

SED
CON
TRA

ÉTUDES DE CHRISTOLOGIE THOMISTE

DE LA GRACE À LA
RESURRECTION DU CHRIST

Philippe-Marie Margelidon

ARTEGE

De la grâce à la résurrection du Christ

Philippe-Marie Margelidon

**ÉTUDES THOMISTES SUR LA
THÉOLOGIE DE LA RÉDEMPTION**

De la grâce à la résurrection du Christ

ARTÈGE Spiritualité

Nihil obstat :

1^{er} censeur
fr J.-M. Garrigues, op
26 août 2010,

2^e censeur
fr. F. Daguet, op
1 septembre,

Imprimi potest :

28 septembre,
fr G. Narcisse, op
Provincial de Toulouse.

© Octobre 2010, Éditions Artège

ISBN 9782360-400-157

ISBN pdf 9782360-404-988

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© Groupe Artège
Éditions Artège

10, rue Mercoeur - 75 011 Paris
9, espace Méditerranée - 66 000 Perpignan
www.editionsartege.fr.

Introduction

Dans un précédent travail nous avons présenté et analysé certains aspects des débats christologiques au XX^e siècle qui mettaient aux prises plusieurs représentants de la tradition thomiste avec des théologiens qui la contestaient¹. Ces discussions, parfois laborieuses, furent fécondes. Elles permirent une mise au jour et une actualisation de la doctrine thomasienne sur la Personne du Christ dans un contexte où l'enseignement communément admis posait avec acuité certaines difficultés face à des approches renouvelées, parfois contestables, à la croisée de la métaphysique, de la théologie et des questions de « psychologie christologique ». Les développements sur la personnalité psychologique et morale du Christ obligeaient à une quasi refondation du concept de personne, à une réévaluation de la notion cyrillienne d'union hypostatique dont saint Thomas et la tradition thomiste étaient les héritiers.

Cette étude systématique devait se prolonger sur le terrain de la grâce et de la gloire du Christ. Ce versant, moins immédiatement ontologique, n'a pas été retenu dans l'histoire de la christologie, sinon que de manière très marginale et latérale.

1. *Les christologies de l'Assumptus homo et les christologies du Verbe incarné. Les enjeux d'un débat christologique au XX^e siècle*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, 2010.

Il convenait donc de poursuivre nos investigations. Il fallait prendre la mesure de l'importance de certaines questions, de leur traitement, parfois fort différencié dans le temps. La christologie d'inspiration thomiste, entre 1910 et 1990, est plus riche qu'on ne le pense habituellement. Les théologiens dits de l'École n'ont pas fait que répéter indéfiniment le même enseignement, sans y apporter, leur propre réflexion, avec plus d'originalité qu'on ne l'a parfois laissé entendre. Bien souvent et non sans recourir, selon les cas et les questions, aux commentateurs (essentiellement Cajetan et Jean de Saint-Thomas), ils ont fait un véritable effort personnel de réappropriation et d'approfondissement de l'enseignement thomiste.

Nous avons organisé les chapitres selon l'ordre interne des questions, et en fonction de l'intérêt commun des uns et des autres, sur la base de la doctrine de saint Thomas en son état ultime dans la *Somme de théologie*. Si les thomistes dominicains sont majoritairement représentés, c'est qu'ils furent les acteurs majeurs de cette période, et les meilleurs représentants de cette tradition dans l'espace francophone, où longtemps (1910-1960) elle fut dominante, avant d'amorcer un déclin accéléré entre 1960 et 2000.

