *Lectura super Matthaeum*, cap. 6, lect. 3 (Turin-Rome, Marietti, 1951), p. 91, n° 587.

9. *Compendium theologiae* II, cap. 8 (Léonine, t. 42, Rome, Editori di San Tommaso, 1979), p. 198-199. Cf. *Summa theologiae* [abrégé : *Sum. theol.*], I^e-II^e, q. 83, a. 9, ad 4 : « [...] ad hoc praecipue voluntas Dei tendit ut eius sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. »

10. *Sum. theol.*, I^e-II^e, q. 83, a. 17, resp. : « Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri. »

11. Sermon *Seraphim stabant* (Léonine, t. 44/1), p. 183-185.

12. Cf. *supra*, n. 7.

personnes divines : l'essence, la connaissance et l'affection¹³. Pour chaque perfection, le sermon mentionne trois défauts ou déficiences que l'on observe dans les créatures et qu'il faut écarter de Dieu en raison de sa pureté, puis indique le mode parfait de ces perfections en Dieu, identifie ce mode parfait avec la sainteté de telle personne divine, nomme la propriété de cette personne, et approprie enfin à telle personne les attributs qui présentent une affinité spéciale avec l'une des trois perfections considérées¹⁴. Dans la présentation de ces perfections, la sainteté se trouve au centre de la considération de chaque personne divine.

Concernant l'essence, trois déficiences créées sont écartées de Dieu : la corruption, la composition et la mutabilité. « Au-dessus de cela, il y a le premier principe incorruptible, simple et immobile : et cette sainteté est la sainteté de Dieu le Père qui est le principe de toute la déité¹⁵. » Sur cette base, la personne du Père reçoit l'appropriation de trois attributs qui excluent le mode déficient des perfections dans les créatures : la puissance qui exclut la corruption, l'unité qui exclut la composition et l'éternité qui exclut la mutabilité.

Le même procédé est appliqué à la perfection que constitue la connaissance et dont les déficiences créées sont la matérialité et la singularité que l'on observe dans la connaissance sensible des animaux dépourvus de raison, l'obscurité qu'entraînent les phantasmes dans la connaissance humaine, et les limites de la connaissance des anges qui ne peuvent pas voir Dieu par essence sans la grâce et qui, même dans ce cas, ne peuvent pas comprendre Dieu. « Au-dessus de ces connaissances, il y a la connaissance du Verbe de Dieu qui contient et qui connaît toutes choses. C'est pourquoi les Ariens firent preuve d'insanité en privant Dieu de son Verbe, car si tel était le cas Dieu ne se connaîtrait pas lui-même. Et c'est pourquoi cette sainteté est la sainteté du Verbe de Dieu¹⁶. » Après avoir rappelé que la vision de Dieu par

13. Sermon *Seraphim stabant* (Léonine, t. 44/1), p. 183.

14. Il s'agit d'appropriations « classiques » dont on trouve l'exposé en *In I Sent.*, dist. 31, q. 2 et q. 3 ; *Sum. theol.*, I^e, q. 39, a. 8.

15. Sermon *Seraphim stabant* (Léonine, t. 44/1), p. 184 : « Supra hoc ergo est primum principium incorruptibile, simplex et immobile, et hec sanctitas est sanctitas Dei Patris qui est principium totius deitatis. »

16. *Ibid.* : « Super has ergo cognitiones est cognitio Verbi Dei que est omnia continens, omnia sciens. Est ideo stulti fuerunt Arriani qui subtraxerunt Deo Verbum, quia si hoc esset Deus non cognosceret se ipsum. Et ideo hec sanctitas est sanctitas Verbi Dei. » Concernant la deuxième phrase de cette citation, voir *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 53 ; *De potentia*, q. 8,

les créatures est une participation de la connaissance du Verbe divin, le sermon ajoute que le Verbe qui est parfaitement « pur » reçoit l'appropriation de trois attributs qui excluent le mode déficient des perfections dans les créatures : la sagesse qui exclut une connaissance limitée aux êtres corporels singuliers, la beauté qui exclut l'obscurité, et l'égalité qui exclut la limitation caractérisant la connaissance angélique.

Enfin, le sermon procède de manière semblable concernant l'affection (*affectio*) qui, dans les créatures, présente une triple déficience de sainteté : le caractère « privé » que l'affection peut revêtir, sa restriction qui peut entraîner une fermeture sur soi-même, et l'agitation que l'on éprouve aussi longtemps que l'affectivité ne se repose pas dans la fin ultime. « Au-dessus de ces affections, il y a donc l'affection sainte, à savoir de l'Amour divin qui n'est pas privé [...], n'est pas fermé [...] et n'est pas inquiet¹⁷. » Sur cette base, le Saint-Esprit reçoit l'appropriation de la connexion qui montre que, loin d'être privé, l'Amour personnel est le Lien (*nexus*) en Dieu Trinité ; de même, il reçoit l'appropriation de la bonté qui montre qu'il n'est nullement fermé, ainsi que l'appropriation de l'usage (*usus*) puisque c'est dans son Amour que le Père jouit de lui-même et de son Fils.

Ayant ainsi exposé la sainteté de chaque personne divine, le sermon prend soin de préciser qu'il n'y a pas trois saintetés mais une seule sainteté dans la Trinité, puisque, en Dieu, l'*esse* est réellement identique à l'intellection et au vouloir. « Il n'y a donc qu'une même et unique sainteté de ces Trois. "Saint" a été répété trois fois, non pas pour montrer une triple sainteté mais [pour montrer la sainteté] des Trois¹⁸. » Dans tous les cas, la sainteté est associée à la pureté des personnes divines sous l'aspect de leurs propriétés personnelles distinctes ; cette sainteté est explicitée, par manière de rémotion et d'éminence, au moyen des appropriations fondées dans les propriétés personnelles.

a. 1, resp. Dans son commentaire sur saint Jean, Thomas explique que le Père a sanctifié son Fils de toute éternité selon que le Père saint a engendré son Fils saint. *Lectura super Ioannem*, cap. 10, lect. 6 (Turin-Rome, Marietti, 1952), p. 272-273, n° 1463 : « Si autem hoc quod dicit *Pater sanctificavit*, referamus, secundum Augustinum, ad Christum in quantum est Deus, tunc est sensus [...] sanctum ab aeterno genuit. »

17. Sermon *Seraphim stabant* (Léonine, t. 44/1), p. 185 : « Supra has ergo affectiones est affectio sancta, scilicet amor diuinus qui non est priuatus [...]. Non est clausus [...] Non est inquietus. »

18. *Ibid.*, p. 185 : « ideo eadem est sanctitas horum trium. Set repeçit ter, non ut ostenderet triplicem sanctitatem, set trium. »

1.3. L'Esprit Saint

Dans toutes ses œuvres théologiques majeures, Thomas s'est employé à expliquer la signification de l'adjectif « saint » dans le nom de la personne divine qu'est l'Esprit. Le parcours des textes, outre l'intérêt qu'il présente pour la théologie trinitaire, offre un bon aperçu des sens que Thomas reconnaît au nom « sainteté ». Dans son *Écrit sur les Sentences*, Thomas reprend l'explication de Denys que nous avons déjà présentée : « Comme le dit Denys, la sainteté est la pureté libre de toute impureté, parfaite et immaculée. » Il ajoute que la sainteté, associée à l'Esprit (« Esprit Saint »), désigne également « la séparation de tout défaut matériel » et que, puisque l'Esprit procède par mode d'amour, la sainteté peut aussi désigner ici « la rectitude de la volonté¹⁹ » car « dans la procession de la volonté consiste toute la sainteté²⁰ ».

L'approche est un peu différente dans la *Somme contre les Gentils* où la sainteté de l'Esprit est expliquée par la consécration à Dieu qu'il faut attribuer à l'Amour : « C'est de manière convenable que Dieu procédant par mode d'amour est appelé "Esprit Saint", car on avait l'habitude d'appeler "saintes" les réalités qui sont consacrées à Dieu²¹. » L'explication la plus développée se trouve dans le *Compendium de théologie* :

Puisque le bien aimé a raison de fin, et puisque c'est par sa fin que le mouvement volontaire est rendu bon ou mauvais, il est nécessaire que l'amour par lequel le souverain bien – qui est Dieu – est aimé, revête une bonté éminente qui est exprimée par le nom "sainteté" : soit que, suivant les Grecs, par "saint" on entende "pur", puisqu'en Dieu se trouve la bonté la plus pure, exempte de toute déficience ; soit que, suivant les Latins, par "saint" on entende "ferme", puisqu'en Dieu se trouve la bonté immuable. C'est pour cette raison que toutes les choses qui sont ordonnées à Dieu sont aussi appelées "saintes",

19. *In I Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 4, ad 4 : « Sicut dicit Dionysius, sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia ; et ideo convenienter sanctitas spiritualitati adiungitur, quae etiam a materialitate separationem dicit, ut sic per spiritualitatem designetur separatio a materia, et per sanctitatem a materialibus defectibus. Vel dicendum, quod natura semper eodem modo operatur ; et ideo in opere naturae non est invenire rectum et non rectum, sicut in opere voluntatis. Et ideo convenienter sanctitas, quae rectitudinem voluntatis importat, adiungitur processionem amoris, et non generationem, quae est opus naturae. » Sur la « séparation » qu'implique la spiritualité, voir *ibid.*, resp.

20. *In I Sent.*, dist. 10, exp. text. : « sanctitas dicitur, in quantum procedit processionem voluntatis, in qua consistit tota sanctitas. »

21. *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 19 (éd. Marietti, n° 3568) : « Convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus Sanctus ; ea enim quae Deo dicata sunt, *sancta* dici consueverunt. »

comme le Temple, les vases du Temple et tout ce qui est consacré au culte divin. C'est donc de manière convenable que l'Esprit, par qui l'amour par lequel Dieu aime Dieu est introduit en nous, est appelé Esprit "saint"²².

Ce texte fournit une synthèse originale. Il distingue un sens issu des « Grecs » et un autre sens issu des « Latins ». Le premier sens est celui qu'on a rencontré chez Denys, exprimé ici par l'adjectif « purus » et directement associé à la pureté de la bonté (*bonitas*). Dans le contexte de l'économie, Thomas l'associe aussi à la miséricorde (*misericordia*) de Dieu²³. Le second sens, de tradition latine, met en avant l'idée de fermeté ou de solidité qui est rapprochée d'un autre attribut, à savoir l'immutabilité de la bonté (*immutabilis bonitas*). Thomas réunit plusieurs fois ces deux sens dans d'autres œuvres, par exemple dans son commentaire sur saint Paul : « La sainteté désigne la pureté et la fermeté (*munditiam et firmitatem*), et tous les préceptes de Dieu y conduisent afin que l'on soit purifié du mal et que l'on soit ferme dans le bien²⁴. » Dans le *Compendium*, les deux sens amènent le thème de l'ordination à Dieu et celui de la consécration au culte de Dieu. Fondamentalement, l'Esprit est appelé « saint » en raison de deux aspects que Thomas d'Aquin réunit étroitement : premièrement, l'amour personnel par lequel Dieu s'aime lui-même, de toute éternité, en sa vie intime ; deuxièmement, l'infusion de cet amour, faite en nous, dans l'économie de la grâce, par l'Esprit.

Le premier sens, attribué aux « Grecs », se retrouve en d'autres endroits, par exemple dans le sermon *Emitte Spiritum tuum* : « En grec, "saint" désigne la

22. *Compendium theologiae* I, cap. 47, p. 95 : « Cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus uoluntarius bonus uel malus reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quandam obtineat bonitatem ; que nomine sanctitatis exprimitur, siue dicatur sanctum quasi purum secundum Grecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis, siue dicatur sanctum idest firmum secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas : propter quod et omnia que ad Deum ordinantur sancta dicuntur, sicut templum et uasa templi et omnia diuino cultui mancipata. Conuenienter igitur Spiritus quo nobis insinuat amor quo Deus Deum amat, Spiritus Sanctus nominatur. »

23. *Super Psalmos*, Ps. 29 (Paris, Vivès, t. 18, 1889), p. 391, n° 3 : « ex sanctitate [Dei], idest ex misericordia et bonitate sua. »

24. *Lectura super primam epistolam ad Thessalonicenses*, cap. 4, lect. 1, vol. 2, p. 180, n° 77 : « Sanctitas enim dicit munditiam et firmitatem. Et omnia Dei praecepta inducunt ad ista, ut quis mundus sit a malo, et firmus in bono. » Toutes nos références au commentaire des épîtres pauliniennes sont tirées de : *Super epistolas S. Pauli lectura*, Editio VIII revisa, cura P. R. CAI, 2 vol., Turin-Rome, Marietti, 1953. Voir aussi, par exemple, *In Jeremiam*, cap. 1 (Paris, Vivès, t. 19, 1882), p. 71 : « sanctum dicitur uno modo cultui diuino dicatum [...] ; aliquando autem sanctum dicitur firmum, vel mundum. »

pureté. [...] Et quand celui qui aime s'unit à la réalité souveraine, on parle alors d'amour saint²⁵. » De même, on lit dans la *Somme de théologie* : « Le nom "sainteté" paraît impliquer deux choses. Premièrement, la pureté ; et à cette signification correspond le nom grec, car "agios" se dit comme signifiant "sans terre"²⁶. » Cette explication provient peut-être d'Origène²⁷. Thomas la connaissait par le commentaire de Bède le Vénérable sur saint Luc (Lc 1, 49 : « Saint est son nom ») : le nom de Dieu est saint parce que, « de manière singulière, par le sommet de sa puissance il transcende toute créature et il est de loin séparé des univers qu'il a faits. Cela se comprend mieux par l'expression grecque dans laquelle le mot "agion" signifie "être en dehors de la terre"²⁸. » Ici comme dans le commentaire de Denys, la pureté est associée à la séparation.

Le second sens, attribué aux Latins, appartient au bien commun des théologiens du Moyen Âge occidental. Chez Thomas, on le trouve dès son enseignement comme bachelier biblique²⁹. Il est bien explicité par l'*Écrit sur les Sentences* dans une question qui traite la mission du Fils et du Saint-Esprit. Saint Thomas y explique que la sanctification (« être sanctifié ») implique trois choses : premièrement, la purification du péché en tant que « saint » signifie « pur » (*mundus*) ; deuxièmement, la confirmation dans le bien par le don de la grâce et de la gloire, selon que « saint » signifie « ferme » (*firmus*) ; troisièmement, la députation au culte de Dieu, auquel convient la pureté³⁰.

