

## Réflexions sur l'apport d'une christologie trinitaire et pneumatique en théologie chrétienne des religions

*Par Gilles Emery, o.p.*

« L'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ». Cette affirmation du deuxième Concile du Vatican (*Gaudium et Spes* 22) réunit deux principes majeurs de la réflexion chrétienne sur l'accomplissement du salut. D'une part, elle affirme l'offre universelle de la grâce divine, en approfondissant une donnée déjà formulée plusieurs fois par le magistère catholique moderne. D'autre part, elle comprend le salut comme une œuvre de l'Esprit en référence au Christ Jésus. Quels qu'en soient les bénéficiaires, le salut provient d'une action de l'Esprit qui actualise le mystère pascal du Christ. En prolongeant les textes conciliaires, la même référence pneumatologique et christologique peut être apportée à l'affirmation de la Déclaration *Nostra aetate* (n° 2) qui explique que l'Eglise catholique respecte sincèrement les manières d'agir et de vivre, les règles et les doctrines des autres religions, qu'elle ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions, et qu'elle y reconnaît « un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes ». C'est là ce que, plus récemment, la Déclaration *Dominus Iesus* a affirmé à propos des livres sacrés des autres religions : ces livres « reçoivent du mystère du Christ les éléments de bonté et de grâce qu'ils contiennent » (n° 8)<sup>1</sup>.

Ces éléments invitent la théologie chrétienne à réfléchir plus profondément sur le rôle du Christ et de son Esprit dans l'accomplissement de la volonté salvifique universelle de Dieu. Dans la perspective d'une théologie dogmatique, nous nous limiterons à examiner quelques aspects de christologie et de pneumatologie, en particulier le rapport mutuel de l'Esprit et du mystère du Christ Jésus. Par mode d'interrogation et de proposition, nous voudrions observer certains enjeux d'une christologie trinitaire et pneumatique pour le développement d'une théologie chrétienne des religions, en recourant aux ressources offertes par la théologie de Thomas d'Aquin.

---

<sup>1</sup> *La Documentation Catholique* 97 (2000), n° 2233, 815.

## 1. Théologie chrétienne du pluralisme religieux

Parmi les voies qui se présentent pour rendre compte de l'universalité du salut que Dieu offre à tous les hommes, et pour honorer en même temps l'unicité du Christ Jésus ainsi que le caractère définitif de l'accomplissement du salut dans le Christ Jésus, la « christologie trinitaire » mérite une attention particulière. Sur le fond, les études bibliques et dogmatiques ont montré depuis longtemps la valeur d'une christologie « filiale » et « pneumatique »<sup>2</sup>. La recherche d'une théologie chrétienne des religions lui apporte cependant de nouveaux développements. Nous pensons spécialement à la voie explorée par le P. Jacques Dupuis dans la deuxième partie de son livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*<sup>3</sup> et dans divers articles qu'il a consacrés à ce sujet. La question posée est la suivante. Comment, dans l'unique dessein de Dieu pour l'humanité, le salut parvient-il aux individus et aux groupes religieux, dans les diverses circonstances de leur vie ? La réponse proposée par le P. Dupuis consiste à unir trois affirmations complémentaires : premièrement, « l'actualité permanente et l'efficacité universelle de l'événement-Jésus-Christ, malgré la particularité historique de cet événement » ; deuxièmement, « la présence opérante universelle du Verbe de Dieu dont l'action n'est pas limitée à l'existence humaine qu'il a assumée dans le mystère de l'incarnation » ; troisièmement, « l'action également universelle de l'Esprit de Dieu, qui n'est pas limitée ni épuisée par son effusion à travers le Christ ressuscité et glorifié »<sup>4</sup>. Ce modèle de christologie trinitaire peut être qualifié de « pluralisme inclusiviste »<sup>5</sup>. Il permet de poser les fondements pour la reconnaissance d'un pluralisme dans la manière dont Dieu intervient pour le salut des hommes. Il entend montrer ainsi l'universalité de l'action divine de salut et rendre compte de la valeur des éléments de « vérité et de grâce » (cf. *Ad gentes* 9) qui se trouvent dans les différentes religions, tout en préservant le rôle constitutif de Jésus Christ pour le salut de toute l'humanité. On peut ainsi penser la multiplicité des religions, sans renoncer à affirmer l'unicité de la médiation salvifique du Christ Jésus, c'est-à-dire en reconnaissant

---

<sup>2</sup> Pour un aperçu, voir Veronika GASPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*. Status quaestionis e prospettive, Roma 2000; Michael PREB, *Jesus und der Geist*, Grundlagen einer Geist-Christologie, Neukirchen-Vluyn 2001.

<sup>3</sup> Version française : Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, 307-582.

<sup>4</sup> Jacques DUPUIS, Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde, dans : *Nouvelle revue théologique* 123 (2001) 529-546, ici 529.

<sup>5</sup> Jacques DUPUIS, « The Truth Will Make You Free ». The Theology of Religious Pluralism Revisited, dans : *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263, ici 226.

l'insurpassable « concentration » de l'auto-révélation et de l'auto-communication de Dieu dans l'incarnation du Verbe<sup>6</sup>.