Tous ont cherché à vérifier la pertinence et les fondements (historiques et métaphysiques) de leurs propositions, avec plus ou moins de réussite. À cet égard, saint Thomas sert, pour nous comme pour eux, d'instrument et de guide, de moyen de vérification et d'authentification. Nous sommes partis de la question de la grâce du Christ, dont on verra la centralité, pour examiner ce qu'elle suppose et implique directement ou indirectement, à titre de corollaire ou de conséquence. De la grâce à la résurrection du Christ, le parcours est assez long, mais organique. Chaque chapitre aborde un thème ou une notion, parfois un ensemble de questions corrélées chez

Introduction

plusieurs auteurs, et parfois chez un même théologien dont on peut suivre l'évolution. Nous avons essayé de respecter au plus près la pensée de chacun, d'analyser et non de résumer, de présenter à chaque fois les points forts et saillants, parfois les faiblesses de telle ou telle thèse, l'une répondant à l'autre selon les auteurs retenus. Nous avons laissé parler nos auteurs, sans jamais nous interdire de porter un jugement plus personnel, d'autant plus requis que l'auteur de ces lignes se reconnaît dans cette tradition. Il ne s'agit pas de reformuler ce que saint Thomas a pensé, ou de vérifier la conformité d'une doctrine ou d'une proposition avec le Maître d'Aquin, mais d'examiner de près la solidité, la pertinence, l'actualité pérenne d'une tradition théologique particulière qui a pour elle la reconnaissance que l'on sait dans l'Église.

Certes, l'intention de ce travail est d'abord de contribuer à la réhabilitation d'une théologie trop souvent « déclassée », mais ensuite et surtout de poser quelques jalons pour une christologie thomiste intégratrice. Celle-ci doit intégrer certains développements ultérieurs, par un effort d'assimilation critique de la tradition thomiste, et à la condition d'évaluer le renouveau de la théologie thomiste (appelé parfois néothomisme), initié par les travaux qui ont fait suite aux vœux formulés par Léon XIII dans *Aeterni Patris*. Les études ne manquent pas en philosophie, mais le versant christologique de ce renouveau est souvent méconnu ou délaissé, nonobstant les nombreux travaux (selon une approche historique et doctrinale) sur la théologie de saint Thomas. Cette série d'études n'est pas exhaustive, mais elle confronte une diversité de sujets fondamentaux dont le contenu ne peut pas ne pas rencontrer l'intérêt du lecteur chrétien, ou, tout au moins, la curiosité de ceux qui aiment la réflexion théologique spéculative, assez rare de nos jours.

De la grâce à la résurrection du Christ

Une théologie de la rédemption doit tenir compte du principe et de la fin. L'universalité du salut à sa source dans la grâce du Christ, ce sera notre chapitre 1. Celle-ci implique une perfection et une extension dont il convient de décliner explicitement les termes : prédestination, science, prière, substitution et inclusion, ce sera notre chapitre 2. Ces deux chapitres ont valeur de préalable et d'introduction aux chapitres suivants. Ensuite, il faut s'attacher à analyser ce que le Christ nous obtenu par son mérite fondé sur la plénitude de sa grâce, ce sera notre chapitre 3. Mais le mérite croise ce qu'on appelle la satisfaction, car ces deux notions sont traditionnellement dépendantes, c'est pourquoi nous en ferons l'examen successivement en notant leur connexion. Nous réserverons un long traitement à la satisfaction, notion la plus contestée et la plus difficile à aborder. Nous le ferons en deux parties étroitement liées, dans lesquelles vont se nouer plusieurs notions, soit qu'elle les suppose, soit qu'elle les implique (rachat, sacrifice, efficence), ce seront nos chapitres 4 et 5. En outre, au-delà du rachat, qui aura son traitement dans différents segments de nos chapitres, nous nous attarderons sur le sacrifice et sur le sacerdoce du Christ qui le rend possible. En effet, la notion même de sacrifice prête parfois à de lourdes équivoques. Sa signification christologique en est souvent obscurcie, ce sera notre chapitre 6. Enfin, nous verrons qu'une théologie de la rédemption digne de ce nom, trouve son achèvement, normal et légitime, dans la théologie de la résurrection pour constituer une théologie intégrale du salut dans le Christ. La résurrection du Christ n'a eu longtemps qu'une position marginale dans les études thomistes, car l'apologétique, puis l'exégèse, se l'étaient souvent réservé, ce sera notre septième et dernier chapitre.