25. Sermon *Emitte Spiritum tuum* (Léonine, t. 44/1), texte Σ, p. 161 : « In greco "sanctus" signat mundiciam. Verum est quia amor est immundus quo homo diligit res corporales : amans enim per amorem unitur rei amate et quanto plus amans miscetur tali rei amate, tanto maiorem contrahit immundiciam. Sicut enim argentum cum miscetur rei impure contrahit immundiciam, sic si animus tuus ammisceatur per amorem rebus inferioribus, contrahit immundiciam. Et quando coniungitur rei summe, tunc dicitur amor sanctus. »

26. *Sum. theol.*, *II^a-II^{ae}*, q. 81, a. 8, resp. : « Nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam : et huic significationi competit nomen graecum, dicitur enim *agios* quasi *sine terra*. »

27. Voir la note des éditeurs léonins dans THOMAS D'AQUIN, *Sermones* (Léonine, t. 44/1), p. 161.

28. *Catena in Lucam*, cap. 1 (Turin-Rome, Marietti, vol. 2, 1953), p. 21, n° 17 : « Singularis enim potentiae culmine transcendit omnem creaturam, et ab universis quae fecit longe segregatur ; quod graeca locutione melius intelligitur : in quo ipsum verbum quod dicit *agion*, quasi extra terram esse significat. » Voir BEDA VENERABILIS, *Opera*, Pars II : *Opera exegetica* 3, « Corpus Christianorum, Series Latina, 120 », Turnhout, Brepols, 1960, p. 37-38 ; ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, tome II : *Homélies VIII-XVI*, Homélie XI,1, « Sources chrétiennes, 287 », Paris, Cerf, 1981, p. 146-149.

29. Voir *supra*, n. 24, la citation du commentaire sur Jérémie.

30. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q^{1a} 1, ad 1.

À notre connaissance, la meilleure explication de la fermeté attribuée aux Latins se trouve dans la *Somme de théologie*: « Deuxièmement, le nom “sainteté” implique la fermeté, est c’est pourquoi les Anciens appelaient “saint” ce qui était protégé par les lois afin de ne pas être violé; et de là vient qu’on appelle “sanctionné” ce qu’une loi a rendu ferme³¹. » De son côté, le commentaire sur Job en offre une illustration suggestive par une comparaison: « Parmi les corps mixtes [...], les montagnes apparaissent au plus haut point être fermes et stables: dans les Écritures, la stabilité des saints est comparée à la stabilité des montagnes, selon cette parole du Psaume (124, 1): “Ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur ressemblent au mont Sion”³². » Dans la *Somme de théologie*, Thomas ajoute que la compréhension de la sainteté comme « pureté » appartient également à la tradition latine; en outre, tant la pureté que la fermeté permettent de saisir que la sainteté est attribuée à ce qui s’applique au culte divin, qu’il s’agisse de personnes ou de choses³³.

Le traité intitulé *Les raisons de la foi* se contente du motif suivant: « En Dieu, il n’y a pas d’amour matériel. Il est donc convenable que nous nommions son Amour non seulement “Esprit” mais aussi Esprit “Saint”, afin que sa pureté soit exprimée par ce mot “Saint”³⁴. » Et dans la reprise de son enseignement sur les *Sentences* durant son séjour romain, Thomas explique la sainteté de l’Esprit par trois aspects: premièrement, l’éminente bonté que

31. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 81, a. 8, resp. : « Alio modo importat firmitatem : unde apud antiquos *sancta* dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent ; unde et dicitur esse aliquid *sanctum* quia est lege firmatum. » Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 60, a. 1, ad 2 : « Quia secundum antiquos *sancta* vel *sacrosancta* dicebantur quaecumque violari non licebat, sicut etiam *muri civitatis*, et *personae* in *dignitatibus* constitutae. »

32. *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 9 (Léonine, t. 26, Rome, Ad Sanctae Sabinae, 1965), p. 59 : « Inter corpora igitur mixta [...] maxime videntur esse firma et stabilia montes, quorum stabilitati sanctorum stabilitas in Scripturis comparatur, secundum illud Psalmi “qui confidunt in Domino sicut mons Sion”. »

33. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 81, a. 8, resp. : « Potest etiam secundum Latinos hoc nomen *sanctus* ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi “sanguine tinctus”, eo quod antiquitus illi qui purificari volebant sanguine hostiae tingeantur, ut Isidorus dicit, in libro *Etymol.* Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quae divino cultui applicantur : ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia huiusmodi sanctificari dicuntur ex hoc quod cultui divino applicantur. »

34. *De rationibus fidei*, caput 4 (Léonine, t. 40, Rome, Ad Sanctae Sabinae, 1969), p. B 60 : « In Deo autem amor materialis locum non habet ; convenienter igitur amorem ipsius non solum Spiritum, sed Spiritum Sanctum nominamus, ut per hoc quod dicitur Sanctus eius puritas exprimitur. »

revêt l’amour par lequel Dieu est aimé; deuxièmement, l’adhésion à Dieu que procure l’amour qui rend saint; troisièmement, la « réflexivité » de l’amour en Dieu, en tant que l’Esprit est l’Amour par lequel Dieu le Père s’aime lui-même et aime son Fils: cet Amour nous pousse à adhérer à Dieu et, ainsi, nous rend saints³⁵.

Enfin, l’article de la *Somme de théologie* qui traite le nom « Esprit Saint » réunit deux lignes de pensée. Dans le corps de l’article, Thomas examine la signification des noms « Esprit » et « saint » en tant que le nom composé « Esprit Saint » a été « accommodé » par l’usage de l’Écriture pour signifier une personne divine distincte³⁶. Considérant la « signification propre » de ce nom³⁷, Thomas explique que c’est en raison de l’amour et de l’ordination à Dieu que l’Esprit est appelé « saint »: « De fait, la sainteté est attribuée à ces réalités qui sont ordonnées à Dieu. Donc, puisque la personne divine [de l’Esprit] procède par le mode de l’amour par lequel Dieu est aimé, c’est de manière convenable qu’elle est nommée Esprit “saint”³⁸. » C’est par l’amour de Dieu que l’on est ordonné à Dieu. Nous retrouvons ici le sens observé plus haut dans la *Somme contre les Gentils* (amour et consécration à Dieu)³⁹ et que retiendra le commentaire de Thomas sur saint Jean⁴⁰.

35. *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, dist. 2, q. 2, a. 4, resp. (éd. Leonard Boyle et John Boyle, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2006), p. 100 : « Sanctus vero dicitur in quantum ipse amor quo summum bonum amatur, eminentem quandam obtinet bonitatem. » *Ibid.*, dist. 10, q. 4, resp. et ad 4 (p. 161-162) : « Quia vero amor ille reflectitur in Deum, quia Deus Spiritu Sancto diligit se et Filium, et quia omnes creaturas impellit in Deum in quantum per amorem adhaeremus Deo, et ex hoc homo efficiatur sanctus, ex perfecta scilicet inhaesione ad Deum, ideo persona quae procedit ut amor, non solum dicitur Spiritus sed etiam Spiritus Sanctus. [...] tertia persona non dicitur Spiritus Sanctus prout ly “sanctus” est essentialis et commune tribus personis, sed prout est amor reflexus in Deum et impellens ad inhaesionem Dei. »

36. *Sum. theol.*, I^a, q. 36, a. 1, resp. : « ita ad significandum divinam personam quae procedit per modum amoris, accommodatum est, ex usu Scripturae, hoc nomen *Spiritus Sanctus*. »

37. *Ibid.* : « ex propria significatione. »

38. *Ibid.* : « Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter Spiritus Sanctus nominatur. » Au même endroit de la *Somme de théologie*, concernant la signification propre du nom « Esprit », Thomas l’explique par l’impulsion ou la motion que signifient le souffle ou le vent (« spiritus », « flatu »).

39. Voir *supra*, n. 21.

40. *Lectura super Iohannem*, cap. 14, lect. 6, p. 367, n° 1955 : « Sanctus autem est, quia consecrat nos Deo ; omnia autem consecrata dicuntur sancta ; I Cor. VI : *Nescitis quoniam corpora nostra templum sunt Spiritus sancti ?* Ps. XLV : *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei* etc. »

Il en va autrement dans la réponse au premier argument. Thomas y considère d'abord le nom « Esprit Saint » en tant que les deux mots qui le composent sont pris séparément, c'est-à-dire dans le sens selon lequel le nom composé « Esprit Saint » est commun à toute la Trinité. Dans ce cas, « Esprit » signifie l'immatérialité de la substance divine et « en disant qu'il est "saint", on signifie la pureté de la bonté divine⁴¹ ».

Il semble bien que, dans la *Somme de théologie*, Thomas ait cherché à fournir une synthèse. D'une part, en tant que la sainteté est attribuée à Dieu selon son unité, elle désigne la pureté (la pureté de la bonté), conformément à ce que nous avons déjà observé en plusieurs textes. D'autre part, en tant que la sainteté fait partie du nom propre du Saint-Esprit comme personne distincte, elle se rapporte à l'amour de Dieu par lequel on est ordonné à Dieu. La seconde approche (amour de Dieu et ordre ou consécration à Dieu) repose sur la première ou inclut la première (pureté de la bonté), tout comme la personne inclut l'essence⁴².

2. La sainteté créée

Après un aperçu de la signification des mots « saint » et « sainteté » et une indication des principaux éléments constituant la notion de sainteté dans le contexte des créatures, notre étude de la sainteté créée offre une présentation des « sancti » et des « sancta » puis expose quelques aspects fondamentaux de la vie sainte auxquels Thomas d'Aquin a prêté une attention spéciale. On observera également l'ecclésialité et la dimension eschatologique de la sainteté. Par économie de méthode, nous n'examinons pas ici la sainteté des bons anges dont la présentation exigerait des précisions qui dépassent notre propos⁴³. Notre enquête se limite à la sainteté créée « en général » et à la sainteté des êtres humains en particulier.

41. *Sum. theol.*, I^e, q. 36, a. 1, ad 1 : « Per hoc vero quod dicitur *sanctus*, significatur puritas divinae bonitatis. » La fin de la réponse reprend l'explication du corps de l'article : l'Esprit procède par mode d'amour.

42. *Sum. theol.*, I^e, q. 34, a. 3, ad 1 ; q. 38, a. 1, ad 4 : « *essentia* includitur in intellectu personae. »

43. Pour la sainteté des bons anges, voir Serge-Thomas BONINO, *Les Anges et les démons*, Deuxième édition revue et augmentée, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2017, p. 220-237.

2.1. Les aspects fondamentaux de la notion de « sainteté »

Toute sainteté créée dérive de la sainteté de Dieu qui en produit une participation dans ses créatures⁴⁴, et plus précisément de la personne du Père qui est « le principe et l'origine de toute sainteté⁴⁵ ». C'est donc sans surprise que les sens de la « sainteté » observés concernant Dieu se retrouvent lorsqu'il est question de la sainteté des créatures ou de la sainteté en général (sans spécification de la réalité sainte). La sainteté concerne le rapport à Dieu⁴⁶. Elle désigne la pureté⁴⁷, la fermeté (l'adhésion ferme à Dieu et à ses dons)⁴⁸, l'opération vertueuse ordonnée à Dieu⁴⁹, la consécration à Dieu⁵⁰ et au culte de Dieu (la pratique de la vertu de religion)⁵¹, le service de Dieu dans la justice⁵², l'obéissance à Dieu⁵³ ou l'opération par laquelle on « va à

44. *Super Psalmos*, Ps. 17, p. 319, n° 15 : « Domine, tu eris sanctus cum sancto, sanctitatem in eo causando : Lev. XX, 8 : *Ego Deus qui sanctifico vos*. Vel sic. Tu eris sanctus effective, idest ostendens te amare et adprobare sanctitatem. »

45. *Lectura super Ioannem*, cap. 17, lect. 3, p. 417, n° 2213 : « Sed addit *Sancte*, quia etiam in ipso est principium et origo totius sanctitatis. »

46. Une réalité (personne, chose, habitus, acte) n'a raison de sainteté que si elle se rapporte à Dieu : *Sum. theol.*, II^e-II^e, q. 81, a. 8, ad 2. *Lectura super epistolam ad Ephesios*, cap. 4, lect. 7, vol. 2, p. 59, n° 246 : « in *iusitia*, quoad homines, et *sanctitate*, quoad Deum. »

47. Voir par exemple *Sum. theol.*, III^e, q. 27, a. 2, resp. : « *sanctitas* enim est perfecta munditia. » Voir aussi les textes cités *supra*, n. 24 et n. 33.

48. *In De divinis nominibus*, cap. 12, lect. 1, p. 11, n° 39 : « *sancte* vero, in quantum his quae eis data sunt, secundum Dei ordinationem firmiter inhaerent. » Sermon *Inveni David* (Léonine, t. 44/1), p. 251, concernant la sainteté de saint Nicolas : « immobilem et firmam eius stabilitatem. [...] stabilis eius firmitas. » Voir aussi les textes cités *supra*, n. 24 et n. 31.