Ce modèle de christologie trinitaire et pneumatique se caractérise en particulier par l'affirmation d'un double débordement. D'une part, l'action du Verbe comme tel (le Verbe en sa divinité) déborde l'action de l'humanité qu'il a assumée dans le Christ Jésus. L'action divine du Logos n'est pas épuisée par son expression à travers la nature humaine du Logos : il y a ainsi, après l'incarnation, une action universelle et continue du Verbe de Dieu comme tel, au-delà de tout conditionnement par la nature humaine du Verbe en tant qu'incarné, même en son état glorifié, de telle sorte que la valeur révélatrice et salvifique de l'humanité du Christ n'épuise pas l'action révélatrice et salvifique du Verbe<sup>7</sup>. D'autre part – c'est le deuxième débordement –, l'action de l'Esprit Saint n'est pas épuisée par son effusion par le Christ. Il faut alors reconnaître que l'action de l'Esprit n'est pas exclusivement liée à la médiation de l'humanité glorifiée du Christ Jésus, mais qu'elle s'étend au-delà de cette médiation<sup>8</sup>. Cette thèse d'un double « débordement » s'appuie sur une lecture très serrée du dogme de Chalcédoine concernant les deux natures du Christ<sup>9</sup>. Elle n'implique pas l'existence de deux économies séparées, distinctes ou parallèles, mais elle maintient avec vigueur l'affirmation d'une seule et unique économie divine<sup>10</sup> qui s'accomplit cependant dans une pluralité d'« aspects complémentaires » (inséparables) de l'unique mystère du salut conçu par Dieu<sup>11</sup>. Ces aspects ne sont pas seulement juxtaposés mais bien réunis de façon organique dans la mesure où l'on reconnaît que l'événement historique de Jésus Christ, le Verbe incarné, possède une valeur et une portée uniques qui le rendent « constitutif » du salut humain universel<sup>12</sup>, de telle sorte que « les

<sup>6</sup> DUPUIS, *The Truth* (cf. note 5), 240 ; cf. ID., *Vers une théologie chrétienne* (cf. note 3), 480-485.

<sup>7</sup> DUPUIS, *The Truth* (cf. note 5), 240 ; ID., *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 533 : « L'incarnation du Verbe, une fois qu'elle a eu lieu dans l'histoire, dure pour toujours ; mais l'action du *Logos comme tel* n'est pas confinée à cette humanité perdurante, même dans son état glorifié de ressuscité » ; ID., *Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné*, dans : Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Eds.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*, *Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*, Festschrift für Karl H. Neufeld, s.j., Freiburg i.B./Basel/Wien 2004, 500-516, ici 513 : « [...] Tandis que l'action humaine du Verbe incarné est le sacrement universel de l'action salvifique de Dieu, elle n'épuise pas l'action du Verbe ».

<sup>8</sup> DUPUIS, *The Truth* (cf. note 5), 242 ; cf. ID., *Vers une théologie chrétienne* (cf. note 3) 487-488.

<sup>9</sup> Sur la question du dogme chalcédonien, voir en particulier la discussion de Jacques Dupuis dans : *Le Verbe de Dieu comme tel* (cf. note 7) ; pour un aperçu plus rapide, voir notamment les réflexions de Hans WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 52-56.

<sup>10</sup> DUPUIS, *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 530-531.

<sup>11</sup> DUPUIS, *Le Verbe de Dieu comme tel* (cf. note 7), 507.

<sup>12</sup> DUPUIS, *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 533.

différentes voies proposées par les diverses traditions religieuses composent, avec le christianisme, la totalité du plan divin de salut pour l'humanité<sup>13</sup> ».

On ne peut qu'être convaincu de l'intérêt et de la fécondité d'une christologie trinitaire pour une théologie chrétienne des religions. Cependant, le double débordement que nous venons de relever, c'est-à-dire la manière de comprendre l'action salvifique universelle du Verbe et de l'Esprit « au-delà » de l'action humaine du Verbe incarné, pose problème. On peut légitimement se demander si une christologie trinitaire permet d'envisager autrement certains aspects du rapport entre le Verbe, l'Esprit et le mystère du Christ en sa chair.

## 2. Le Verbe et son humanité

Une approche chalcédonienne invite à distinguer les deux natures du Verbe incarné et, par suite, ses deux opérations, comme l'enseigna le troisième Concile de Constantinople : l'opération divine du Fils incarné et son opération humaine ne se confondent pas<sup>14</sup>. Or le Verbe divin est la source de toute vérité et de toute communion avec Dieu, pour tous les bénéficiaires du salut. Mais quel lien l'action salvifique universelle du Verbe comme tel entretient-elle avec son humanité historique et glorifiée ? L'interprétation de Chalcédoine et son application au débat de la théologie chrétienne des religions demeurent ouvertes. On peut cependant estimer qu'une christologie trinitaire n'oblige pas à poser une action salvifique du Verbe divin qui, même après l'incarnation et Pâques, s'étendrait « au-delà » de son action humaine pour rejoindre des bénéficiaires que cette action humaine n'atteindrait pas.

L'un des principaux motifs invoqués pour affirmer une action divine « débordant » l'événement du Christ Jésus est le caractère naturellement limité de l'humanité du Christ considérée comme telle. « La particularité historique de Jésus impose à l'événement-Christ d'inévitables limitations. Cela fait nécessairement partie de l'économie sacramentelle voulue par Dieu. De même que la conscience humaine de Jésus en tant que Fils ne pouvait, par sa nature, épuiser le mystère divin, et donc la révélation de Dieu qu'il transmet reste limitée, de manière analogue l'événement-Christ n'épuise pas non plus – ni ne peut épuiser – le pouvoir salvifique de Dieu<sup>15</sup> ». Un événement contingent et singulier n'est-il pas irrémédiablement marqué par de radicales limites spatio-temporelles qui en réduisent l'influence ? Il faut prendre toute la mesure d'une

<sup>13</sup> Ibid., 545.