Chapitre 1

Éléments d'une théologie thomiste de la grâce et de la sainteté du Christ au XX^e siècle

Pour approfondir la théologie de la rédemption, il faut d'une part posséder une théologie de l'incarnation adéquate (convenances et ontologie), car elle en est le fondement, et d'autre part, en préciser le principe prochain qui est la grâce. Celle-ci relève des *co-assumpta* et en particulier des perfections assumées par le Christ. En effet, puisque c'est par grâce que nous sommes sauvés, il faut que Celui qui est le sauveur possède la plénitude de la grâce, une plénitude telle qu'il soit en état (en son humanité, instrument conjoint de la divinité) de pouvoir sauver tous les hommes, et de pouvoir nous la communiquer, ici et maintenant, dans l'espace et dans le temps. C'est elle, dans l'économie actuelle du salut, que nous recevons dans l'Église et par laquelle nous sommes agrégés à l'Église, par laquelle nous participons de la nature divine, avec laquelle nous coopérons à notre propre salut et à celui des autres dans la communion des saints².

2. Sur l'ontologie et les convenances de l'incarnation, cf. III^a, q. 1-6 avec les notes de J.-P. Torrell, dans saint Thomas d'Aquin, *Le Verbe incarné*, t. 1, Cerf, 2002. Pour les questions relatives à l'être et à la personne du Christ et à ses implications opératives dans les débats christologiques modernes, nous renvoyons à notre étude, *Les christologies de l'Assumptus homo et les christologies du Verbe incarné. Les*

On sait que saint Thomas développe une série de considérations sur la grâce du Christ dans les questions 2, a. 10-12 ; 7, a. 1-13 et 8, a. 1-8, dans la III^a pars de la *Somme de théologie*³. Avant d'examiner les développements modernes dans les débats sur la grâce du Christ, nous rappelons brièvement, pour mémoire, le contenu des questions 7-8. Saint Thomas reconnaît dans le Christ une triple grâce *gratum faciens*⁴ :

La première grâce est la grâce d'union hypostatique selon laquelle la nature humaine, sans aucun mérite antérieur, a reçu le don d'être unie au Fils de Dieu en sa personne. Cette grâce dite *incrée* est le modèle principal de toute grâce, le *maximum* et le *primum* en cet ordre. Il s'agit d'une sanctification substantielle de la nature humaine de Jésus, sainteté radicale et

enjeux d'un débat christologique au XX^e siècle, « BRT », Parole et Silence, 2010.

3. Sur la grâce du Christ chez saint Thomas, sur son articulation avec la théologie de l'union hypostatique et ses implications (science, puissance etc), on se reportera, aux notes de J.-P. Torrell, *Le Verbe incarné*, t. 2, Cerf, 2002, p. 301-342 et 395-415. En outre, on consultera les bons développements de G. Lafont, *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, « CF, 193 », Cerf, 1996, p. 360-378 et A. Patfoort, *La somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, « Sagesse et Culture », Parole et Silence, 1998, p. 219, 221-223.

4. Pour la distinction grâce *gratum faciens* et grâce *gratis data*, voir la ST, I-II^{ae}, q. 111, a. 1. La grâce *gratum faciens* est la grâce de Dieu, communiquée par l'humanité du Christ et les sacrements de l'Église, c'est-à-dire, la grâce en tant qu'elle est formellement sanctifiante à la différence de la grâce *gratis data*, comme les charismes, ultimement ordonnée à la sanctification, soit du chrétien, soit de la communauté chrétienne. Pour une présentation synthétique de la théologie de la grâce chez saint Thomas, on peut pour une première approche, voir notre *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, 2010.

entitative, parce qu'elle affecte son humanité unie au Verbe. Celle-ci existe dans (*existit in*) et pour lui. Son *enhyposiasie* est cause d'une sanctification unique, hypostatique, puisque le Verbe en l'assumant l'intègre à sa Personne divine. Elle est formellement, réellement, et immédiatement sanctifiante pour son humanité, car c'est l'être substantiel de la nature qui est atteint, sanctifié, divinisé, déifié dans son fonds. C'est la grâce d'union qui rend le Christ impeccable de l'impeccabilité même de Dieu.