49. *Super Psalmos*, Ps. 17, p. 319, n° 15 : « operatio boni quae fit propter Deum [...] proprie habet rationem sanctitatis : quia omnia quae ordinantur ad Deum, dicuntur sancta. »

50. *Sum. theol.*, I^e-II^e, q. 99, a. 4, resp. : « sanctum dicitur quod est Deo dicatum. »

51. *In Jeremiam*, cap. 2, p. 75 : « primo ponit dignitatem populi, *Sanctus*, quasi dicatus ad cultum Domini, et Domino consecratus. » *Lectura super epistolam ad Colossenses*, cap. 4, lect. 2, vol. 2, p. 148, n° 124 : « Sanctitas autem in duobus consistit, scilicet in humili conversatione, et cultura Dei. [...] Religio enim est secundum Tullium, quae cuidam naturae, quam divinam vocant, cultum et caeremoniam affert. » *In De divinis nominibus*, cap. 1, lect. 2, p. 16, n° 44 : « reverentia ad sanctitatem pertinet. » Voir aussi la citation du commentaire sur Jérémie, *supra*, n. 24. Ce sens est fondé non seulement dans la Bible mais aussi dans la philosophie antique (non seulement chez Cicéron mais aussi chez d'autres auteurs) ; voir *Sententia Libri Ethicorum*, lib. I, lect. 6 (Léonine, t. 47/1, Rome, Ad Sanctae Sabinae, 1969), p. 22 : « Dicit enim Andronicus peripateticus quod "sanctitas est quae facit fideles et servantes ea quae ad deum iusta". »

52. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 12, lect. 1, vol. 1, p. 177-178, n° 953 et n° 961 : « Primo inducit ad perfectionem vitae quantum ad sanctitatem quam homo servat Deo [...]. Proprie autem sanctitas dicitur per respectum ad Deum, in quantum scilicet homo servat ea quae sunt iusta, quoad Deum. »

53. *In Jeremiam*, cap. 32, p. 176 : « sanctitatem, scilicet obedientiam ad Deum. »

Dieu⁵⁴ ». Parfois, Thomas associe plusieurs de ces aspects dans une même formule, par exemple : « la sainteté implique la pureté consacrée à Dieu⁵⁵ », « la sainteté consiste dans la crainte de Dieu et le culte de Dieu⁵⁶ ». En plusieurs endroits, sans que Thomas entende donner une définition, la sainteté est directement associée à la pureté, à l'innocence et à la fermeté⁵⁷, voire au repos en Dieu⁵⁸. Elle est procurée par l'union à Dieu⁵⁹. La sainteté implique également une mise à part : « Tout être, selon qu'il est saint et possède la perfection, est séparé des autres⁶⁰. » Les deux aspects ou « modes » de la sainteté que Thomas souligne le plus fréquemment sont la pureté et la consécration à Dieu ou au culte de Dieu⁶¹.

54. *Lectura super Ioannem*, cap. 13, lect. 1, p. 326, n° 1743 : « In hoc est sanctitas hominis quod ad Deum vadat [...] : quod quidem specialiter fit per humilitatem et caritatem. »

55. *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 7, lect. 4, vol. 2, p. 417, n° 375 : « Sanctitas enim importat puritatem consecratam Deo. » Cf. *Lectura super epistolam ad Titum*, cap. 2, lect. 3, vol. 2, p. 319, n° 75 : « Sanctificatio in bono ponitur, cum dicitur *ut mundaret sibi populum*, id est, ut sanctificaret populum, sic scilicet ut essemus populus eius, id est, ei consecratus. »

56. *Super Psalmos*, Ps. 11, p. 284, n° 1 : « sanctitas enim in timore et cultu Dei consistit. Unde et divino cultui dedicata sancta dicuntur. » Cf. *Super Psalmos*, Ps. 33, p. 419-420, n° 10 : « nullus potest esse sanctus nisi timens. »

57. Voir par exemple *De malo*, q. 15, a. 3, resp. (Léonine, t. 23, Rome-Paris, Commissio Leonina-Vrin, 1982), p. 277 : « sanctitatem uel puritatem. » *Sum. theol.*, III^e, q. 2, a. 11, ad 3 : « puritatis et sanctitatis. » *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 7, lect. 2, vol. 2, p. 412, n° 346 : « purissima et sanctissima. » *Lectura super Ioannem*, cap. 1, lect. 16, p. 63, n° 318 : « munditiam sanctitatis » ; *ibid.*, cap. 2, lect. 2, p. 74, n° 377 : « aliqui festum aliquod sancte et pure celebrant. » *In Jeremiam*, cap. 32, p. 176 : « sanctitatis firmitatem. » *Super Psalmos*, Ps. 47, p. 318, n° 15 : « dicitur electus qui habet excellentiam innocentiae et sanctitatis. »

58. *Sum. theol.*, I^e, q. 73, a. 3, resp. : « Maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit, unde et res Deo dedicatae sanctae dicuntur. »

59. *In De divinis nominibus*, cap. 5, lect. 2, p. 244, n° 656 : « virtutes angelicae supremae hierarchiae, quae sunt *sanctissimae* propter perfectam coniunctionem ad Deum. »

60. *In De divinis nominibus*, cap. 13, lect. 1, p. 359-360, n° 962 : « unumquodque, secundum quod sanctum est et perfectionem habet, ab aliis segregatur. » Cf. sermon *Inveni David* (Léonine, t. 44/1), p. 252 : « sic David fuit separatus a filiis Israel per sanctitatem uite. »

61. Voir par exemple *De decem praeceptis* XVI, dans Jean-Pierre TORRELL, « Les "Collationes de decem preceptis" de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes », dans ID., *Recherches thomasiennes*, Études revues et augmentées, « Bibliothèque thomiste, 52 », Paris, Vrin, 2000, p. 47-117 [p. 91] : « Sanctum autem accipitur duobus modis : aliquando enim sanctum idem est quod purum [...] ; aliquando sanctum dicitur res consecrata ad cultum Dei. » *Ibid.*, XVII (p. 92) : « dictum est quod sanctum dicitur duobus modis, quia et quod mundum est et quod Domino consecratum est. »

La *Catena* sur l'évangile de saint Luc rapporte aussi cette définition de la sainteté attribuée à saint Jean Chrysostome et tirée de la *Chaîne sur Luc* de Nicéas d'Héraclée : « La sainteté est une équité appropriée envers Dieu⁶². » Cela correspond à ce que Thomas écrit au sujet de la vertu de sainteté qu'il étudie dans son traité de la religion, elle-même étudiée dans le contexte de la justice (la religion se rattache à la justice : justice envers Dieu)⁶³. La sainteté est une vertu spéciale qui non seulement rapporte à Dieu le service qui lui est dû dans le culte (comme le fait la religion) mais qui rapporte également à Dieu les œuvres des autres vertus et spécialement les œuvres qui disposent au culte⁶⁴. En ce sens, la sainteté est réellement identique à la vertu de religion bien qu'elle s'en distingue conceptuellement. Thomas reconnaît aussi à la sainteté une certaine « généralité » en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les autres vertus au bien divin : en ce second sens, on peut la considérer comme une vertu générale. Nous retrouvons ici, au fondement du culte de Dieu et de l'agir vertueux rapporté à Dieu, la pureté et la fermeté requises pour que l'être humain applique son esprit et ses actes à Dieu⁶⁵. L'association de la sainteté à la vertu de religion n'est pas anodine. D'une

62. *Catena in Lucam*, cap. 1, vol. 2, p. 25, n° 33 : « Est enim sanctitas apta circa Deum aequitas. » Pour les références et le texte grec, voir <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?id=catena&numLivre=57&chapitre=57_1> (consulté le 14 août 2023). Les paroles de Lc 1, 74-75 (« afin que [...] nous le servions dans la justice et la sainteté ») sont invoquées en *Sum. theol.*, II^e-II^o, q. 81, a. 8, s. c., pour soutenir l'identité de la sainteté et de la religion.

63. *Sum. theol.*, II^e-II^o, q. 81, a. 8.

64. Pour l'association du culte de Dieu et de l'agir bon ordonné à Dieu, voir par exemple *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 7, lect. 2, vol. 1, p. 100, n° 551 : « *Lex quidem est sancta*. [...] *dicens et mandatum legis est sanctum*, quantum ad praecepta caeremonialia, quibus homines ordinantur ad Dei cultum. Lev. xx, 7 [XIX, 2] : *Sancti estote, quia ego sanctus sum*. [...] *Et iustum* quantum ad praecepta iudicialia [...]. *Et bonum*, id est honestum, quantum ad praecepta moralia. [...] Quia tamen omnia praecepta ordinant nos in Deum, ideo totam legem sanctam nominavit. »

65. *Sum. theol.*, II^e-II^o, q. 81, a. 8, resp. : « Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. [...] Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi : sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera ad cultum divinum. » Cf. *ibid.*, ad 1 et ad 3. Voir aussi *In III Sent.*, dist. 33, q. 3, a. 4, q^a 6, resp. ; *ibid.*, ad 3 : « sicut iustitia legalis operatur actus omnium virtutum propter bonum commune, ita sanctitas propter Deum. » Voir Philippe-Marie MARGELIDON, *De quelques vertus oubliées*, Religion, Chasteté, Pénitence, « Patrimoine thomistes », Paris, Cerf, 2023, p. 31-32 et p. 159-167.

part, la sainteté est de nature religieuse et, comme telle, possède une consistance dans l'ordre naturel. D'autre part, en régime chrétien, la sainteté s'exerce sous la mouvance des vertus théologiques (grâce, vertus infuses et dons) : c'est la sainteté de la grâce, telle que nous en parlons habituellement et telle que, sauf indication contraire, nous la considérons dans la présente étude.

La sainteté de la grâce s'oppose à ses contraires que sont la faute (*culpa*) ou le péché⁶⁶, en particulier le péché originel et le péché mortel⁶⁷. Par définition, la sainteté s'oppose à ce qui est contaminé, impur⁶⁸, désordonné et détourné de Dieu⁶⁹. La sainteté peut être perdue⁷⁰ : il suffit d'un seul péché mortel pour que la sainteté disparaisse immédiatement⁷¹. « Personne n'est totalement privé de la sainteté sinon par le péché mortel⁷². » Quant au péché véniel qui retarde l'activité de la charité mais ne la détruit pas, il n'exclut pas la sainteté⁷³ : « Les saints ne mènent pas la vie présente sans péchés véniels⁷⁴. »

L'histoire de la sainteté humaine commence avec la création du premier homme créé en grâce, en vertu d'une mission invisible du Fils et du Saint-Esprit⁷⁵. Après le péché des origines, Thomas reconnaît trois modes de sanctification :

66. *In IV Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 2, resp. : « Contrarium autem sanctitati est culpa. »

67. *In Jeremiam*, cap. 1, p. 71 ; *Sum. theol.*, III^e, q. 27, a. 2, resp. et ad 4 ; III^e, q. 63, a. 6, ad 2.

68. Cela est déjà inclus dans la définition dionysienne de la sainteté, cf. *supra*, n. 1. Voir aussi, par exemple, *In De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 18, p. 188, n° 524 ; *Quodlibet VII*, q. 6, a. 1, ad 2 (Léonine, t. 25/1, Rome-Paris, Commissio Leonina-Cerf, 1996), p. 29. En plusieurs lieux, Thomas cite le verset d'Isaïe 35, 8 : « via sancta vocabitur, non transibit per eam pollutus. »

69. *In De divinis nominibus*, cap. 12, lect. 1, p. 354, n° 939 : « [...] gubernationis effectus, qui est munditia ab omni inordinatione et ad hoc pertinet nomen sanctitatis. »

70. *In IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 3, q^h 3, s. c. 1 : « Sanctitas semel habita potest amitti. »

71. *Super Psalmos*, Ps. 11, p. 285, n° 1 : « Dicit autem sanctitatem deficere, quia cum sit a Deo per gratiam, statim tollitur unico peccato mortali. » *In De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 18, p. 189, n° 527 : « [...] aliquis per peccatum et discedat a sanctitate et per hoc fiat non idoneus ad divina, quae sunt secundum se incontaminata. »

72. *Sum. theol.*, II^e-II^o, q. 111, a. 4, resp. : « Nullus enim privatur totaliter sanctitate nisi per peccatum mortale. »

73. *Sum. theol.*, II^e-II^o, q. 122, a. 4, ad 3 : « peccatum veniale non excludit sanctitatem. »

74. *Sum. theol.*, III^e, q. 79, a. 4, ad 2 : « vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus. »

75. *Sum. theol.*, I^e, q. 95, a. 1, resp. ; *In III Sent.*, dist. 25, a. 2, q^h 3, resp.

“Être sanctifié” se dit de trois manières. Premièrement, en tant que “saint” signifie “pur”, la sanctification désigne la purification du péché par la grâce ; deuxièmement, en tant que “saint” signifie “ferme”, la sanctification désigne la confirmation dans le bien par le don de la grâce et de la gloire. Par ces deux modes la sanctification n'a lieu que dans la créature raisonnable, et c'est par eux seulement qu'il y a mission [du Fils et de l'Esprit]. On parle encore de sanctification d'une troisième manière selon que quelque chose est appliqué à l'exercice du culte divin auquel convient toute pureté, et c'est de cette manière que l'on dit que le temple et les vases sont sanctifiés⁷⁶.

Suivant ce texte, la sanctification de la créature raisonnable par la grâce et sa consommation dans la gloire s'accomplissent par les dons de charité et de sagesse à raison desquels le Fils et l'Esprit sont envoyés (missions invisibles)⁷⁷. D'une part, la pureté et la fermeté signifiées par le mot « saint » sont employées ici pour distinguer et unir la purification du péché et l'affermissement de la sainteté. La « confirmation dans le bien » peut se rapporter à la continuation de la sainteté ou à un accroissement de la sainteté dans un nouvel usage de la grâce ou un nouvel acte de grâce⁷⁸. D'autre part, la mention de la gloire importe puisque c'est en elle que la sainteté trouve son état pleinement accompli. La sainteté s'accroît par le progrès dans la grâce et dans la vertu puis par l'exaltation de la gloire⁷⁹. Sous un autre aspect, Thomas explique qu'il y a une double sanctification : la première aura lieu à la résurrection glorieuse, en tant que la nature humaine entière sera libérée de toute corruption de faute et de peine ; la seconde est la « sanctification personnelle » qui concerne l'âme dans la condition présente⁸⁰. Enfin, la

76. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q^h 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 hos tantum fit missio ; tertio modo dicitur sanctificatio, secundum quod aliquid accommodatur ad usum divini cultus, quem decet omnis munditia, et hoc modo dicuntur templum et vasa sanctificari. »

77. Cf. *Sum. theol.*, II^e-II^o, q. 1, a. 8, ad 5.

78. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q^h 2, resp. ; *ibid.*, q^h 4, ad 2 ; *In III Sent.*, dist. 3, q. 5, a. 3, resp. ; *Sum. theol.*, III^e, q. 27, a. 5, ad 2. Sur la « promotion en sainteté », voir aussi *In IV Sent.*, dist. 22, q. 2, a. 1, q^h 1, resp.

79. Cf. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 127, n° 709.

80. *Sum. theol.*, III^e, q. 27, a. 2, ad 4 : « Duplex est sanctificatio. Una quidem totius naturae, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpae et poenae liberatur. Et haec erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis. [...] talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. »

« sanctification » appliquée à tout ce qui est consacré à l'exercice du culte divin est une affirmation constante de saint Thomas⁸¹.