<sup>14</sup> Suivant la définition dogmatique de Constantinople III, l'activité de la nature divine et l'activité de la nature humaine du Verbe incarné sont « sans division, sans changement, sans partage et sans confusion » ; cf. Giovanni ALBERIGO et alii (Eds.), *Les Conciles œcuméniques*. Les Décrets, tome II-1 : *Nicée I à Latran IV*, Paris 1994, 286-287.

<sup>15</sup> DUPUIS, *Le Verbe de Dieu comme tel* (cf. note 7), 513.

telle interrogation. « [...] L'action du Verbe comme tel dépasse les limites de temps et d'espace et [...], par conséquent, son pouvoir sauveur ne peut être restreint en l'identifiant simplement à l'événement-Jésus-Christ historique<sup>16</sup> » ; « Le pouvoir illuminant et salvifique du Verbe n'est pas délimité par la particularité de l'événement historique. Il transcende toutes les barrières d'espace et de temps<sup>17</sup> ». La position du problème est manifeste : les limitations spatio-temporelles de l'action historique du Christ, prise en sa radicale contingence avec tous les conditionnements que cela implique, semblent empêcher l'étendue et la profondeur universelles de son action humaine au-delà de limites déterminées.

La tradition chrétienne offre cependant des voies permettant de reconnaître une influence salvifique plus étendue de l'humanité du Christ. Nous pensons en particulier à la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la plénitude de grâce du Christ et sur ce qu'il appelait l'« efficience instrumentale » de cette humanité. Esquissons brièvement ces deux voies d'explication, en commençant par la plénitude de grâce.

Dans sa christologie, souvent en référence à Jn 1,16 (« De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce ») et à Jn 3,34 (« Dieu donne l'Esprit sans mesure »), Thomas d'Aquin explique que l'humanité du Christ a bénéficié d'une plénitude de grâce sans mesure. Bien qu'elle soit finie dans son essence de grâce sanctifiante, la grâce du Christ possède cependant une intensité et une extension que saint Thomas qualifie d'« infinies », non seulement quant au mode sur lequel le Christ possédait la grâce pour lui-même (« grâce personnelle ») mais aussi sous l'aspect où il la communique à autrui (« grâce capitale »). Fondée sur l'union de l'humanité et de la divinité dans la personne du Verbe, mais formellement distincte de cette union hypostatique, l'onction de l'Esprit répand dans l'humanité de Jésus une abondance de vie divine telle qu'elle fait de lui non seulement le plus éminent bénéficiaire de la grâce mais aussi son donateur<sup>18</sup>. Le Christ a reçu la grâce, c'est-à-dire le principe de la vie avec Dieu, ainsi que les dons du Saint-Esprit (la connaissance et l'amour de Dieu), non seulement à titre individuel mais en sa qualité de premier-né d'une multitude de frères, c'est-à-dire au titre de l'*archègos* qui entraîne à sa suite, vers son Père, tous ceux qu'il s'associe. Cette plénitude de grâce situe la médiation dans l'être humain de Jésus<sup>19</sup>. « Dans le Christ, [Dieu] répandit non seulement “de l'Esprit”, mais l'Esprit tout entier [...] ; et cela en tant que le

---

<sup>16</sup> DUPUIS, *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 533.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 544.

<sup>18</sup> Voir notamment THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae, III<sup>e</sup>*, questions 7 et 8. Nos références et citations de la *Somme* renvoient à l'édition suivante : SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo 1988.

<sup>19</sup> Pour Thomas d'Aquin, le médiateur est le Christ *en tant qu'homme* ; voir *Summa theologiae, III<sup>e</sup>*, q. 26, art. 2.

Christ possède la condition de serviteur<sup>20</sup> ». L'Esprit tout entier (*totum Spiritum*) ! Voilà le don exceptionnel fait à l'humanité du Christ pour le salut des hommes. Thomas d'Aquin reprend à ce sujet les paroles de la *Glose* sur Jean 3,34 : « De même que Dieu a engendré de lui-même son Fils tout entier, il a aussi donné à son Fils incarné son Esprit tout entier, non pas de manière particulière ni partielle, mais de façon universelle et générale<sup>21</sup> ». C'est pourquoi, suivant Thomas d'Aquin, la grâce du Christ « ne suffit pas seulement au salut de quelques hommes, mais des hommes du monde entier [...] ; et l'on peut même ajouter : de nombreux mondes, s'ils existaient ! »<sup>22</sup>. Pour Thomas d'Aquin, la grâce dont vit aujourd'hui tout homme en communion avec Dieu participe de cette plénitude de grâce qui fut donnée à l'humanité du Christ pour qu'il la communique à tout homme : « La plénitude de grâce qui est dans le Christ est la cause de toutes les grâces qui sont dans toutes les créatures intellectuelles<sup>23</sup> ». L'unicité médiatrice du Christ Jésus apparaît alors au cœur de l'économie. L'abondance du salut est procurée aux hommes par un homme, le Christ Jésus qui, en vertu de l'exceptionnelle sainteté de son humanité unie personnellement à la divinité, a reçu une plénitude de vie divine pour la communiquer à tous. La communication de cette vie divine s'accomplit par toute l'existence de Jésus et, à son sommet, par sa Pâque.