La deuxième grâce découle à titre exigitif et comme sa conséquence nécessaire de la première dans l'âme humaine de Jésus. Elle est habituelle et formellement sanctifiante pour l'âme et ses puissances, elle est en lui grâce des vertus (charité) et des dons. Elle proportionne de l'intérieur son âme à sa Personne, en vertu de l'union et de la périchorèse des natures pour qu'il puisse opérer humainement, par la connaissance et l'amour de Dieu, notre salut. Cette grâce est personnelle (*singularis*) et se distingue réellement de la grâce d'union. Par elle l'âme du Christ est comblée de grâce et de vérité (plénitude et infinité, sans mesure et illimitée). Elle lui est donc donnée surabondamment au titre de sa dignité personnelle et en raison de sa fin qui est d'opérer un salut universel. Pour cette raison, elle ne peut croître, mais elle est susceptible de se manifester progressivement quant à ses effets, par des actions plus parfaites, selon son âge et selon les circonstances (q. 7, a. 12, ad 3). Elle entraîne une plénitude de connaissance sous le triple mode de la science de vision, de la science infuse et de la science acquise.

La troisième grâce, qui ne se distingue de la deuxième que notionnellement, est la grâce du Christ en tant que chef de l'Église. Elle est cette grâce capitale (*gratia capitis*) selon laquelle sa grâce rejaillit de lui comme principe sur tous les autres (pour

les hommes qui appartiennent en acte à l'Église ou seulement en puissance). Sa grâce est participable par ses membres en leur conférant l'adoption filiale. La grâce des chrétiens est de même nature spécifique que celle du Christ et elle conserve les mêmes propriétés ; c'est ainsi qu'il y a homogénéité et continuité entre la tête et les membres du Corps du Christ qu'est l'Église⁵.

1. État des lieux avant 1950 avec Albert Michel

La doctrine thomasienne de la grâce du Christ a fait l'objet de commentaires, de discussions et de controverses dans les différentes Écoles qui, d'une façon ou d'une autre, se recommandent du Maître. Or les disciples de saint Thomas au XX^e siècle en héritent. Ainsi, certains, parmi les plus remarquables, se sont réappropriés la doctrine de l'Aquinate, l'ont prolongée et actualisée. L'abbé A. Michel a le grand avantage de faire un bon état des lieux de la question au début XX^e siècle. Nous retiendrons les lignes essentielles de son remarquable inventaire, avant de donner la parole aux « néothomistes » de l'après-guerre⁶.

5. Nous ne parlerons que latéralement de cet aspect de la grâce du Christ, de sa dimension ecclésiale. C. Journet dans *L'Église du Verbe incarné* insiste sur la perfection de la grâce capitale du Christ, du point de vue ecclésiologique. Il tire de belles et profondes conclusions des analyses de la grâce d'union dans son rapport de perfectionnement à la grâce habituelle comme grâce du Christ tête la communicant à son Corps mystique. Nous renvoyons au t. 2 de *L'Église du Verbe incarné. Sa structure interne et son unité catholique*, DDB, 1951, p. 286-288, 604-611, 618-621.

6. A. Michel, « Jésus-Christ », *DTC*, t. 8, (1924), col 1271-1361 (1274-1285). Ce disciple du théologien jésuite, et grand représentant de la théologie romaine, Louis Billot (1846-1931), suit très souvent, sur les questions de la grâce, du mérite et de la satisfaction, les opinions

L'abbé Albert Michel (1877-1972) fut le maître d'œuvre et le rédacteur de nombreux articles, toujours soigneusement informés, du célèbre *DTC*. Il consacre dix colonnes à notre sujet. Retenons de sa présentation les principales positions thomistes en présence qu'ils synthétisent fort judicieusement.