2.2. « Sancti » et « sancta »

La sainteté qualifie des personnes saintes (*sancti*) et des « choses » saintes (*sancta*)⁸². Dans le contexte de l'eucharistie, saint Thomas explique :

Une réalité est appelée « sainte » de deux manières. D'une première manière, [une réalité est appelée « sainte »] simplement et par soi, et c'est le cas de ce qui est le sujet de la sainteté, comme un homme est dit « saint ». D'une deuxième manière, secondairement et sous un certain aspect, [une réalité est appelée « sainte »] du fait qu'elle possède un rapport à cette sainteté : soit en tant qu'elle possède la force de sanctifier, comme le chrême est appelé « saint » ; soit en tant qu'elle est députée de quelque autre manière à quelque chose de saint, comme l'autel est appelé « saint »⁸³.

Suivant ce texte, on distinguera donc : (1) les personnes saintes, (2) les réalités sanctifiantes et (3) les sacramentaux⁸⁴. De fait, la troisième catégorie concernant les réalités ordonnées à quelque chose de saint est très vaste : la terre sainte, le temple et son sanctuaire, les objets liturgiques, etc. Concernant le temple, par exemple, Thomas parle de « sainteté » en tant que le temple est dédié au culte de Dieu⁸⁵. Dans la deuxième catégorie, deux réalités sont le plus souvent qualifiées de « saintes ». La première est l'Écriture. Thomas explique

81. Parfois, ce troisième mode est attribué spécialement à la manière de parler de l'Ancien Testament, par exemple dans la *Lectura super Iohannem*, cap. 17, lect. 4, p. 420, n° 2229 : « In Veteri Testamento erat modus loquendi, quod omne quod deputatur cultui divino, dicitur sanctificari. »

82. Comme exemples de *sancta*, voir par exemple *In De divinis nominibus*, cap. 2, lect. 1, p. 40, n° 125 (dans le contexte de l'Écriture sainte) ; *Sum. theol.*, III^e, q. 80, a. 6, ad 1 (dans le contexte de l'eucharistie).

83. *In IV Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, q^{1a} 1, resp. : « Dicitur autem aliquid sanctum dupliciter. Uno modo simpliciter et per se, sicut quod est subjectum sanctitatis, sicut dicitur homo sanctus. Alio modo secundario et secundum quid, ex eo quod habet ordinem ad hanc sanctitatem, vel sicut habens virtutem sanctificandi, sicut chrisma dicitur sanctum ; vel quocumque alio modo ad aliquid sanctum deputetur, sicut altare sanctum. »

84. *Ibid.* : « illa autem quibus fit aliquid sanctum secundo modo, non dicuntur sacramenta, sed sacramentalia magis. »

85. *Lectura super primam epistolam ad Corinthios*, cap. 3, lect. 3, vol. 1, p. 267, n° 175 : « Et quidem in materiali templo est quaedam sacramentalis sanctitas, prout templum divino cultui dedicatur. » Quant aux fidèles, c'est par la « sainteté de la grâce » qu'ils sont le temple vivant de Dieu (*ibid.*) : « [...] sed in fidelibus Christi est sanctitas gratiae, quam consecuti sunt per baptismum. »

à ce sujet que les Écritures sont saintes pour trois raisons : premièrement parce que, pures de toute erreur⁸⁶, elles sont inspirées par l'Esprit Saint ; deuxièmement « parce qu'elles contiennent des réalités saintes » ; et troisièmement « parce qu'elles sanctifient⁸⁷ ». Par la parole de l'évangile qui contient en lui la puissance de Dieu, les péchés sont remis, l'homme reçoit la « grâce sanctifiante » (*gratia sanctificans*) et il est conduit à la vie éternelle⁸⁸. La seconde réalité sanctifiante consiste dans les sacrements. D'une part, en tant que le sacrement est considéré sous l'aspect de la « sainteté cachée » qu'il tient en lui, ou en tant qu'il est considéré sous l'aspect de signe⁸⁹, « la sainteté de laquelle le sacrement tire son nom n'est pas signifiée par mode de cause efficiente mais plutôt par mode de cause formelle ou finale⁹⁰. » D'autre part, en tant que le sacrement de la loi nouvelle est un instrument de la collation de la grâce, il se rapporte à la sainteté par mode d'efficience⁹¹. Dans ce contexte, Thomas rappelle constamment la nature spéciale de l'eucharistie qui est sainte de la première manière, c'est-à-dire comme « sujet de sainteté » puisque, dans le sacrement de l'eucharistie, ce qui sanctifie est le Christ lui-même (*ipse Christus*)⁹² qui est « la cause de toute sainteté⁹³ » et « la fin de toute grâce sanctifiante⁹⁴ ».

De manière voisine mais distincte, le péché de sacrilège amène Thomas à présenter la « sainteté » de ce qui concerne plus spécialement le culte de

86. Cf. *In De divinis nominibus*, cap. 1, lect. 1, p. 7, n° 16 : « [...] sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore. »

87. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 1, lect. 2, vol. 1, p. 7, n° 27 : « Addit autem sanctis, ad differentiam scripturarum gentilium. Dicuntur autem sanctae, primo quidem, quia, ut dicitur II Petr. I : *Spiritu Sancto inspirati* [...] ; secundo quia sancta continent [...] ; tertio quia sanctificant, unde Io. XVII : *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* »

88. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 1, lect. 6, vol. 1, p. 19, n° 99.

89. *Sum. theol.*, III^e, q. 60, a. 1, resp.

90. *Ibid.*, ad 1 : « sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causae efficientis, sed magis per modum causae formalis vel finalis ». Voir aussi *Sum. theol.*, III^e, q. 62, aa. 3-6.

91. *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, q^{1a} 1, resp. ; q^{1a} 3, resp. : « efficientia sanctitatis ».

92. Cette précision est posée dès *In IV Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, q^{1a} 1, resp. : « In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus. »

93. *In IV Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 2, q^{1a} 5, resp. : « in hoc sacramento continetur ille qui est totius sanctitatis causa. »

94. *Lectura super primam epistolam ad Corinthios*, cap. 11, lect. 5, vol. 1, p. 357, n° 660 : « hoc sacramentum perficitur in ipsa consecratione materiae, in qua continetur ipse Christus, qui est finis totius gratiae sanctificantis. »

Dieu : « La sainteté est attribuée à des personnes sacrées, c'est-à-dire consacrées au culte divin, et à des lieux sacrés, et à certaines choses sacrées⁹⁵. » La question du lieu ne pose guère de difficultés : « La sainteté du lieu est ordonnée à la sainteté de l'homme qui rend un culte à Dieu dans ce lieu sacré⁹⁶. » Une précision s'impose ici concernant la personne sainte ou sacrée : dans ce contexte, il ne s'agit pas directement de la sainteté que procurent la grâce sanctifiante et la charité, mais de la sainteté des personnes en tant qu'elles sont vouées au culte de Dieu. Lorsque Thomas explique que la « bonté de la vie » est requise pour recevoir le sacrement de l'ordre, il prend bien soin de distinguer ces deux formes de « sainteté » de la personne : « Le degré de l'ordre n'est pas constitué par le fait que [le ministre] possède la grâce, mais par le fait qu'il reçoit un sacrement de la grâce⁹⁷ » ; « la perfection de la charité est liée au mérite de la sainteté, non au degré de l'ordre⁹⁸. » Les ministres, auxquels il est demandé de mener une vie sainte pour exercer dignement leur ministère⁹⁹, ne transmettent pas les dons divins (parole et sacrements) en vertu de leur propre sainteté personnelle mais par la force divine dont ils sont les instruments¹⁰⁰. Thomas explique à ce sujet qu'il y a, d'un côté, la « sainteté de la justice » qui concerne l'accomplissement d'œuvres de charité et, de l'autre, la sanctification que les sacrements possèdent en eux-mêmes par une « consécration mystique¹⁰¹ ». Il faut donc distinguer, d'une part, la sainteté conférée par le caractère sacramentel, c'est-à-dire la

95. *Sum. theol.*, II^o-II^{ae}, q. 99, a. 3, resp. : « Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, idest divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. »

96. *Ibid.* : « Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum exhibet Deo. »

97. *In IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 3, q^{la} 3, resp. : « non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habeat gratiam, sed ex hoc quod percipit aliquod gratiae sacramentum. »

98. *De perfectione spiritualis vitae*, cap. 14 (Léonine, t. 41, Rome, Ad Sanctae Sabinae, 1969), p. B 102 : « Perfectio autem caritatis pertinet ad meritum sanctitatis, non ad gradum ordinis. »

99. *In IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 3, q^{la} 1, resp. : « sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti. » Voir aussi *Sum. theol.*, II^o-II^{ae}, q. 184, a. 8, resp.

100. *Ibid.*, q^{la} 3, ad 2 : « Sed ministri Ecclesiae non praeponuntur aliis ut eis ex propriae sanctitatis virtute aliquid tribuant, quia hoc solius Dei est, sed sicut ministri, et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra. »

101. *Sum. theol.*, III^o, q. 64, a. 6, ad 1 : « opera caritatis [...] pertinent ad iustitiae sanctitatem sicut quaedam iustitiae partes. [...] Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quandam habent per mysticam consecrationem. » La sainteté de la justice est requise, chez le ministre, d'une nécessité de convenance ou de « congruence » pour son ministère ; cf. *ibid.* et *In IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 3, q^{la} 3, ad 2.

« potestas » ordonnée à des actions sacrées et, d'autre part, la sainteté conférée par la grâce sanctifiante et la charité (pour Thomas, les deux sont des grandeurs de « sainteté » !). Cette distinction étant posée, saint Thomas invite bien sûr les ministres à réunir les deux aspects. Un très bon exemple est l'homélie *Inveni David*, pour la fête de saint Nicolas, qui brosse un magnifique portrait du saint pasteur¹⁰².

Dans le contexte du péché de sacrilège, après avoir mentionné la sainteté des « personnes sacrées » et des « lieux sacrés », Thomas détaille les « choses sacrées » qui concernent le culte de Dieu. La plus haute place est occupée par les sacrements qui sanctifient les hommes, et principalement par le sacrement de l'eucharistie qui contient le Christ lui-même (le sacrilège commis contre l'eucharistie est donc le plus grave)¹⁰³. Après les sacrements, Thomas mentionne les vases consacrés à la réception des sacrements¹⁰⁴ puis les saintes images et les reliques dans lesquelles on vénère les personnes des saints¹⁰⁵. Vient ensuite tout ce qui sert à l'ornement de l'église et des ministres du culte ; la dernière place revient aux biens meubles et immeubles voués à l'entretien des ministres¹⁰⁶. Ici comme en d'autres textes qui mentionnent la sainteté, on observe que le vocabulaire du « sacré » (*sacrum*) recouvre pour une bonne part ce que Thomas signifie d'abord ou aussi par le vocabulaire de la « sainteté » (*sanctum*).

Sans chercher à composer une synthèse que saint Thomas n'a pas élaborée, on peut noter quelques points de conclusion intermédiaire. Premièrement, la « sainteté » s'attribue prioritairement aux personnes qui sont « sujets de sainteté » en vertu de la grâce (ou de la gloire) et de la charité qui animent le culte que ces personnes rendent à Dieu et qui vivifient les

102. Sermon *Inveni David* (Léonine, t. 44/1), p. 251-255.

103. *Sum. theol.*, II^o-II^{ae}, q. 99, a. 3, resp. : « Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum praecipuum est eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur gravissimum est inter omnia. »

104. À cela s'ajoutent d'autres « objets » liturgiques, en particulier l'autel. Voir *supra*, n. 82 ; ou encore, par exemple, *De perfectione spiritualis vitae*, cap. 14, p. B 86 : « Dicitur enim aliquid sanctum ex eo quod ordinatur ad Deum ; unde et altare sanctum dicitur quasi Deo dicatum, et alia huiusmodi quae divino ministerio mancipantur. »

105. *Sum. theol.*, II^o-II^{ae}, q. 99, a. 3, resp. : « Post sacramenta autem, secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem ; et ipsae imagines sacrae, et sanctorum reliquiae, in quibus quodammodo ipsae personae sanctorum venerantur vel dehonantur. »

106. *Ibid.*

œuvres que ces personnes ordonnent à Dieu. C'est là le sens le plus plein du nom « sainteté ». On peut inclure ici l'eucharistie qui occupe une place tout à fait spéciale, à vrai dire unique, dans la mesure où elle contient le Christ lui-même. Il importe de souligner que la sainteté de ces personnes ne concerne pas seulement leur être mais aussi leur agir, en particulier le culte de Dieu et l'accomplissement de bonnes œuvres rapportées à Dieu, ainsi que les effets de cet agir. Deuxièmement, la sainteté revient aussi à des personnes en raison d'un caractère sacramental qui les députe au culte de Dieu (baptême, confirmation, ordre)¹⁰⁷, voire en raison de prérogatives magistérielles. Les formules « Votre Sainteté » ou « Très Saint-Père » par lesquelles « frère Thomas d'Aquin » s'adresse au pape Urbain IV dans la dédicace de sa *Catena* sur Matthieu expriment vraisemblablement davantage qu'une simple convenance ecclésiastique¹⁰⁸. Troisièmement, les autres réalités sont appelées « saintes » en tant qu'elles possèdent un rapport envers ces personnes saintes, soit au titre de causes de la sainteté ou de dispositions à la sainteté, soit au titre de mises en œuvre de la sainteté, soit au titre de circonstances de la sainteté (temps, lieux, etc.), soit enfin au titre d'une relation envers le culte de Dieu ou envers une action sainte. En tenant compte du fait que la sainteté concerne spécialement le rapport au culte et l'ordination des actes vertueux au bien divin, ces aspects peuvent être rapprochés de ce que saint Thomas explique au sujet de la Loi nouvelle : celle-ci consiste principalement dans la grâce du Saint-Esprit et secondairement dans ce qui dispose à la grâce du Saint-Esprit ou qui concerne l'usage de cette grâce¹⁰⁹.

Concernant les personnes rendues saintes par la grâce sanctifiante (ou la gloire) et la charité, Thomas observe des « degrés de sainteté ». Ces degrés de sainteté personnelle se prennent précisément de la grâce (gloire) et de la charité. D'une part, c'est par la grâce (habitus entitatif) que l'on est rendu objectivement saint, c'est-à-dire purifié¹¹⁰. En plusieurs endroits, Thomas

107. Cf. *infra*, n. 109.

108. *Catena in Matthaëum*, Epistola dedicatoria (Turin-Rome, Marietti, vol. 1, 1953), p. 3-4 : « Sanctissimo ac Reverendissimo Patri Domino Urbano », « Sanctissime Pater », « Vestrae Sanctitati », « Vestra Sanctitas ».

109. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 106, a. 1, resp. ; a. 2, resp.

110. *Sum. theol.*, III^a, q. 63, a. 6, ad 2 : « sanctitas importat munditiam a peccato, quod fit per gratiam. » Le texte se poursuit par la députation au culte en vertu du caractère sacramental : « Sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum. » Cf. *ibid.*, q. 27, a. 2, resp.

parle à ce sujet de « gratia sanctificans¹¹¹ ». D'autre part, la sainteté est essentiellement attachée à la vertu théologale de charité qui est un don opératif de la grâce sanctifiante : « Quelqu'un peut être dit meilleur [...] simplement car il est davantage saint, ayant davantage de charité¹¹². » Nul n'est saint sans la charité¹¹³. La sainteté, fondée sur la grâce habituelle, implique tout l'organisme de la grâce, en particulier les vertus théologales, les vertus morales infuses¹¹⁴ et les dons du Saint-Esprit¹¹⁵. Cependant, bien qu'ayant l'habitus de toutes les vertus et des dons, un saint peut avoir davantage de difficulté qu'un autre à mettre telle vertu en acte et sera donc plus ou moins prompt qu'un autre saint à exercer telle vertu¹¹⁶. La grandeur du mérite et la récompense essentielle des saints dans la gloire se prennent aussi de la charité : « Ceux qui aiment davantage jouiront davantage de Dieu¹¹⁷. » Thomas reconnaît ainsi des « degrés de béatitude » parmi les saints du ciel¹¹⁸.

Les saints participent diversement des dons et des grâces dont la plénitude se trouve dans le Christ « mais le don commun de tous les saints est la

111. Voir par exemple *In III Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1, q^{1a} 1, ad 2 ; *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 8, ad 6 ; *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 1, lect. 6, vol. 1, p. 19, n° 99 ; *Lectura super secundam epistolam ad Thessalonicenses*, cap. 2, lect. 3, vol. 2, p. 202, n° 57.

112. *Quodlibet* VI, q. 5, a. 3, resp. (Léonine, t. 25/2, Rome-Paris, Commissio Leonina-Cerf, 1996), p. 303 : « aliquis potest dici melior dupliciter : uno modo simpliciter, quia scilicet est sanctorum, plus habens de caritate. »

113. *Lectura super epistolam ad Ephesios*, cap. 3, lect. 5, vol. 2, p. 45, n° 179 : « [...] cum nullus possit esse sanctus sine caritate. »

114. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 65, a. 3.

115. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 68, a. 3, ad 1 : « Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est. Unde quantum ad ea, Spiritus sanctus semper manet in sanctis. » Cf. *ibid.*, a. 5, ad 1. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 9, a. 1, arg. 2 : « dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis. » Cf. *ibid.*, q. 9, a. 1, ad 2 ; q. 52, a. 1, ad 2.

116. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 65, a. 3, ad 3 : « aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta ; quamvis habitus omnium virtutum habeant. » *Ibid.*, q. 66, a. 2, ad 2 : « unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius. » Voir aussi *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 35, a. 3, ad 3 : « in viris sanctis inveniantur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis. » Voir encore *Sum. theol.*, III^a, q. 7, a. 10, ad 2 et ad 3.

117. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 5, vol. 1, p. 122, n° 677 : « de Deo plus gaudebunt qui plus amant. »

118. *Sum. theol.*, I^a, q. 62, a. 9, resp.

charité¹¹⁹ ». Par exemple, dans la mission (donation) sanctifiante du Saint-Esprit, saint Thomas observe les trois dons suivants : premièrement, le don de la personne divine elle-même ; deuxièmement, le don de la grâce, de la charité et des autres habitus sanctifiants ; troisièmement, le don du sacrement de la loi nouvelle¹²⁰. La charité se trouve au centre, en tant qu'elle est « la forme de la sainteté¹²¹ ». La cause de notre sanctification est la passion du Christ, sa forme consiste dans la charité et les vertus, et sa fin ultime est la vie éternelle¹²².

Dans une perspective plus large encore, Thomas explique que la sainteté repose sur trois choses : l'élection par Dieu, la dilection de Dieu et son effet qui est la grâce¹²³ ; ou encore : la prédestination divine de toute éternité, la vocation dans le temps et la sanctification¹²⁴. Voici donc le principe fondamental : « À chacun [Dieu] donne la grâce qui est proportionnée à ce pour quoi il a été élu¹²⁵. » Nous l'illustrons brièvement en considérant le Christ homme, la Vierge Marie et les apôtres.

En premier lieu, en raison de l'union hypostatique, le Christ Jésus en tant qu'homme est comblé d'une plénitude de grâce personnelle et capitale qui

119. *Lectura super Ioannem*, cap. 1, lect. 8, p. 38, n° 189 : « In aliis vero sanctis participationes sunt donorum et gratiarum, quamvis commune donum omnium sanctorum sit caritas. »

120. *Lectura super epistolam ad Galatas*, cap. 3, lect. 2, vol. 1, p. 594, n° 127.

121. *Lectura romana in primum Sententiarum*, dist. 17, q. 1, a. 2, ad 3 : « Deus iustificando animam dat formam sanctitatis quae est caritas. » Cf. *Sum. theol.*, III^e, q. 60, a. 3, resp. : « forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus ».

122. *Sum. theol.*, III^e, q. 60, a. 3, resp. : « [...] ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi ; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus ; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. »

123. *Lectura super Matthaeum*, cap. 12, lect. 1, p. 157, n° 997 : « Nota, quod in unoquoque homine sancto sunt tria : divina electio, dilectio et effectus, qui est gratia : [...] amor et voluntas Dei est causa gratiae ; ideo primo eligit quem vult esse bonum ; secundo diligit ; deinde gratiam adiungit. »

124. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 126, n° 700 : « Secundo attenditur id quod est ex parte Dei, qui primo fideles ab aeterno praedestinavit ; secundo ex tempore vocat ; tertio sanctificat. » Voir aussi *Expositio super Isaiam ad litteram*, cap. 56 (Léonine, t. 28, Rome, Editori di San Tommaso, 1974), p. 224 : les saints ont un « nom meilleur » (Is 56, 5) qu'ils reçoivent du Seigneur en raison de la prédestination, de l'adoption (dilection), de l'infusion de la grâce et de la rénovation de l'esprit.

125. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 5, vol. 1, p. 122, n° 678 : « Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur. »

fait de lui « la racine de toute sainteté¹²⁶ » et l'« indéfectible exemplaire de la sainteté¹²⁷ » : par rapport aux autres saints, il est « le saint des saints¹²⁸ ». Puisqu'il a été élu afin que sa nature humaine fût assumée dans l'unité de sa personne divine, « la sainteté du Christ est la source de toute sainteté dans l'Église¹²⁹ ». Thomas l'explique chaque fois qu'il traite la question de la « sanctification » de l'humanité du Christ. « Être sanctifié », c'est « être fait saint », ce qui se réalise de deux manières : soit un être « non saint » est rendu « saint » ; soit un être « moins saint » est rendu « davantage saint »¹³⁰. Dans le premier cas, Thomas distingue encore deux modalités. Selon un premier mode, un être qui est dénué ou privé de sainteté est rendu saint : c'est ainsi que nous, nés pécheurs, sommes faits saints par la grâce de la première justification ou par le recouvrement de cette grâce. Selon un second mode, ce qui n'existe pas n'est pas saint mais le devient en venant à l'existence : c'est ainsi que, avant sa conception, l'humanité du Christ n'était pas sainte, mais elle fut sainte dès le premier instant de sa conception¹³¹. Donc, dans le cas du Christ, la « sanctification » de son humanité (par la mission invisible du Saint-Esprit que le Fils a envoyé dans son humanité) s'accomplit dans l'instant même de l'incarnation : le Christ a été « fait saint » en son humanité (sainteté créée) dans l'événement même par lequel il a été « fait homme » ; par et dans son incarnation, le Christ « fut simultanément homme et homme saint¹³² ». En résumé : selon sa nature divine, le Christ est saint par essence,

126. *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 1, lect. 4, vol. 2, p. 350, n° 65 : « Ipse enim est radix omnis sanctitatis. »

127. *Lectura super primam epistolam ad Corinthios*, cap. 11, lect. 1, vol. 1, p. 344, n° 583 : « indeficiens sanctitatis exemplar. »

128. *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 1, lect. 4, vol. 2, p. 350, n° 65 : « alii dicuntur sancti, ipse [Christus unctus] vero sanctus sanctorum. »

129. *Sum. theol.*, III^e, q. 83, a. 3, ad 2 : « sanctitas Christi fons est totius sanctitatis ecclesiasticae. »

130. Pour cette affirmation et pour ce qui suit : *In Jeremiam*, cap. 1, p. 71 ; *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, q^{la} 4, ad 2 ; *In III Sent.*, dist. 3, q. 5, a. 3, resp. (Thomas y distingue bien la sainteté créée de l'humanité du Christ et la sainteté créée de sa divinité) ; *Sum. theol.*, III^e, q. 34, a. 1, ad 2. Pour davantage de détails, voir Philippe-Marie MARGELIDON, « Notes sur la grâce du Christ », *Revue thomiste* 112 (2012), p. 289-316.

131. *Sum. theol.*, III^e, q. 34, a. 1, ad 2 : « Christus quidem [...] factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus, sed negative, quia scilicet, quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam. »

132. *In III Sent.*, dist. 3, q. 5, a. 3, resp. : « simul enim fuit homo et sanctus homo. [...] dicitur Christus sanctus factus, sicut et homo factus. »

tandis que selon sa nature humaine il est saint par la grâce qui dérive de la nature divine, de telle sorte que le Christ se « sanctifie » en assumant notre chair ; et puisque la grâce personnelle du Christ est réellement identique à sa grâce capitale, c'est du Christ homme que « la sainteté de la grâce » dérive dans ceux qu'elle rend justes¹³³, de telle sorte que la sainteté des autres hommes est une configuration au Christ saint¹³⁴. Et par ce fait même, la sainteté attache les saints à la personne du Père. En effet, celui qui est sanctifié dépend de celui qui le sanctifie : le Christ en tant qu'homme dépend de son Père de qui il tient de sanctifier les autres saints ; quant aux autres saints, ils dépendent du Christ qui les sanctifie et ils dépendent du Père qui en est la source¹³⁵.

En deuxième lieu vient la Vierge Marie qui, après le Christ, possède la plus grande plénitude de grâce et de sainteté, car elle fut élue pour être la mère du Fils incarné¹³⁶. Thomas ajoute que, à la différence des autres saints dans la condition terrestre, l'âme de la bienheureuse Vierge fut si pleine de grâce que celle-ci a « rejailli dans sa chair », de telle sorte qu'elle en put concevoir le Fils de Dieu¹³⁷. En outre, à la différence des autres saints encore (à part le Christ), la Vierge Marie a pratiqué toutes les vertus, étant pleine de grâce et quant à la pureté et quant à la vertu. Enfin, dépassant les anges, la Vierge a reçu une plénitude de grâce telle que tous les hommes du monde entier peuvent bénéficier de son aide pour le salut et pour toute œuvre de

133. *Lectura super Ioannem*, cap. 17, lect. 4, p. 420, n° 2231 : « quantum ad divinam [naturam] Christus est sanctus per essentiam, quantum vero ad humanam Christus est sanctus per gratiam, quae derivatur a divina natura. Dicit ergo secundum divinitatem *sanctifico meipsum*, assumendo carnem pro eis : et hoc, ut sanctitas gratiae, quae est a me Deo in me homine, derivetur a me eis. »

134. *Lectura super epistolam ad Galatas*, cap. 3, lect. 9, vol. 1, p. 606, n° 184 : « per sanctitatis configurationem. »

135. *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 2, lect. 3, vol. 2, p. 365, n° 130 : « Primo enim ostendit quod dependemus a Christo. Sanctificatus enim dependet a sanctificato, Christus autem est sanctificans. Infra XIII : *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem*, etc. Bene ergo dictum est, quod quia est actor et sanctificator, dependemus ab ipso, ipse vero a Patre, a quo habet quod sanctificet, quod est secundum. Sed omnes, ipse scilicet qui sanctificat et nos qui sanctificamur, ex uno, scilicet ex Patre, quod est tertium. »

136. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 5, vol. 1, p. 122, n° 678 ; voir *Sum. theol.*, III^e, q. 7, a. 10, ad 1 ; *Sum. theol.*, III^e, q. 27.

137. *In salutationem angelicam* (dans : *Opuscula theologica*, vol. 2, Turin-Rome, Marietti, 1954), p. 240, n° 1117 : « Plena fuit gratia quantum ad redundantiam animae ad carnem. [...] anima beatae Virginis ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet Filium Dei. » Cf. *Lectura super Ioannem*, cap. 1, lect. 10, p. 40, n° 201.

vertu¹³⁸. Les mérites de la Vierge Marie dépassent ceux des autres saints, mais Thomas prend soin de préciser que Marie n'est nullement l'auteur de la grâce : cela ne revient qu'au Christ¹³⁹.

En troisième lieu viennent les apôtres. Thomas mentionne parfois « quelques saints des origines¹⁴⁰ », en particulier saint Étienne (en raison de Ac 6, 8)¹⁴¹, mais la troisième place revient généralement aux apôtres de manière spécifique : « Parmi les autres [saints], les apôtres ont été élus pour une plus grande dignité, c'est-à-dire pour que, ayant reçu immédiatement du Christ lui-même ce qui concerne le salut, ils le transmissent aux autres et qu'ainsi l'Église fût d'une certaine manière fondée en eux [...]. Et c'est pourquoi Dieu leur a donné une grâce plus abondante qu'aux autres¹⁴². » Dans le contexte de la mission des disciples (la prière pour les ouvriers de la moisson), Thomas souligne la nature « communicative » de la sainteté : la sainteté des uns doit être utile aux autres, de telle sorte que les disciples de Jésus transmettent aux autres ce qu'ils ont reçu de grâce et de sainteté¹⁴³.