Dans ses explications, Thomas d'Aquin entendait bien signifier l'extension tout à fait universelle d'une telle communication de la vie divine. En vertu de la plénitude de sa grâce, le Christ possède la puissance de communiquer cette grâce à tous ceux qui reçoivent le salut<sup>24</sup>. C'est pourquoi il est la Tête de *tous*

<sup>20</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Matthaeum* 12,18 (éd. Raffaele CAI, Turin/Rome 1951, n° 1000) : « Sed in Christo non solum de Spiritu, sed totum Spiritum effudit, ut habetur Io. III,34 : *Non ad mensuram datus est ei Spiritus* ; et Is. XI,2 : *Requiescet super eum Spiritus Domini*. Et hoc in quantum habet formam servi ».

<sup>21</sup> THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 29, a. 3 (éd. Léonine, vol. 22, Roma 1975, 855-856) : « Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus, Filio non ad mensuram ; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit non particulariter, non per subdivisionem, sed universaliter et generaliter ».

<sup>22</sup> THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 215 (éd. Léonine, vol. 42, Roma 1979, 169) : « [...] Quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Ioan. II,2 : et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Addi autem potest et plurium mundorum, si essent ». La même affirmation apparaît dans la *Lectura in Ioannem* 3,34 (éd. Raffaele CAI, Turin/Rome 1952, n° 544) : « [...] Ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II,2 [...] ; ac etiam plurium mundorum, si essent ».

<sup>23</sup> THOMAS D'AQUIN, *Lectura in Ioannem* 1,16 (cf. note 22, n° 202) : « Plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis ».

<sup>24</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 8, a. 1 ; cf. *In Epist. ad Hebraeos* 1,9 (n° 65). Nos références au commentaire des épîtres pauliniennes sont tirées de : *Super Epistolas S. Pauli lectura*, éd. Raffaele CAI, 2 vols., Turin/Rome 1953.

les hommes, suivant divers degrés d'actualisation<sup>25</sup>. « Puisque le Christ a répandu les effets des grâces en quelque façon dans toutes les créatures raisonnables, il est donc lui-même d'une certaine manière le principe de toute grâce selon son humanité, comme Dieu est le principe de toute existence<sup>26</sup> ». Le Christ, c'est-à-dire le Verbe en tant qu'incarné, est « la source de toutes les grâces », l'« *auctor* »<sup>27</sup> de la grâce. En résumé : « Le Saint-Esprit dérive du Christ sur tous les autres, selon Jn 1,16 : *De sa plénitude nous avons tous reçu* »<sup>28</sup>. En raison de l'union hypostatique et en raison de l'action de l'Esprit (le rôle déterminant de l'Esprit permet d'écarter ici le soupçon de « christomonisme »), Thomas d'Aquin considère tout l'ordre surnaturel sous la régulation du Christ Jésus.

L'explication thomassienne de l'étendue universelle de la communication de la vie divine par le Christ repose en particulier sur la doctrine de l'« efficacité instrumentale » de l'humanité du Christ. Suivant ce thème issu des Pères Alexandrins, l'humanité de Jésus, en l'occurrence son agir humain, est l'organe (*organon, instrumentum*) de sa divinité, un organe propre, doué d'intelligence et de liberté, et uni à sa personne divine. « Donner la grâce ou donner le Saint-Esprit, cela convient avec autorité (*auctoritative*) au Christ selon qu'il est Dieu ; mais cela lui convient de façon instrumentale (*instrumentaliter*) selon qu'il est homme, c'est-à-dire en tant que son humanité était l'instrument de sa divinité »<sup>29</sup>. En tant que tel, l'agir humain de Jésus possède une consistance propre, circonscrite, déterminée, limitée comme toute créature historique. Mais en tant que cet agir humain participe de son agir divin à la manière de son organe propre, il reçoit de procurer des dons aussi étendus et universels que ceux de son agir divin. Cet agir « instrumental » (le mot doit être pris par analogie et débarrassé de toute connotation mécanique ou dépersonnalisante) repose non seulement sur l'union hypostatique mais aussi sur le don perfectif de l'Esprit Saint qui fut fait au Christ Jésus<sup>30</sup>. L'Esprit est au cœur de l'action humaine de Jésus.

<sup>25</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 8, a. 3.

<sup>26</sup> THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 29, a. 5 (éd. Léonine, tomus 22, Roma 1975, 862 et 544) : « Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse » ; cf. *De veritate*, q. 18, a. 4, ad sed contra 3 : « Ipse [Christus] est nobis principium gratiae sicut Adam principium naturae [...] ».

<sup>27</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 7, a. 9, ad 1 ; q. 22, a. 1, ad 3 ; q. 27, a. 5, ad 1 ; *Lectura in Ioannem* 1,16 (cf. note 22, n° 201-202) et 15,5 (ibid., n° 1993) ; *In Epist. ad Galatas* 1,3 (cf. note 24, n° 13) ; *In Epist. ad Hebraeos* 2,9 (ibid., n° 124).