Le Christ est sujet d'une incomparable sanctification de grâce. Il est saint, le Saint, parce qu'il est le Verbe de Dieu qui, s'unissant, à une humanité, la sanctifie. Son humanité est sainte parce qu'elle est l'humanité du Verbe. L'union hypostatique est principe de sanctification pour l'humanité. Plus exactement, l'union est grâce, sanctification pour cette humanité assumée. Le principe radical et formel de la sainteté de son humanité assumée réside dans son union au Verbe. Michel note que la controverse sur le principe formel de la sainteté du Christ est postérieure à saint Thomas qui ne l'a pas envisagée directement. Cette sainteté ne consiste pas seulement en sa plénitude incomparable de grâce créée

d'Édouard Hugon sur lequel nous reviendrons dans nos études suivantes. L'expression historique « néothomiste » englobe des philosophes et des théologiens parfois opposés sur tel ou tel point d'interprétation de la doctrine thomiste. En réalité, le néothomisme est divers et non uniforme. Sa définition elle-même n'est pas univoque, mais ce point importe peu pour notre propos. On se reportera à notre livre, voir note 1. Pour ce qui est de la conception de ce qu'on a appelé, après saint Thomas, la sainteté substantielle, voir l'excellent ouvrage de J. Rohof, *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique, Histoire du problème*, « *Studia friburgensia*, nouvelle série, 5 », Saint-Paul, 1952. Notre auteur qui s'arrête en 1930, cite dans ses notes seulement Michel, Garrigou-Lagrange ou Hérès, mais sans s'y attarder ; nous pensons apporter ainsi quelques compléments et proposer, en fonction de leurs analyses, une mise au point sur ce sujet quelque peu maltraité aujourd'hui.

(habituelle infuse), elle a sa cause, sa raison et son principe dans l'union elle-même. La sainteté de Jésus réside, d'abord et avant tout, dans « l'état permanent d'union » de l'humanité du Christ « indissolublement et substantiellement » (union substantielle, ou selon la subsistance) unie à la divinité. L'union hypostatique est « substantiellement surnaturelle » (*quoad substantiam*, et non *per modum* comme le miracle) ; par conséquent la sainteté du Christ est substantielle. La sainteté de son agir, de ses opérations surnaturelles, est d'ordre accidentel, c'est pourquoi « la sainteté substantielle » précède logiquement (l'être précède l'agir) la sainteté accidentelle de ses opérations humaines surnaturelles « issues de la grâce créée et des vertus qui en dérivent » (vertu théologale de charité et vertus morales surnaturelles)⁷. L'union est grâce, elle est don de la Personne divine incréée à la nature humaine créée, dans et par l'union, elle est sainteté substantielle incréée. L'union sanctifie fondamentalement et formellement la nature humaine assumée, avant toute sanctification par la grâce créée qui l'accompagne et la suit. La sanctification formelle de l'union désigne une sanctification « immédiate », en vertu d'elle-même, « directe ». Elle est formelle (et non matérielle), mais non sous la raison de forme pour la nature (ce qui est métaphysiquement impossible), mais au titre de l'union immédiate. Michel précise que cette sanctification est « comme un sacre, une onction » (consécration substantielle de la divinité) divinisante, antérieurement (antériorité logique)

7. Cf. col. 1275. Le Christ ne vivait pas sous le régime de la foi et de l'espérance théologiques, en raison de la perfection de sa grâce. Celle-ci débouche dans la gloire qu'il possédait en raison de sa dignité personnelle et de la fin à laquelle il devait conduire les hommes. Il vivait sous le régime de la vision. Il était à la fois *comprehensor* et *viator*. Sur ce point, cf. col. 1285-1287 et notre livre susmentionné.