138. *In salutationem angelicam*, p. 240, n° 1116 et n° 1118. Le texte de l'édition Marietti souffrant de divers défauts, on pourra se référer à la traduction du père Torrell basée sur le texte provisoire de la Commission Léonine : SAINT THOMAS D'AQUIN, *L'Interprète du désir*, Dix sermons sur le *Notre Père* et le *Je vous salue Marie*, Textes traduits et présentés par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2023, p. 155-166 [157-162].

139. *Lectura super Ioannem*, cap. 1, lect. 10, p. 40, n° 201 : « Item est plenitudo redundantiae [gratiae], qua beata Virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam, et abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae et effluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim beata Virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset. »

140. *Sum. theol.*, I^e, q. 43, a. 7, ad 6 : « aliquos primitivos sanctos. » *Lectura super epistolam ad Ephesios*, cap. 2, lect. 2, vol. 2, p. 24, n° 89 : « Sic ergo Deus largitus est sanctis primitivis abundantia dona gratiae, ut posterius facilius convertantur ad Christum. »

141. Voir *Sum. theol.*, III^e, q. 7, a. 10, ad 1 ; *Lectura super primam epistolam ad Corinthios*, cap. 12, lect. 2, vol. 1, p. 371, n° 725 ; *Lectura super Ioannem*, cap. 1, lect. 10, p. 40, n° 201. Saint Étienne est l'exemple du saint qui accomplit des miracles et des signes (grâces *gratis datae*) manifestant que l'Esprit Saint habite en lui. Ailleurs, Thomas précise que de tels miracles manifestant la sainteté de celui qui les accomplit ont lieu soit pendant la vie du saint soit après sa mort : *Sum. theol.*, I^e-II^{ae}, q. 178, a. 2, resp.

142. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 5, vol. 1, p. 122-123, n° 678 : « Inter caeteros autem ad maiorem dignitatem sunt electi apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes, aliis traderent ea, quae pertinent ad salutem, et sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur [...]. Et ideo Deus eis abundantiore gratiam prae caeteris tribuit. »

143. *Lectura super Matthaeum*, cap. 9, lect. 6, p. 126, n° 809 : « Item talem ordinem posuit, ut sanctitas aliorum aliis prosit [...]. Unde vult ut quicquid gratiae et sanctitatis receperunt, aliis impendant, et ipse rogatus exaudit. »

Ayant accompli leurs œuvres par une plus grande charité, et leur cœur ayant été disposé par cette charité à en accomplir de plus grandes encore si cela eût été opportun¹⁴⁴, « les Apôtres ont la prééminence sur tous les autres saints, quelle que soit leur prérogative – la virginité, la doctrine ou le martyre –, en tant qu'ils ont possédé l'Esprit Saint avec plus d'abondance¹⁴⁵ ».

Après les apôtres, les « ordres de saints » (*ordines sanctorum*) que Thomas mentionne le plus souvent sont les martyrs, les confesseurs, les docteurs et les vierges¹⁴⁶. Les martyrs l'emportent sur les docteurs et les vierges¹⁴⁷. Dans son sermon *Beata gens* pour la Toussaint, Thomas présente les différents ordres de saints selon les béatitudes du sermon sur la montagne qui leur correspondent : les apôtres (pauvres), les martyrs (doux), les confesseurs et les saints moines (ceux qui pleurent), les prophètes (assoiffés de justice), les patriarches (miséricordieux) et les vierges (cœurs purs)¹⁴⁸.

2.3. La vie sainte

Les fidèles chrétiens sont appelés « les saints » (*sancti*) en raison de leur baptême¹⁴⁹, par la réception du caractère sacramentel qui les députe au

144. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 5, vol. 1, p. 122, n° 677 : « Apostoli ergo, illa opera quae fecerunt, ex maiori charitate fecerunt, ex qua habebant cor ad multa maiora facienda si fuisset opportunum. » Voir aussi *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 11, lect. 3, vol. 1, p. 167, n° 896 ; *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 106, a. 4, resp. : les apôtres ont reçu les prémices de l'Esprit « avant les autres et de manière plus abondante » (« tempore prius et ceteris abundantius »).

145. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 5, vol. 1, p. 122, n° 676 : « Apostoli sunt omnibus aliis sanctis, quacumque praerogativa praeferantur, sive virginitatis, sive doctrinae, sive martyrii, praeferendi, tamquam abundantius Spiritum Sanctum habentes. »

146. Voir par exemple *Super Psalmos*, Ps. 47, p. 522, n° 2 ; *In IV Sent.*, dist. 49, q. 5, a. 5, q^{1a} 2, resp. Thomas enseigne aussi que chaque saint ressuscitera selon sa dignité : l'apôtre comme apôtre, le martyr comme martyr, etc. (*Lectura super primam epistolam ad Corinthios*, cap. 15, lect. 3, vol. 1, p. 413, n° 935).

147. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 5, a. 5, q^{1a} 2, resp. : « Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praedat. »

148. Sermon *Beata gens* (Léonine, t. 44/1), p. 323. La béatitude des artisans de paix (*pacifici*) est attribuée au chœur des anges (*ibid.*).

149. *Lectura super epistolam ad Philippenses*, cap. 1, lect. 1, vol. 2, p. 91, n° 6 : « Personae salutatae sunt omnes de Ecclesia Philippensi [...] ; et dicit sanctis, et hoc propter baptismum. » *Lectura super epistolam ad Colossenses*, cap. 1, lect. 1, vol. 2, p. 127, n° 6 : « Personae salutatae ponuntur [...]. Vel sanctis, id est in baptismo sanctificatis. » *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 3, lect. 1, vol. 2, p. 371, n° 156 : « Secundo etiam describit eos ex sanctitate, cum dicit sancti. Et hoc propter sacramentorum perceptionem, qua sanctificamur a Christo. » Dans ce dernier texte, le pluriel (les sacrements) suggère qu'on peut ajouter la confirmation et l'eucharistie.

culte¹⁵⁰ et par la réception de la grâce sanctifiante et des dons qui l'accompagnent¹⁵¹. Dans son étude de la forme du sacrement de la confirmation (qu'il faut ajouter ici au baptême), saint Thomas ajoute : « La sainteté est la cause du salut¹⁵². » La vie chrétienne est vue comme une croissance de la sainteté reçue au baptême. Cela s'observe d'une part dans l'ordre sacramentel lui-même : « Dans chaque sacrement s'accomplit une certaine promotion ou un mouvement du récipiendaire vers une certaine sainteté¹⁵³. » À l'exception de la pénitence qui restaure la sainteté baptismale perdue par le péché mortel, les autres sacrements « sont ordonnés à une certaine sainteté surajoutée à la première sainteté reçue au baptême¹⁵⁴ ». Quant à la pénitence, selon l'intensité de la contrition animée par la charité, elle peut aussi conférer au pécheur pardonné une grâce plus grande que celle qu'il avait auparavant¹⁵⁵. Cela s'observe d'autre part dans l'ordre de la grâce sanctifiante elle-même, par le mérite¹⁵⁶. Le sacerdoce spirituel des baptisés se définit comme une consécration en vue de la pratique d'une vie sainte¹⁵⁷. La vie religieuse elle-même se définit également par la quête de la sainteté : « L'état religieux est un certain exercice pour parvenir à la sainteté¹⁵⁸. »

Dans tous les cas, saint Thomas souligne la croissance dans la vie de sainteté : la sainteté procurée par la grâce est destinée à croître par la

150. Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 63, a. 1, resp.

151. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 1, lect. 4, vol. 1, p. 14, n° 69 : « Tertio, ponit gratiam iustificationis cum dicit sanctis, id est per gratiam et sacramenta gratiae, sanctificatis. » Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 99, a. 1, ad 2 : « populus Christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est. »

152. *Sum. theol.*, III^a, q. 74, a. 4, ad 2 : « sanctitas est salutis causa. »

153. *In IV Sent.*, dist. 22, q. 2, a. 1, q^{1a} 1, resp. : « in quolibet sacramento fit quaedam promotio vel motus suscipientis ad aliquam sanctitatem. »

154. *Ibid.* : « [...] ordinantur ad aliquam sanctitatem superadditam primae sanctitati in baptismo susceptae. »

155. *Sum. theol.*, III^a, q. 89, a. 2, resp. « Contingit autem intensionem motus paenitentis quandoque proportionatam esse maiori gratiae quam illa a qua cecidit per peccatum [...]. Et ideo paenitens quandoque resurgit in maiori gratia quam prius habuerat [...]. » Cf. *ibid.*, a. 3, resp.

156. Cf. *In IV Sent.*, dist. 22, q. 2, a. 1, q^{1a} 1, resp. : « in promotione ad sanctitatem per viam merendi sufficit principium quod intus habetur, scilicet gratia. »

157. Sur ce sujet, voir les textes chez Gilles EMERY, « Le sacerdoce spirituel des fidèles chez saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 99 (1999), p. 211-243.

158. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 189, a. 1, ad 3 : « status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. »

confirmation dans le bien et la pratique des vertus animées par la charité, jusqu'à la gloire¹⁵⁹. C'est aussi dans la gloire que la sainteté des justes sera pleinement manifestée : « Maintenant les saints ont une gloire mais elle est cachée dans leur conscience¹⁶⁰ » ; « dans cette vie la gloire des saints nous est cachée¹⁶¹ », mais dans la vie éternelle « cette gloire sera alors révélée en présence de tous, bons et méchants¹⁶² ».

La croissance dans la sainteté connaît des degrés et des différences. Si l'on considère une même personne (dans le même état de vie), « il est manifeste que personne ne parvient d'emblée au sommet [de la perfection ou de la sainteté], car tout homme qui vit droitement progresse pendant tout le temps de sa vie pour parvenir à [son] sommet¹⁶³ ». La croissance dans la charité et dans les autres vertus implique en particulier une constante purification, « car nul n'est si pur en cette vie qu'il ne doive être toujours davantage purifié [...], et cela "pour qu'il produise davantage de fruit" [Jn 15, 2], c'est-à-dire afin qu'il croisse en vertu, de telle sorte que ceux qui sont plus purs produisent d'autant plus de fruit, selon cette parole de l'Apocalypse (22, 11) : "Que celui qui est juste soit encore justifié, et que le saint soit encore sanctifié"¹⁶⁴. » Mais si l'on compare diverses personnes, « un homme peut très bien commencer à un degré de sainteté plus haut que ne sera le sommet d'un

159. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 127, n° 709 : « tertio, ponit magnificationem, cum subdit *hos et magnificavit*. Et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiae ; alio autem modo per exaltationem gloriae. » *Lectura super epistolam ad Philippenses*, Prologus, vol. 2, p. 89, n° 1. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 8, ad 5. Voir aussi *supra*, n. 75.

160. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 4, vol. 1, p. 119, n° 644 : « Nunc enim gloriam quidem habent sancti, sed occultatam in conscientia. »

161. *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 20, p. 121 : « sanctorum claritas in hac vita nobis occulta est. »

162. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 4, vol. 1, p. 119, n° 644 : « Tunc autem gloria illa in conspectu omnium revelabitur, et bonorum et malorum. »

163. *Liber contra doctrinam retrahentium a religione*, cap. 7 (Léonine, t. 41, Rome, Ad Sanctae Sabinae, 1969), p. C 52 : « manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens toto tempore vitae suae proficit ut ad summum perveniat. »

164. *Lectura super Ioannem*, cap. 15, lect. 1, p. 374, n° 1985 : « [...] quia nullus est adeo purus in hac vita ut non sit magis magisque purgandus [...]. Et hoc *ut plus fructum afferat*, idest crescat in virtute, ut tanto sint fructuosiores quanto sunt mundiores ; Apoc. ult. : *Qui iustus est, iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc*. » Ailleurs, Thomas précise que le « fruit » consiste dans la pratique de la sainteté par les bonnes œuvres ; cf. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 6, lect. 4, vol. 1, p. 93, n° 514 : « executio sanctitatis per bona opera, est fructus vester. »

autre qui n'y parviendra qu'au terme de toute sa vie¹⁶⁵ ». Tel fut le cas, par exemple, de saint Benoît (d'après saint Grégoire le Grand)¹⁶⁶. Saint Thomas l'affirme aussi de saint Nicolas qui a présenté une qualité « extrêmement rare », à savoir une vertu précoce, « ce qui est en effet rare chez les jeunes gens » ; or « le bienheureux Nicolas a gardé la sainteté dès son enfance ». Et Thomas ajoute que, si ceux qui ont gardé la sainteté dès leur jeune âge s'écartent du chemin de la sainteté, ils y reviennent ensuite plus facilement¹⁶⁷.

La sainteté consiste en une divinisation, c'est-à-dire une participation à la sainteté de Dieu. « Il y a premièrement la sainteté de Dieu qui est lui-même le Saint des saints : "Vous serez saints parce que je suis saint" (Lv 11, 45). » Le Christ, le Verbe divin incarné, « produit quelque chose qui lui ressemble, car il fait des dieux, comme en témoigne Jean (1, 12) : "[À ceux qui l'ont reçu], il a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu".¹⁶⁸ » Cette divinisation est une « conformation » au Fils de Dieu qui rend les saints « fils de Dieu¹⁶⁹ » : « L'adoption des fils n'est rien d'autre que cette conformité. Celui qui est adopté comme fils de Dieu est conformé à son vrai Fils. [...] Par le fait que [le Fils, Splendeur du Père] illumine les saints de la lumière de la sagesse et de la grâce, il leur donne de lui devenir conformes¹⁷⁰. » Sur ce point, le

165. *Liber contra doctrinam retrahentium a religione*, cap. 7, p. C 52 : « Unus enim ab altiori sanctitatis gradu incipit quam sit summum alterius, ad quod per totam vitam suam alter perveniet. » Voir aussi *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 189, a. 1, ad 2.

166. *Quodlibet* V, q. 11, a. 1, ad 1 (Léonine, t. 25/2), p. 388.