<sup>28</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 39, a. 6, arg. 4 : « Spiritus Sanctus a Christo in omnes alios derivatur : secundum illud Io. 1,16 : *De plenitudine eius nos omnes accepimus* ».

<sup>29</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 8, a. 1, ad 1 ; cf. q. 27, a. 5 ; q. 64, a. 3 ; *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 112, a. 1, ad 1.

<sup>30</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 7, a. 1, ad 3 ; *Scriptum super Sententiis*, lib. III, dist. 13, q. 1, a. 1, ad 4 (éd. Marie-Fabien MOOS, Paris 1933, 397) ; *De veritate*, q. 29, a. 5, ad 2 (cf. note 21, 863). Voir encore *In I ad Corinthios* 15,45 (cf. note 24, n° 993) : « Le Christ a

Ce n'est pas ici le lieu de développer cette conception de « l'instrumentalité » de l'humanité du Christ mais, pour notre propos, il faut au moins en souligner quatre aspects. Premièrement, l'instrument n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action propre<sup>31</sup>. C'est bien l'action propre de l'humanité de Jésus, dans sa réalité la plus concrète, qui se trouve élevée à la dignité d'une source « universelle » de salut. Deuxièmement, lorsqu'il considère l'agir divino-humain du Christ, Thomas d'Aquin note que l'opération appartenant à l'humanité du Christ *en tant qu'elle est mue par sa divinité* (et non pas seulement dans sa portée d'action humaine comme telle selon sa « forme » propre) n'est pas une autre opération que celle de l'agent principal lui-même<sup>32</sup>. « L'action de l'instrument en tant qu'il est instrument n'est donc pas autre que celle de l'agent principal. [...] Ainsi, l'opération de la nature humaine du Christ, en tant qu'elle est l'instrument de sa divinité, n'est pas différente de l'opération de la divinité : le salut par lequel l'humanité du Christ sauve n'est pas différent du salut procuré par sa divinité »<sup>33</sup>. On peut étendre cette explication : en tant qu'on la considère dans son « efficience instrumentale » (c'est-à-dire dans la mesure où elle participe instrumentalement de la puissance de l'action divine), l'opération de l'humanité du Christ répandant le Saint-Esprit n'est pas différente de l'opération de sa divinité salvatrice. Dans les mystères de Pâques et de Pentecôte, l'envoi de l'Esprit procuré par l'humanité du Christ n'est pas différent de l'envoi de l'Esprit procuré par sa divinité. Troisièmement, l'effet procuré conserve la marque de l'instrument qui a apporté sa collaboration à l'œuvre ainsi accomplie : la grâce répandue par le Christ porte la marque du Christ. Les hommes sauvés participent de la grâce du Christ procurant le don de son propre Esprit qui incorpore ses bénéficiaires au Christ. Et, quatrièmement, l'étendue de cette action « instrumentale » est universelle : elle procure le salut en participant de la vertu de la divinité « qui atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps »<sup>34</sup>.

Suivant cette approche, l'agir humain du Christ homme possède donc un champ d'influence salvifique aussi étendu et profond que celui de sa divinité. L'humanité du Christ collabore à son agir salvifique divin d'une manière universelle, car il s'agit du propre agir humain du Verbe divin, de telle sorte

---

obtenu la perfection de son être, en tant qu'homme, par le Saint-Esprit ». Dans sa *Lectura in Iohannem* 1,16 (cf. note 22, n° 202), Thomas résume cet enseignement en un mot : « La plénitude du Christ, c'est le Saint-Esprit » (*plenitudo Christi est Spiritus Sanctus*).

<sup>31</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae III<sup>e</sup>*, q. 62, a. 1, ad 2.

<sup>32</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae III<sup>e</sup>*, q. 19, a. 1, sol. Thomas d'Aquin interprète ici l'enseignement du troisième Concile de Constantinople.

<sup>33</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae III<sup>e</sup>*, q. 19, a. 1, ad 2 : « Actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis : non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius ».

<sup>34</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae, III<sup>e</sup>*, q. 56, a. 1, ad 3.

que la grâce atteignant aujourd'hui tout homme sauvé provient de l'humanité historique et concrète du Christ, une humanité déterminée, c'est-à-dire l'humanité née de la Vierge et glorifiée dans le mystère de Pâques. En élevant son agir humain, en le faisant participer à sa puissance divine à la manière d'une « cause efficiente instrumentale », le Verbe incarné donne à l'action propre de son humanité, en elle-même radicalement limitée, de produire des effets qui dépassent sa portée propre, qui la débordent par la vertu même de la divinité, et qui lui donnent de produire des effets s'étendant aussi loin que ceux de sa divinité avec laquelle elle collabore.

Il semble donc que, suivant cette voie, on puisse tenir l'universalité de l'agir salvifique du Verbe comme tel tout en affirmant l'égale universalité de la médiation salvifique de son humanité historique et glorifiée. Cela doit être entendu sans exclusivisme, car la médiation du Christ n'exclut pas l'apport d'autres réalités qui participent de son mystère, et sans prétendre que le Christ soit la solution absolue de toutes les religions, car les différences demeurent.