à la possession de la grâce sanctifiante dans son âme humaine⁸. La métaphore signifie bien que l'union est grâce *gratum faciens* sous le rapport où l'union introduit formellement l'humanité assumée dans la personne du Verbe (dans sa dépendance intrinsèque : elle existe en elle)⁹. La grâce d'union pénètre les profondeurs de la nature humaine assumée ; c'est dire que la Personne divine qui n'est que virtuellement distincte de la nature divine qui la contient (et réciproquement : Dieu est la Trinité des Personnes dans l'unité la nature divine, et l'unité de la nature divine dans la Trinité des Personnes) est la raison formelle de cette sanctification substantielle. Cette sanctification substantielle de l'humanité par la grâce d'union est dite *simpliciter infinita*, car le sujet *quod* de cette sanctification, son principe et sa cause, n'est autre que le Verbe incarné.

De cette fondamentale, première, radicale et formelle sanctification, découle la plénitude de la sanctification de grâce habituelle, accidentelle (selon le statut ontologique de la grâce dans l'âme), de son humanité, d'abord en son âme, et ensuite par l'âme (*mediante anima*), forme substantielle dans l'union à la matière, au corps qu'elle informe. Outre la grâce et avec elle, le Christ possède une plénitude constante de grâce actuelle, de toutes les vertus et des dons du Saint-Esprit. « La sainteté substantielle ne serait pas complète si elle n'impliquait pas la sainteté accidentelle » créée. En effet, l'union selon l'hypostase, ne supprime pas la distinction réelle des

8. Cf. col. 1276.

9. Selon Michel, col. 1277-1278, qui s'inspire de Hugon dans *Le mystère de l'incarnation*, Téqui, 1913, p. 211-212, cette position est « déduite » de *ST*, III^a, q. 7, a. 1 ; q. 22, a. 2 ; *CT*, c. 214 ; *De Veritate*, q. 29, a. 1 ; *Commentaire de l'évangile de saint Jean*, c. 1, l. 8. On sait à quels abus peut conduire la théologie déductive qui n'est pas celle de saint Thomas. Voir J.-P. Torrell, *La théologie catholique*, « QSJ ? n° 1269 », PUF, 1994, p. 34-35.

deux natures, elle ne rend pas « déforme » la nature comme principe formel d'opérations humaine. C'est pourquoi, de la grâce d'union découle en elle :

1) la plénitude de la grâce habituelle de telle façon qu'elle participe ainsi à la nature divine. Avec cette précision que sa grâce (improprement dite) créée, sanctifiante et filiale, n'est pas d'une autre espèce que la nôtre, quoiqu'en lui, elle n'ait pas cette modalité d'adoption qu'elle a en nous parce qu'il est et demeure en sa nature humaine le Fils du Père. C'est nous qui recevant de lui, la grâce sanctifiante et filiale, devenons des fils par adoption¹⁰ ;

2) de plus, la grâce habituelle, immédiatement proportionnée aux opérations surnaturelles de sa nature, lui donne de produire « connaturellement » des actes surnaturels. C'est en vertu de cette plénitude infinie et parfaite de grâce que le Christ en son âme humaine possède l'union la plus totale et la plus immédiate à Dieu (son Père) par la vision béatifique. D'autre part, les actes théandriques du Christ sont méritoires par la grâce habituelle selon laquelle il est capable de mériter *de condigno* pour lui, sa glorification complète et définitive, pour nous, la grâce et de la justification¹¹. Ce qu'il possède, il le communique aux membres de son Corps, de sorte que seule la grâce sanctifiante est communicable et doit nous être communiquée, alors que la grâce d'union, qui en est la cause, est, de soi, imparticipable et incommunicable comme telle, car elle est propre au Christ¹².

10. Cf. col. 1280.

11. *Ibid.* Voir notre chapitre 3 sur le mérite du Christ.

12. L'abbé Michel ne dit rien sur « le constitutif formel » du sacerdoce du Christ. On sait que l'École française, et quelques thomistes modernes, fortement influencés par elle, comme H. Bouëssé, Ch.-V. Hérís ou R. Garrigou-Lagrange, pensent devoir l'attribuer à la