167. Sermon *Inueni David* (Léonine, t. 44/1), p. 252 : « Primo inuenit [Dominus] in eo aliquid ualde rarum, scilicet tempestiuam uirtutem que rara est in iuuenibus [...]. Hec est rara auis, scilicet quod adolescens iuuenis non deseruiat uanitati, et quia beatus Nicholaus fuit sanctitatem conservans in pueritia, dicitur inuentus. [...] Et si recedant tales a uia sanctitatis facilius redeunt. »

168. Sermon *Germinet terra* (Léonine, t. 44/1), p. 286-287 : « Primo est sanctitas Dei qui est sanctus sanctorum. *Sancti*, inquit, *eritis, quia ego sanctus sum*. Huiusmodi sancti est semen, et ideo est sanctum semen. *Semen est uerbum Dei*, et Christus etiam Verbum Dei. Proprietas seminis est quod producat simile ei a quo procedit ; ita semen Verbi producit simile sui, quasi facit deos ; unde in Iohanne : *Dedit eis protestatem filios dei fieri*. » Cf. *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 34, n° 3719 : « Licet nomen Dei transferatur ad sanctos homines propter inhabitationem gratiae [...]. » *Sum. theol.*, I^a, q. 108, a. 5, resp. : « sancti homines participative dicuntur dii. »

169. Sermon *Germinet terra* (Léonine, t. 44/1), p. 287 : « Item per semen Verbi Dei efficitur filii Dei. » *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 127, n° 703 : « Ut ista conformitas non sit ratio praedestinationis, sed terminus vel effectus. Dicit enim apostolus Eph 1, 5 : *praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei*. »

170. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 127, n° 704 : « Nihil enim aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim qui adoptatur in filium Dei,

commentaire de Jean 17, 17 (« sanctifie-les dans la vérité ») met la foi vive au premier plan, « car c'est par la foi et la connaissance de la vérité que nous sommes sanctifiés¹⁷¹ ». Le Fils étant le Verbe et la Vérité en personne, la prière de Jésus signifie dès lors : « Rends-les participants de ma perfection et de ma sainteté¹⁷². » Le théocentrisme de la conception thomasiennne de la sainteté apparaît fort bien dans l'observation suivante : « Parmi les indices par lesquels la sainteté de Dieu est manifestée aux hommes, un signe tout à fait évident est la sainteté des hommes qui sont sanctifiés par l'inhabitation divine¹⁷³. »

Parmi les vertus que Thomas associe spécialement à la sainteté, il faut noter en particulier la chasteté qui constitue une forme éminente de pureté¹⁷⁴. Thomas en fait un remarquable éloge lorsqu'il parle de sainte Agnès (dont il portait toujours une relique sur lui¹⁷⁵). La pureté parfaite est le signe d'une très grande vertu ; or il est « extrêmement difficile » et « extrêmement rare » de conserver une pureté totale dans des circonstances qui la mettent en danger, comme le fit sainte Agnès, cette « amante de la pureté » qui conserva sa pureté d'esprit et sa virginité¹⁷⁶. De manière plus générale,

conformatur vero Filio eius. [...] per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiae et gratiae, facit eos fieri conformes sibi. » Pour l'association de la sainteté à la déformité (*deiformitas*), voir aussi *Sum. theol.*, I, q. 108, a. 4, arg. 1.

171. *Lectura super Ioannem*, cap. 17, lect. 4, p. 420, n° 2229 : « Nam per fidem et cognitionem veritatis sanctificamur. »

172. *Ibid.* : « Fac eos participes meae perfectionis et sanctitatis. » Thomas indique d'autres exégèses (*ibid.*) : « Vel *sanctifica eos*, immittendo eis Spiritum sanctum » ; ou encore : « *sanctifica*, idest deputa quasi per modum sanctificationis, *eos in veritate*, idest tuae veritati praedicandae » (on retrouve ici le sens de la députation au service de Dieu).

173. *Compendium theologiae* II, cap. 8, p. 199 : « Inter [...] indicia quibus sanctitas Dei manifestatur hominibus, eidentissimum signum est sanctitas hominum qui ex diuina inhabitatione sanctificantur. »

174. Cf. par exemple *Lectura super primam epistolam ad Timotheum*, cap. 3, lect. 1, vol. 2, p. 232, n° 94 : « sunt duo quae faciunt sanctitatem, scilicet castitas et sobrietas, quia per delectationem vel delectabilia carnis, maxime inquietatur anima. » Cf. *ibid.*, cap. 2, lect. 3, p. 230, n° 85 : « in *sanctificatione*, id est, in castitate. » In *De divinis nominibus*, cap. 1, lect. 2, p. 16, n° 44.

175. Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Paris, Cerf, 2015, p. 352.

176. *Quodlibet* III, q. 6, a. 3, ad 3 (Léonine, t. 25/2), p. 272 : « Si quis enim in conuersatione multorum positus potest in perturbatum illum nitorem plene sanctitatis, et continencie splendorem et alia monachorum bonam incorrupta et inconcussa serbare, omnibus preferendus est. Maioris enim

Thomas observe que « la “sanctimonie”, c'est-à-dire la pureté, est causée par les vertus qui s'occupent des passions qui empêchent la pureté de la raison¹⁷⁷ » ; cela concerne spécialement les passions entraînant les péchés de la chair qui souillent l'esprit¹⁷⁸. La pureté des pensées et de la chair se retrouve au cœur de l'exégèse de la sixième béatitude : « “Bienheureux les cœurs purs”, c'est-à-dire ceux qui ont une pureté générale excluant les pensées indécentes, pureté par laquelle leur cœur est le saint temple de Dieu, dans lequel ils voient Dieu à contempler. [...] Ils sont spécialement “bienheureux ceux qui ont le cœur pur”, c'est-à-dire ceux qui ont la pureté de la chair¹⁷⁹. »

Les commentaires bibliques de saint Thomas fourmillent de brefs aperçus indiquant ce qui est requis pour la sainteté ou ce en quoi la sainteté consiste. Nous en présentons rapidement quelques exemples dans le but d'illustrer l'attention que l'exégèse de saint Thomas prête au thème de la sainteté (*sanctitas*). Commentant Isaïe 4, 3-4, Thomas explique que trois choses sont requises pour la sainteté : la foi, la paix et la prédestination à la gloire ; de son côté, l'ordre de la sanctification consiste dans les trois réalités suivantes : le baptême qui purifie, la pénitence et l'ardeur de la charité¹⁸⁰. Plus loin dans le même commentaire, Thomas explique que les saints habitent avec Dieu par la pureté de l'action, par l'attachement de l'amour, par l'éminence de la contemplation puis par la gloire de la fruition¹⁸¹. Sur Jean 14, 6, il explique

uirtutis indicium est ut puritatem perfectam aliquis conseruet etiam inter pericula puritatis, quam si eam extra pericula conseruaret ; set tamen parum amare puritatem suam conuincitur qui puritatis pericula non euitat, inter que difficillimum est et rarissimum omnimodam puritatem seruare. Sicut maxima puritas fuit beate Agnetis, que etiam in lupanari posita uirginalem puritatem seruauit : et tamen, quia puritatis amatrix erat, nunquam in lupanari suam uirtutem ostendere elegisset, set quanto magis puram mentem habebat, tanto magis lupanar propria uoluntate uitasset. »

177. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 180, a. 2, ad 2 : « sanctimonia, idest munditia, causatur ex uirtutibus quae sunt circa passiones impediens puritatem rationis. »

178. *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 12, lect. 3, vol. 2, p. 488, n° 692 : « monet vitare peccata contraria sanctimoniae, cui specialiter opponuntur peccata carnalia, scilicet luxuria et gula, quae perficiuntur in delectatione carnali, per quam mens inquinatur. »

179. *Lectura super Matthaeum*, cap. 5, lect. 2, p. 70, n° 435 : « *Beati mundo corde*, qui scilicet habent munditiam generalem ab alienis cogitationibus, per quam cor eorum templum Dei sanctum est, in quo Deum contemplandum vident [...] Specialiter vero *beati mundo corde*, idest qui habent munditiam carnis. » Il s'agit ici de la « vision » de Dieu dans l'état de pèlerin, c'est-à-dire de la contemplation (*ibid.*).

180. *Expositio super Isaïam ad litteram*, cap. 4, p. 36.

181. *Expositio super Isaïam ad litteram*, cap. 33, p. 148.

que trois choses en l'homme concernent la sainteté : l'action, la contemplation et l'intention qui dirige l'homme vers la vie éternelle¹⁸². Ailleurs, sur le Psaume 34, 9, la sainteté est dite consister dans la macération de la chair, la dévotion de l'esprit et la piété de l'affection¹⁸³. Ou encore, commentant Colossiens 2, 18, Thomas enseigne que la sainteté consiste en deux choses : en une vie humble et dans le culte de Dieu¹⁸⁴. Et, dans une veine allégorique de tradition patristique et médiévale, les images ne manquent pas : par exemple, les saints sont comparés sous plusieurs aspects à des lys ou à des aigles¹⁸⁵.

2.4. La nature ecclésiale et la dimension eschatologique de la sainteté

Il importe de souligner que, pour Thomas d'Aquin, la sainteté est de nature essentiellement ecclésiale. On l'a déjà observé en plusieurs contextes, notamment dans la considération de la sainteté du Christ homme, de la Vierge Marie et des apôtres, ainsi que dans le rôle des sacrements. Et même lorsque les textes envisagent la sainteté de manière générale ou la considèrent sans autre précision dans une personne individuelle, la dimension ecclésiale est présente. Cette dimension ecclésiale de la sainteté est thématiquée dans au moins deux lieux majeurs. Le premier est le commentaire sur Ep 5, 25-27¹⁸⁶. Thomas y explique que « la fin de la sanctification est la pureté de l'Église¹⁸⁷ ». Comme le Christ Époux est saint, l'Église Épouse doit être immaculée « ici-bas par la grâce et plus tard par la gloire¹⁸⁸ ». Le Christ se présente à lui-même une Église sans tache ni ride, sainte par la confirmation et la perfection de la grâce, tout immaculée par l'absence de toute impureté, c'est-à-dire parfaitement pure¹⁸⁹. La considération de la sainteté de l'Église sous l'aspect de sa « pureté¹⁹⁰ », appelée ici par le texte biblique, se trouve en pleine

consonance avec les explications de Thomas concernant la sainteté de Dieu et la sainteté créée en général.

Le second lieu majeur est le commentaire (homélies) sur le Symbole des Apôtres. La sainteté de l'Église y est expliquée par quatre notes principales qui s'appliquent aussi bien aux personnes qu'à l'Église entière elle-même : la purification et la consécration par le Christ, l'onction par la grâce du Saint-Esprit, l'inhabitation de toute la Trinité et l'invocation de Dieu¹⁹¹. La sainteté de l'Église se rattache spécialement à l'habitation et à l'opération du Saint-Esprit. En effet, suivant Thomas, l'article du Credo qui confesse la foi « en l'Église sainte » doit être entendu de la manière suivante : « Je crois en l'Esprit Saint qui sanctifie l'Église¹⁹². »

Enfin, en lien direct avec la dimension ecclésiale de la sainteté, Thomas souligne fréquemment son accomplissement eschatologique. Nous l'avons déjà observé dans les mentions de la « gloire » (par exemple dans l'exégèse de Ep 5, 27) que l'on pourrait multiplier¹⁹³. Nous retrouvons ici les thèmes de l'union à Dieu, de la pureté des saints et, de manière plus marquée, celui de la séparation : « Au jour du jugement, quand le diable avec tous ses membres sera rejeté en enfer, les anges et tous les saints admireront la puissance divine et seront purifiés du reste par leur totale séparation d'avec les

191. In *Symbolum Apostolorum*, a. 9 (dans : *Opuscula theologica*, vol. 2, Turin-Rome, Marietti, 1954), p. 211-212, n^{os} 977-981. L'inhabitation de la Trinité, appropriée au Saint-Esprit, est l'une des raisons invoquées en faveur de la vénération des reliques des saints ; cf. *Sum. theol.*, III^e, q. 25, a. 6, resp. : les corps des saints ont été le temple et l'organe du Saint-Esprit qui a habité et opéré en eux, et ces corps seront configurés au Christ par la résurrection glorieuse.

192. *Sum. theol.*, II^e-II^e, q. 1, a. 9, ad 5 : « Si dicatur *in sanctam Ecclesiam catholicam*, est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus : *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam*. » Thomas ajoute ici : « Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi in, sed simpliciter dicatur *sanctam Ecclesiam catholicam*, sicut etiam Leo Papa dicit. » En effet, la préposition « en » (en latin « in », au sens du « credere in ») introduit l'objet de la foi théologique selon que l'intelligence est mue par la volonté vers la réalité qui est la fin, c'est-à-dire Dieu (les trois personnes divines) ; cf. *Sum. theol.*, II^e-II^e, q. 2, a. 2, resp. et ad 4.

193. Pour un aperçu des principaux aspects de la condition glorieuse, on peut voir Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin, Paris, Parole et Silence, 2017, p. 195-244 ; Alexandre FREZZATO, *La Résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin*, Identité et continuité de la personne humaine, « Studia Friburgensia, troisième série, 5 », Paris, Cerf, 2021, p. 167-214.

182. *Lectura super Ioannem*, cap. 14, lect. 2, p. 352, n^o 1871.

183. *Super Psalmos*, Ps. 34, p. 430, n^o 9.

184. *Lectura super epistolam ad Colossenses*, cap. 2, lect. 4, vol. 2, p. 148, n^o 124.

185. *Expositio super Isaiam ad litteram*, cap. 35, p. 154 ; cap. 40, p. 172. Pour une présentation et une traduction française, voir Jean-Pierre TORRELL, *Recherches thomasiennes...*, p. 248-250 et p. 255-257.

186. *Lectura super epistolam ad Ephesios*, cap. 5, lect. 8, vol. 2, p. 74-75, n^{os} 321-323.

187. *Ibid.*, p. 74, n^o 323 : « Finis autem sanctificationis est puritas Ecclesiae. »

188. *Ibid.*, p. 75, n^o 323 : « Et ideo sibi exhibet eam immaculatam : hic per gratiam sed in futuro per gloriam. »

189. *Ibid.* : « *ut sit sancta*, per confirmationem gratiae, *et immaculata* ab omni immunditia. »

190. *Ibid.* : « *immaculatam* per omnimodam puritatem. »

méchants¹⁹⁴. » Les exemples les plus significatifs se trouvent sans doute dans les sermons *Beati qui habitant* et *Beata gens*, pour la fête de la Toussaint¹⁹⁵.