### 3. Le Christ et son Esprit

On peut formuler une proposition analogue concernant le rapport du Christ et de son Esprit. Il nous semble que l'affirmation d'une action de l'Esprit débordant l'influence limitée de l'humanité du Christ n'est pas la seule voie s'offrant à nous pour rendre compte de l'action universelle de l'Esprit Saint. On peut aussi saisir théologiquement l'action de l'Esprit dans les hommes des diverses religions, et son influence sur les éléments de bonté et sur les dispositions à la grâce que ces religions contiennent, en reconnaissant que ces dons de l'Esprit proviennent du mystère du Christ et qu'ils engagent l'humanité historique et glorifiée de Jésus. Nous pouvons ici encore tirer profit des voies de réflexion ouvertes par Thomas d'Aquin. Nous avons déjà signalé plus haut de quelle manière Thomas saisit l'Esprit comme l'agent du salut accompli par le Christ et comme le fruit même de l'action du Christ : dans le mystère de sa chair, le Christ reçoit l'« Esprit tout entier » pour le répandre avec le concours actif de son humanité. La profondeur et l'étendue universelles du don de l'Esprit par le Fils en tant qu'incarné reposent sur deux fondements : la plénitude de l'Esprit lui-même dans le Fils incarné, ainsi que l'agir instrumental qui confère à l'humanité du Christ un champ d'action s'étendant aussi loin que celui de sa divinité.

Les explications de Thomas peuvent être illustrées par son commentaire de l'Épître à Tite 3,6 où il montre que l'Esprit est donné par le Père et par le Christ Jésus : « Dans le Christ, nous trouvons deux natures. Et que le Christ donne le Saint-Esprit, cela concerne l'une et l'autre de ses natures. Cela lui

revient quant à la nature divine, parce qu'il est le Verbe : du Verbe, et en même temps du Père, [l'Esprit] procède comme Amour. [...] Et [cela lui revient aussi] quant à la nature humaine, parce que le Christ a reçu toute la plénitude [de l'Esprit], de telle sorte qu'elle dérive de lui vers tous, suivant Jn 1, 14 : *Plein de grâce et de vérité* ; et un peu plus loin (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce* ; et au ch. 3,34 : *Dieu donne l'Esprit sans mesure* »<sup>35</sup>. Cet extrait contient en miniature la structure d'une compréhension théologique du don de l'Esprit. Dans le Père réside l'*auctoritas* (la source originelle) de l'envoi de l'Esprit. Le Christ Jésus, selon sa nature divine, envoie le Saint-Esprit en vertu de sa propriété de Verbe du Père de qui l'Esprit procède ; le Christ envoie également le Saint-Esprit selon sa nature humaine, en vertu de la plénitude de cet Esprit remplissant sa nature humaine : la grâce dérive du Christ vers tous ceux qui la reçoivent. Ajoutons que la donation abondante de l'Esprit est directement liée à la glorification du Christ Jésus. Dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin montre que l'ascension du Christ est la cause du salut « par rapport au Christ lui-même », car l'ascension établit le Christ dans la condition de donateur de l'Esprit en plénitude : « En tant que, établi sur le trône des cieux en sa qualité de Dieu et de Seigneur, il envoie de là les dons divins aux hommes »<sup>36</sup>. Certes, l'ascension ne constitue pas le Christ comme Dieu, mais elle manifeste la divinité filiale de la personne du Christ et donne à son humanité de rejoindre le trône que la divinité n'a jamais quitté et d'où l'Esprit est répandu<sup>37</sup>.

Suivant cette approche, le Christ répand l'Esprit tout entier avec la médiation de son humanité glorifiée. Dans sa Pâque, il communique son propre Esprit, l'Esprit qui jaillit de sa communion éternelle avec le Père et dont son humanité fut gratifiée en plénitude en vue d'une effusion universelle. Le Christ accomplit ainsi toute sanctification en procurant le Saint-Esprit par son opération divino-humaine. Cet enseignement peut se résumer dans l'affirmation suivante : *le Christ opère par le Saint-Esprit*. Il procure la communion avec Dieu et la communion fraternelle en agissant « par son

<sup>35</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Titum* 3,6 (cf. note 24, n° 93) : « In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum sanctum. Quantum quidem ad divinam, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut Amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur. Io I,14 : *Plenum gratiae et veritatis*. Et paulo post [v. 16] : *Et de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia*. Et III,14 : *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*, etc. ».

<sup>36</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 57, a. 6 : « Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Eph IV,10 [...] ».

<sup>37</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 1,20 (cf. note 24, n° 60) : « [...] Ita quod cum dicimus Christum Iesum constitutum ad dexteram Dei, intelligatur secundum humanitatem constitutus in potioribus bonis Patris, et secundum divinitatem intelligatur aequalis Patri ».

Esprit », c'est-à-dire en donnant l'Esprit dont il est comblé<sup>38</sup>. C'est ainsi que la charité réside « dans le Christ » : le Christ la donne par le Saint-Esprit qu'il envoie<sup>39</sup>. La justification, œuvre proprement divine, est l'œuvre du Christ, le Verbe en tant qu'incarné, dans la mesure où il communique le Saint-Esprit : « Créer, c'est faire quelque chose à partir de rien ; c'est pourquoi celui qui est justifié, sans mérites préalables, peut être appelé "créé" en tant qu'il est fait comme "à partir de rien". Et cette action, à savoir la "création de la justice", est accomplie par la puissance du Christ qui donne le Saint-Esprit. C'est pourquoi [l'Apôtre] dit : *Nous sommes créés dans le Christ Jésus* (Ep 2,10) »<sup>40</sup>.

