

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

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

active »<sup>36</sup>.

À ce point d'arrivée, Hérís retrouve l'enseignement précédemment évoqué dont il ne se démarque pas, et bien résumé par Garrigou-Lagrange. Nous pouvons seulement relever une belle et claire explication de l'ordre et de l'articulation des deux saintetés. Celles-ci s'ajoutent comme l'accident à la substance, la sainteté accidentelle à la sainteté substantielle, comme l'accident propre inhère à la substance première. La première exige la seconde, comme celle-ci en découle nécessairement. Si opération suit l'être, il faut que la sanctification première qu'opère l'union qui est grâce, s'accompagne, se prolonge et se perfectionne dans l'ordre accidentel des opérations. L'être est aussi pour l'agir. Et Hérís de rappeler un principe métaphysique fondamental : « Il n'y a donc de perfection complète pour un être qu'à condition que l'ordre accidentel de l'opération, avec ses puissances et ses habitus, viennent se greffer sur l'ordre substantiel de l'être »<sup>37</sup>. Autrement dit, à la perfection de grâce que constitue l'union de l'humanité à la divinité doit s'ajouter nécessairement – au titre même de la perfection de l'agent (sujet *quod*), le Verbe en tant qu'incarné – la perfection accidentelle de sa nature humaine (par quoi il agit) en sa partie formelle, à savoir l'âme par ses puissances de connaissance et d'amour, et les passions que régulent l'ensemble des vertus morales.

Du point de vue du bien, la sainteté substantielle est à la sainteté accidentelle dans l'ordre de l'être, comme la substance par rapport l'accident à qui en est le sujet d'inhésion, elle l'inclut en sa dépendance, et pour la perfection du tout (substance et accident). La perfection accidentelle confère réellement au sujet la bonté opérative qui en constitue comme l'achèvement. La bonté du tout, du Verbe incarné, inclut donc

ces deux perfections ou saintetés qui s'ordonnent dans l'ordre du bien et s'incluent réciproquement à partir de la perfection première de l'être que constitue l'union. L'être est ordonné à l'agir comme à sa fin, l'union hypostatique pour la perfection de son opération théandrique, est la raison explicative, théologique et métaphysique, de cette nécessaire consécution de la sainteté substantielle à la sainteté accidentelle qui forment la perfection du tout dans l'ordre transcendantal du bien et dans l'ordre de la cause finale.

« Dès lors le Christ ne sera parfait absolument que par la grâce sanctifiante. À ce point de vue, mais à ce point de vue seulement, la sainteté conférée au Christ par la grâce d'union n'est qu'une sainteté relative, « *secundum quid* » (dans l'ordre du bien et non dans l'ordre de l'être) comme dirait saint Thomas ; pour qu'elle devienne sainteté absolue « *simpliciter* », il faut qu'elle s'achève dans la grâce sanctifiante »<sup>38</sup>. Héris ne relativise pas la sainteté première, fondamentale et radicale que constitue l'union, le *secundum quid* ne doit pas tromper, mais il considère la perfection du tout qu'est le Verbe incarné qui ne peut pas ne pas inclure, en raison de sa perfection même, la plénitude accidentelle de la grâce sanctifiante et de ses implications opératives au double plan de la connaissance et de l'amour (vision et charité). Les deux puissances supérieures de l'âme, de par l'union et selon le double principe de la causalité du maximum et de perfection, sont comblées par la lumière de gloire et l'amplitude de la vertu de charité, sans qu'il y ait à chercher, dans ce cas unique, selon la dispensation divine (*dispensatio divina*), une quelconque croissance de grâce. La sainteté du Christ à la fois *viator* et *comprehensor*, de par la perfection de la relation d'union, n'est pas, pour lui, sujet à un quelconque progrès. Le Verbe incarné est au principe de notre

progrès dans la grâce. Il est parfaitement saint dès le départ pour être, par son agir rédempteur, la cause de l'obtention de sa gloire corporelle et de notre retour en grâce.

### **3. Quelques précisions sur la grâce du Christ par Humbert Bouëssé (1901-1975)**

Là encore, nous ne relèverons que quelques éléments utiles et significatifs de la théologie de la grâce du Christ chez le dominicain lyonnais. Bouëssé s'inscrit dans la tradition dominicaine que nous avons retrouvée chez Hérès et dans celle des commentateurs dont Rohof a fait l'histoire<sup>39</sup>. Son intérêt réside essentiellement dans son effort de précision – avec, malheureusement, de nombreuses répétitions<sup>40</sup>. Deux points sont à remarquer.

La grâce d'union implique (conséquence morale) la plénitude de la grâce sanctifiante dans l'âme humaine du Christ, elle ne rend pas celle-ci, vaine ou inutile. Elle l'exige tout au contraire. En effet, l'âme humaine de Jésus en a intrinsèquement besoin pour la perfection de ses opérations intellectuelles de connaissance et d'amour. La dignité du Verbe, l'intimité même de l'union, la proximité ontologique de la nature humaine assumée avec la nature divine par compénétration sans confusion (Jean Damascène), constituent les trois raisons de convenance que dégage Bouëssé. Sinon, l'union impliquerait une confusion dans le Verbe, au double plan des natures et des opérations dont elles sont le principe : l'union selon l'être personnel du Verbe absorbant l'union opérative des natures selon l'agir personnel théandrique<sup>41</sup>.