Au début de ces deux sermons, Thomas explique que la fête de tous les saints a été instituée pour nous permettre d'honorer au moins une fois par an les saints (dont le nombre nous est par ailleurs inconnu) auxquels aucun jour n'est consacré dans le calendrier liturgique. Dans les deux sermons aussi, il indique la raison de la vénération et de l'invocation des saints du ciel par les croyants en chemin : « Nous célébrons les fêtes des saints qui ont déjà atteint la béatitude afin d'être [1] aidés par leurs suffrages, [2] édifiés par leurs exemples et [3] provoqués à la récompense¹⁹⁶ » ; « ils nous ont enseignés, ils nous ont instruits, ils nous ont donné l'exemple d'une vie droite¹⁹⁷. » Ailleurs, lorsque Thomas traite la question délicate de l'infailibilité du jugement de l'Église pour la canonisation des saints, il souligne que notre vénération des saints constitue un acte de foi : « L'honneur que nous rendons aux saints est une certaine profession de foi par laquelle nous croyons la gloire des saints¹⁹⁸. »

Le sermon *Beati qui habitant* est entièrement consacré au thème de la béatitude des saints et aux moyens d'y parvenir. Thomas y prêche l'unique Église que constituent les saints anges et les saints hommes qui partagent la même fin, c'est-à-dire la béatitude procurée par la vision de Dieu. Le sermon *Beata gens*, dont la structure est plus complexe, entend aviver chez les auditeurs le désir de partager la béatitude dont les saints jouissent auprès de Dieu. Il le fait en soulignant notamment la dignité des saints, afin de susciter

194. *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 41, p. 225 : « In die iudicii quando diabolus cum omnibus membris suis detrudetur in infernum, angeli et omnes sancti admirabuntur divinam potestatem et erunt de cetero purgati per totalem separationem a malis. »

195. *Sermones* (Léonine, t. 44/1), p. 299-305 et 317-323.

196. Sermon *Beati qui habitant* (Léonine, t. 44/1), p. 299 : « sanctorum festa celebramus qui iam beatitudinem sunt adepti ut eorum adiuuemur suffragiis, edificemur exemplis et premiis prouocemur. » Sur la prière des saints pour nous, voir *Sum. theol.*, II^e-II^e, q. 83, a. 11, resp. : « quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus. » Thomas précise cependant (*ibid.*, ad 4) : « Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est : vel quia devotius implorantur ; vel quia Deus vult eorum sanctitatem declarare. »

197. Sermon *Beata gens* (Léonine, t. 44/1), p. 317 : « nos docuerunt, nos instruxerunt, exemplum recte uiuendi nobis prebuerunt. »

198. *Quodlibet* IX, q. 8, a. un. (Léonine, t. 25/1), p. 119 : « honor quem sanctis exhibemus quedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus. »

la quête de la sainteté : tout ce que nous recherchons ici-bas avec ou sans péché, c'est-à-dire richesse, honneur ou science, les saints du ciel le possèdent en plénitude de manière spirituelle ; ils possèdent absolument tout ce que nous pouvons désirer. La veine parénétiq ue est digne d'être notée. En effet, Thomas s'adresse très directement à ses auditeurs, à la deuxième personne du singulier : « Si tu désires les richesses [...], si tu désires les honneurs, [...] si tu recherches la science¹⁹⁹. » Le prédicateur y développe la nature de la béatitude ainsi que l'assimilation à Dieu par la vision de l'essence divine : ces doctrines se trouvent au centre de son eschatologie et de son anthropologie théologique. Et nous retrouvons ici le thème de la pureté qui caractérise la sainteté : « Pour que nous voyions clairement Dieu, il faut que nous ayons les yeux purs²⁰⁰. » L'exhortation suit immédiatement : « Si tu veux parvenir à l'assimilation à Dieu dans la patrie, tu dois t'appliquer à t'assimiler à Lui ici-bas par les bonnes œuvres²⁰¹. » Et comment y parvient-on ? « – J'affirme : par la dilection²⁰². » La prédication de Thomas d'Aquin sur la sainteté invite à une ferme espérance : les saints sont en très grand nombre. Le fait que les saints constituent une multitude nombreuse (*numerosa multitudo*) contribue à notre sécurité : « De nombreux saints sont avec nous²⁰³. » « La multitude des saints dans la patrie est donc une joie pour les saints, un honneur pour Dieu et une sécurité pour nous²⁰⁴. »

La vie des saints fournit une double règle. D'un côté, « de même que l'Esprit Saint parle dans l'Écriture, il parle aussi dans les actions des saints qui sont pour nous une forme et un précepte de vie²⁰⁵ ». Les saints enseignent

199. Sermon *Beata gens* (Léonine, t. 44/1), p. 318 : « Si desideras diuicias ; [...] si desideras honores [...]. Si appetis scientiam [...]. » Lorsqu'on étudie ou enseigne les questions 2 et 3 du traité de la béatitude de la *Sum. theol.*, I^e-II^e, il est fort utile de les illustrer par les sermons *Beati qui habitant* et *Beata gens*.

200. Sermon *Beata gens* (Léonine, t. 44/1), p. 320 : « Ad hoc autem quod clare uideamus Deum, oportet quod habeamus oculos puros. » Le texte se poursuit par l'exclusion du feu de la concupiscence (*ibid.*).

201. *Ibid.* : « Si uis peruenire ad assimilacionem Dei in patria, debes studere assimilari ei in bonis operibus hic. »

202. *Ibid.*, p. 320-321 : « Dico : per dilectionem. »

203. *Ibid.*, p. 322 : « multi sunt sancti nobiscum. »

204. *Ibid.* : « Multitudo igitur sanctorum in patria est sanctis ad gaudium, Deo ad honorem et nobis ad securitatem. »

205. *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, cap. 12, lect. 1, vol. 2, p. 481, n° 658 : « [Augustinus :] Sicut Spiritus Sanctus loquitur in Scriptura, ita in gestis sanctorum, quae nobis sunt forma et praeceptum vitae. »

comme ils vivent : c'est ainsi que la Vierge Marie, vivant dans l'obéissance, a enseigné l'obéissance²⁰⁶ ; c'est aussi de cette manière, par le mérite et la sainteté de sa vie, que Jean le Baptiste a amené des disciples au Christ²⁰⁷. De l'autre côté, les actions des saints fournissent un critère d'intelligence de l'Écriture sainte elle-même²⁰⁸.

Signalons encore un détail iconographique. Dans son commentaire du Psaume 5, 13, Thomas explique que les anciens Romains employaient des boucliers ronds en lesquels ils mettaient l'espoir de la victoire ; et lorsqu'ils étaient victorieux, ils se servaient de ce même bouclier comme d'une couronne. « Et de là vient que les saints sont représentés dans la peinture avec un bouclier rond sur la tête car, ayant triomphé de leurs ennemis, ils portent comme les Romains un bouclier rond sur la tête, qui leur tient lieu de couronne²⁰⁹. »

Pour achever cet aperçu de la sainteté, il convient d'ajouter que Thomas l'intègre dans sa conception métaphysique du monde et du gouvernement divin. Il existe en effet un double ordre des choses dans l'univers, c'est-à-dire un double ordre de finalité, un double rapport à la fin, un double bien : le premier en tant que tout l'univers est ordonné à Dieu, le second selon que les parties de l'univers sont ordonnées entre elles²¹⁰. Les parties moins nobles de l'univers sont ordonnées aux plus nobles : dans l'exercice de sa providence, Dieu prend soin des parties moins nobles de l'univers en vue des parties plus nobles, et de ces parties plus nobles il prend soin pour elles-mêmes.

206. Sermon *Germinet terra* (Léonine, t. 44/1), p. 284 : « Ita est de sanctis quod non possunt aliter docere nisi sicut uiuunt ; et quia beata Virgo obedientissima fuit, ideo obedienciam docuit. Inter alia que de ipsa dicuntur in Euangelio, legitur quod precipue docuit preceptum obediencie. »

207. *Lectura super Ioannem*, cap. 1, lect. 15, p. 56, n° 281 : « Praedicatio uero Ioannis non est confirmata miraculis, unde dicitur infra X, 41 : *Ioannes signum fecit nullum* : sed merito et sanctitate uitae. Et ideo *stabat* in loco uno, ut diversi ad eum confluerent, et per eius sanctitatem ducerentur ad Christum. »

208. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 1, lect. 5, vol. 1, p. 16, n° 80 : « Sicut dicit Augustinus, intellectus sacrae Scripturae ex actibus sanctorum intelligitur. Idem enim Spiritus quo sacrae Scripturae sunt editae [...] sanctos uiros ad operandum inducit. »

209. *Super Psalmos*, Ps. 5, p. 252, n° 9 : « Et inde sancti pinguntur cum scuto rotundo in capite : quia de hostibus adepti triumphum, scutum rotundum ad instar Romanorum gerunt in capite pro corona. »

210. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 125, n° 696-697. Sur ce « duplex ordo », on peut voir Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu...*, p. 30-33.

« Or parmi toutes les parties de l'univers, les saints de Dieu occupent la place la plus élevée, et à chacun d'eux s'applique ce qui est dit en Matthieu 24, 47 : “[Le maître] l'établira sur tous ses biens”²¹¹. » C'est ainsi que « tout coopère au bien pour ceux qui, selon le propos [de Dieu], sont appelés “saints”²¹² ».

Conclusion

La présente étude s'est fondée sur le vocabulaire de la sainteté. Thomas d'Aquin offre un enseignement développé sur la sainteté de Dieu dans une ligne dionysienne qui souligne la pureté de la bonté divine et la transcendance de Dieu (séparation), en faisant valoir la voie de causalité, la voie d'éminence et la voie de rémotion ; un accent spécial est placé sur l'éminence et la rémotion. Il présente la sainteté non seulement comme une propriété de Dieu saisi dans son unité mais aussi comme une caractéristique de chaque personne divine prise distinctement, de telle sorte que le thème de la sainteté divine récapitule en quelque sorte tout le traité de Dieu un et trine.

Les sens de l'adjectif « saint » sont longuement exposés, sous plusieurs aspects, dans l'étude du nom « Esprit Saint » : « saint » se rapporte à la pureté (pureté de la bonté), à la fermeté, à la transcendance divine, à l'amour de Dieu et pour Dieu (union à Dieu), à la rectitude de la volonté, à la bonté, à la consécration à Dieu ou au culte de Dieu. Ces sens de la sainteté se retrouvent dans les textes traitant de la sainteté créée. La sainteté concerne le rapport à Dieu. Il s'agit en particulier de la pureté (*puritas, munditia*), mais aussi de la fermeté, de la consécration à Dieu et au culte de Dieu et de la séparation du mal. La sainteté s'applique prioritairement à des personnes (*sancti*) et secondairement à des réalités saintes ou sacrées (*sancta*) qui sont ordonnées à la sanctification des personnes. La charité suscitée par la connaissance sanctifiante de Dieu se trouve au centre de la vie sainte qui engage tout l'organisme de la grâce. La sainteté, qui est une divinisation, comporte une dimension entitative ainsi qu'une dimension opérative.

211. *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 125, n° 697 : « Inter omnes autem partes uniuersi excellunt sancti Dei, ad quorum quemlibet pertinet quod dicitur Matth. XXV [XXIV] : *Super omnia bona sua constituet eum*. »

212. Rm 8, 28b dans le texte latin commenté par saint Thomas : « omnia cooperantur in bonum his qui secundum propositum uocati sunt sancti. » *Lectura super epistolam ad Romanos*, cap. 8, lect. 6, vol. 1, p. 126, n° 700 : « [...] his qui secundum propositum uocati sunt sancti, id est, praedestinati, uocatis, et sanctificatis. »

La sainteté des personnes dépend de la grâce proportionnée à ce pour quoi telle personne a été élue ou prédestinée par Dieu. Les explications les plus développées à ce sujet concernent le Christ en son humanité, mais aussi la Vierge Marie et les apôtres, auxquels on peut ajouter les martyrs, les confesseurs, les docteurs, les pasteurs et les vierges. Les fidèles chrétiens sont appelés « les saints » en raison de leur baptême qui les députe au culte de Dieu et leur confère la vie de la grâce. La sainteté procurée par les sacrements est destinée à croître par la confirmation dans le bien et la pratique des vertus animées par la charité, jusqu'à la gloire. Thomas d'Aquin souligne la nature ecclésiale de la sainteté en prêtant aussi une grande attention à sa dimension trinitaire et à sa consommation eschatologique.

Gilles EMERY, OP

La relation justice – charité et spécialement justice – miséricorde

Nous faisons souvent l'expérience d'une difficile relation entre les deux grandes vertus qui président à nos échanges interpersonnels. On ne voit pas toujours spontanément comment honorer dans un même cas les deux à la fois, et encore moins l'une par l'autre. Elles semblent s'opposer, parfois frontalement. Telle appréciation que nous portons sur une personne se fondera plutôt sur la justice, et l'on craindra la dureté de cœur, mais si l'on entend privilégier la charité on pourra redouter d'être injuste. Il est vrai que les deux vertus se distinguent très nettement.

La justice suppose une « chose due » (*res debita*) déterminée, à attribuer par une personne à une autre. Il y a dette exactement appréciée. La relation interpersonnelle est *médiatisée* par une *res* objective. S'il y a du moins, ce sera injustice; s'il y a du plus, ce sera libéralité; mais dans les deux cas on sort de la justice. C'est la « froide » objectivité de la justice. Il n'y a pas acception de la personne individuelle dans un rapport de justice, tout au plus considération de situations catégorielles objectives, surtout dans la justice distributive.

La charité, au contraire, est gratuite et sans mesure (surabondance); elle ne répond pas à une dette (autrui est aimé pour lui-même) et elle ne connaît pas de limite (autrui est aimé comme soi-même). La charité est une relation interpersonnelle *non médiatisée*. Elle fait toujours acception positive des personnes. « Quand tu es requis par ton frère pour marcher un mile [justice], fais-en deux avec lui [charité]. » (Mt 5,41)

Les deux vertus doivent être toutes les deux honorées. C'est le sens de ce que dit Jésus aux pharisiens: « Il fallait pratiquer ceci [la justice en payant la dîme], et ne pas omettre cela [la charité du secours à autrui]. » (Mt 23,23) Ainsi, un patron qui s'imaginerait compenser d'injustes salaires par des aumônes, demeurerait un patron injuste et sa charité serait faussée parce qu'elle accepterait l'injustice. Comment donc faire en sorte que ce couple justice-charité ne soit pas un couple infernal toujours en train de s'opposer?

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut être attentif à un point de méthode intellectuelle. Nous avons ici deux réalités, deux habitus vertueux, formellement distincts mais devant être profondément unis pour former *la*