Cette conception des rapports du Fils et du Saint-Esprit se fonde dans la théologie des missions divines (l'envoi du Fils et de l'Esprit). Dans son incarnation, le Fils est envoyé comme « Auteur de la sanctification » (*sanctificationis auctor*), tandis que le Saint-Esprit est envoyé comme « Don de sanctification » (*sanctificationis donum*)<sup>41</sup>. L'action de sanctification est attribuée au Saint-Esprit qui procure intérieurement la sanctification (« Je crois au Saint-Esprit qui donne la vie ») ; elle revient également au Fils incarné en tant que, par la puissance divine dont son humanité participe, il « donne le Saint-Esprit sanctifiant »<sup>42</sup>. L'action du Christ (le Fils en tant qu'incarné) et celle du Saint-Esprit possèdent ainsi la même étendue et la même profondeur, elles procurent le même effet, c'est-à-dire la sanctification, bien que le Christ agisse sur un mode distinct de celui du Saint-Esprit. Le Christ agit comme Donateur de l'Esprit. Quant à l'Esprit, il n'est pas le Donateur mais le Don lui-même : l'Esprit agit comme celui qui accomplit intérieurement la sanctification, donnant de rejoindre le Père par la voie de l'humanité du Fils incarné. En résumé : « Tout ce qui est fait par le Saint-Esprit est aussi fait par le Christ »<sup>43</sup>.

L'unité du Christ et du Saint-Esprit apparaît enfin dans l'accueil de la grâce. Dans son commentaire de l'Épître aux Romains 8,9, Thomas explique que seul

<sup>38</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 12,5 (cf. note 24, n° 974) : « Subdit in Christo, qui per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo ».

<sup>39</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,39 (ibid., n° 733) : « Quae quidem charitas Dei est in Christo Iesu Domino nostro, quia scilicet per eum data est nobis, in quantum per Spiritum Sanctum nobis dedit. Luc. XII, 49 : *ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendantur* » ; *In II Tim.* 1,13 (cf. note 24, n° 30) : « [...] Vera dilectio est in Christo, quia dedit Spiritum Sanctum, per quem Deum diligimus ».

<sup>40</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,10 (cf. note 24, n° 99) : « Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, Spiritum Sanctum dantis. Propter quod subdit in Christo Iesu, id est per Christum Iesum ».

<sup>41</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 43, a. 7.

<sup>42</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 1,4 (cf. note 24, n° 58) : « Dicit ergo quod Christus sit Filius Dei in virtute, apparet secundum Spiritum sanctificationis, id est secundum quod dat Spiritum sanctificantem [...] ».

<sup>43</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,18 (cf. note 24, n° 121) : « Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum ».

l'accueil de l'Esprit donne aux hommes de devenir membres du Christ : « *Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas*. De même que ce qui n'est pas vivifié par l'esprit du corps n'est pas membre de ce corps, celui qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas membre du Christ »<sup>44</sup>. C'est en effet par le Saint-Esprit que s'établit la continuité (*continuitas*) entre le Christ et tous ses membres<sup>45</sup>. Mais dans le commentaire de ce même chapitre de l'Épître aux Romains, Thomas d'Aquin explique également : « L'Esprit [divin qui procure la vie de la grâce] n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus. De même que l'esprit naturel ne parvient pas au membre qui n'est pas connecté à la Tête, le Saint-Esprit ne parvient pas à l'homme qui n'est pas uni au Christ Tête »<sup>46</sup>. D'un côté, le Saint-Esprit donne la grâce qui, parce qu'elle est la grâce de l'Esprit du Christ, incorpore au Christ. Mais de l'autre côté, c'est en vertu de leur union au Christ que les hommes bénéficient de la grâce du Saint-Esprit qui vivifie : l'Esprit n'est accordé qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus. Le fruit du salut accompli par le Christ, c'est-à-dire le don du Saint-Esprit lui-même, parvient aux hommes dans la mesure où ils constituent « une seule personne mystique » avec le Christ<sup>47</sup>. Dans cette compréhension théologique, la communication du salut implique donc deux éléments constitutifs : la causalité instrumentale de l'humanité du Christ et l'union mystique de la Tête avec ses membres.

Mais qu'en est-il des hommes et des femmes ayant vécu *avant* le temps de l'incarnation ? Et comment saisir le salut des justes qui ne professent pas la foi chrétienne mais qui vivent dans d'autres traditions religieuses ? Il nous semble que les réflexions de Thomas d'Aquin concernant les saints de la première alliance offrent des jalons qui nous permettent d'esquisser quelques éléments de réponse. Il note que le don de l'Esprit fait durant les temps antérieurs à l'incarnation n'était pas détaché du mystère de la chair du Christ et de l'unique Église du Christ. Si les saints de la première alliance ont reçu la grâce dans l'envoi sanctifiant du Saint-Esprit, c'est « par la foi au Médiateur » (*per fidem Mediatoris*). Ces saints ont reçu de la plénitude du Christ en tant qu'ils ont été sauvés dans la foi au Médiateur » (*in fide Mediatoris*)<sup>48</sup>. Dans la *Somme de*

<sup>44</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,9 (cf. note 24, n° 627) : « *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet* ».

<sup>45</sup> THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 29, a. 4 (cf. note 21, 859).

<sup>46</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,2 (cf. note 24, n° 605) : « *Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic Spiritus divinus facit vitam gratiae. [...] Iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus* ».

<sup>47</sup> Voir notamment *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 19, a. 4 ; cf. q. 48, a. 2, ad 1. On touche ici le cœur du mystère de l'Église.

<sup>48</sup> THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, lib. I., dist. 15, q. 5, a. 2, sol. (éd. Pierre MANDONNET, Paris 1929, 362).

*théologie*, notre auteur précise : « Les anciens Pères, en observant les sacrements de la Loi, étaient portés vers le Christ par la même foi et par le même amour qui nous portent nous-mêmes vers lui ; et c'est ainsi que les anciens Pères appartenaient au même corps de l'Eglise auquel nous appartenons »<sup>49</sup>. Implicite ou explicite, la foi au Christ médiateur apparaît alors constitutive du salut procuré par le Saint-Esprit. Cette conception du rôle de la foi se fonde en particulier sur l'Épître aux Hébreux 11,6 : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu ». Ces explications, qui impliquent une vue précise de l'Eglise comme communion sacramentelle de grâce, nous introduisent dans une profonde intelligence des rapports du Christ et de son Esprit : « Personne n'a jamais eu la grâce du Saint-Esprit autrement que par la foi au Christ, explicite ou implicite »<sup>50</sup>.

Si l'on adopte cette approche théologique, on est alors conduit à reconnaître que le don du Saint-Esprit, quels que soient ceux qui le reçoivent, provient du mystère du Christ Jésus et associe aussi ses bénéficiaires aux mystères de la chair du Christ (et donc à l'Eglise). Le Saint-Esprit atteint ses bénéficiaires, quels qu'ils soient, *à travers le lien que le Fils a instauré en son humanité avec les hommes*. « Les hommes ne peuvent donc entrer en communion avec Dieu que par le Christ, sous l'action de l'Esprit »<sup>51</sup>. La présence du mystère du Christ apparaît ainsi coextensive à toute l'histoire : les hommes reçoivent le salut du Père, par l'Esprit, dans le Christ Jésus. Une christologie trinitaire peut alors montrer l'universalité du dessein sauveur de Dieu en rendant compte de l'unicité médiatrice du Christ Jésus.

Concluons cette esquisse par une question touchant la méthode théologique. Dans la réflexion sur l'économie du salut, il n'y a guère d'arguments absolument nécessaires, ni en faveur d'une thèse ni en faveur d'une autre. Nous connaissons l'économie que Dieu a choisie par la révélation qu'il nous en a faite et par son accomplissement même. La théologie classique parle à cet égard de « raisons de convenance ». Ce vocabulaire ne signifie pas que de

<sup>49</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 8, a. 3, ad 3 : « Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus ». Voir encore *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 49, a. 5, ad 1 (« per fidem passionis Christi »). Ajoutons que, pour Thomas d'Aquin, l'accès eschatologique à la vision de Dieu n'est ouvert que par l'agir rédempteur du Christ. Dans le cas des justes ayant vécu durant les temps antérieurs au Christ, ses explications font intervenir l'événement de la « descente du Christ aux enfers » : le Christ libère ces justes du séjour des morts pour les conduire à la vision de Dieu. Voir notamment les explications de Thomas d'Aquin en *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. 52, a. 5, sol. et ad 2 ; cf. q. 49, a. 2, ad 2.

<sup>50</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>*, q. 106, a. 1, ad 3 : « Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam ». Voir le commentaire de Thomas, *In ad Hebraeos* 11,6 (cf. note 24, n° 575-577) : il note que le mode de la foi (*modus credendi*) diffère selon les temps de l'économie (*tempus*) et les états des personnes (*status*).

<sup>51</sup> JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris missio* (1990), n° 5 ; cf. *La Documentation Catholique* 88 (1991), n° 2022, 155.

telles raisons manquent de valeur, mais il rappelle que la sagesse de Dieu nous dépasse infiniment. Nous ne pouvons qu'admirer la grandeur du dessein que Dieu a accompli dans son amour pour les hommes, et tenter de percevoir quelques rayons de la sagesse qu'il a ainsi manifestée. Dieu aurait pu sauver les hommes par un autre moyen que l'existence humaine de son Fils incarné : rien n'imposait ce choix, sinon un amour insondable. L'Évangile montre que c'est là le moyen que Dieu a choisi, sans nécessité, par libre décision de sa sagesse. Le propos d'une théologie chrétienne qui reconnaît le Christ au centre de toutes choses est tout à la fois ambitieux et modeste. Elle ne peut guère faire autre chose que réfléchir sur la base de ce que Dieu a concrètement accompli dans le Christ Jésus et dont les Écritures témoignent. La raison croyante essaie d'en percevoir la convenance et de manifester la lumière que le mystère du Christ jette sur toutes choses. En va-t-il autrement pour la théologie chrétienne des religions ? Quelle argumentation faut-il utiliser ici, sinon la convenance de l'agir que Dieu a concrètement manifesté et accompli en son Fils incarné ? Si tel est le cas, il ne nous revient pas de recomposer une totalité de plan divin de salut, mais plutôt de saisir l'agir universel de Dieu à la lumière de ce qu'il a réalisé en son Fils incarné et glorifié. La tâche d'une théologie chrétienne consiste alors à saisir cet agir salvifique de Dieu dans la totalité économique accomplie en son Fils incarné répandant l'Esprit pour le salut de tous les hommes.