L'union hypostatique est grâce de sainteté substantielle absolue. « La sainteté du Christ, c'est l'Esprit-Saint lui-même,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## 1.1. *La prédestination*

La doctrine de la prédestination est méconnue, il n'est pas inutile de la présenter brièvement pour saisir ce qu'elle peut signifier dans le cas du Christ puisqu'il n'y a pas de grâce sans prédestination (cf. *ST*, I<sup>a</sup>, q. 23-24). Préalablement, il convient de rappeler la doctrine thomasienne de la providence (*providentia*) dont la prédestination est une partie.

Dieu est Providence en tant qu'il contient l'idée ou le plan de chaque chose, de tous les effets auxquels s'étend sa puissance. Tout étant, tout effet, et leur ordre, préexistent en lui parce qu'il est la cause créatrice des choses par son intelligence ordonnatrice. Ainsi préexistent en lui tout l'ordre, la détermination et la raison de l'ordination effective des choses à leur fin. La Providence est donc définie, par saint Thomas, comme la *ratio ordinis rerum in finem*, et il est nécessaire que cette *ratio* préexiste dans la pensée divine, *necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat* (*ST*, I<sup>a</sup>, q. 22, a. 1). L'objet de la Providence est l'universalité des êtres, dont Dieu est la cause première créatrice, en leur détermination spécifique et singulière. En tant que provident, Dieu ordonne tous les effets à leur fin aussi loin que s'étend sa causalité qui est universelle. Et comme la causalité du premier Agent est universelle, l'ordination à la fin qu'il imprime à tous ses effets sera universelle. Autrement dit tout ce qui est (*ens*), est d'une manière ou d'une autre soumis à l'ordination régulatrice de la Providence divine. La Providence de Dieu est immédiate et souverainement efficace ; immédiate à la différence du gouvernement divin qui est la réalisation, l'exécution de l'ordre préconçu des choses à leur fin par la Providence. Si le gouvernement divin use de médiations, en revanche pourvoir à toutes choses, les concevoir avec leur ordre de toute éternité,

c'est une opération immanente qui ne souffre pas d'intermédiaire. Ainsi Dieu pourvoit-il immédiatement à tout l'ordre entier des choses à leur fin. La Providence est efficace et infaillible, car non seulement rien n'échappe à sa connaissance, à sa volonté et à sa toute-puissance, mais rien ne s'accomplit qu'il n'ait voulu ou permis. Cette infaillibilité divine n'impose aucune nécessité à ce qu'elle ordonne. Dieu pourvoit à tous les êtres comme aux effets nécessaires et contingents selon leur condition prochaine : aux effets nécessaires des causes nécessaires, aux effets contingents des causes contingentes. La nécessité des effets nécessaires et contingents (au regard de leur cause prochaine) n'est qu'une nécessité *ex suppositione* : en elles-mêmes, les choses sont ce que leur cause seconde prochaine leur donne d'être sous l'action de Dieu Cause première universelle (soit contingentes, soit nécessaires).

Il faut faire deux distinctions fondamentales dans notre manière de concevoir la Providence :

1) La Providence divine qui enveloppe les différents étants relevant de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce, se subdivise selon un ordre qui va de la *Providence naturelle* qui concerne l'ordre de la nature, c'est-à-dire qui porte sur l'ordination des êtres à leur bien de nature, à la *Providence surnaturelle* de grâce qui concerne tous les effets relevant de la fin surnaturelle réservée aux créatures intellectuelles, et dans laquelle est compris ce que certains thomistes ont appelé l'ordre de la grâce d'union hypostatique. Le rapport de l'une à l'autre Providence est un rapport d'ordination : les effets élicités par la Providence naturelle (santé, fortune, etc) sont impérés par la Providence surnaturelle parce qu'ils sont mis en rapport avec la fin surnaturelle de la vie éternelle.

2) Cette première distinction se précise par une seconde à propos de la Providence surnaturelle. Il faut noter que les

thomistes divergent sur l'interprétation de la doctrine thomasiennne et sur la manière dont saint Thomas met en œuvre ses propres principes. La Providence surnaturelle sera dite *Providence surnaturelle générale* en ce qu'elle concerne l'ordre surnaturel de la grâce, et selon laquelle tous les hommes sont ordonnés à la fin surnaturelle de la vie éternelle. La Providence surnaturelle générale offre et confère à tous les hommes les moyens surnaturels nécessaires à l'obtention de cette fin. Saint Thomas remarque qu'elle inclut la volonté divine de salut (et la permission du péché) : elle est infailliblement efficace quant aux moyens de grâce pour que l'homme s'achemine librement vers sa fin dernière, mais elle n'est pas infaillible quant à la consécution effective à cette fin. C'est pourquoi il faut distinguer, à l'intérieur de la Providence surnaturelle générale : a) la *Providence surnaturelle spéciale de prédestination* par laquelle Dieu achemine effectivement les hommes à leur fin dernière et qui présuppose la volonté effective et efficace de l'obtention du salut de ceux qui sont sauvés selon des moyens infailliblement efficaces de la fin ; b) la *Providence surnaturelle spéciale de réprobation* qui ordonne infailliblement selon la volonté divine qui permet le mauvais usage de la grâce et l'impénitence finale du pécheur, et veut qu'il reçoive la peine de la damnation éternelle. La Providence surnaturelle générale est infaillible d'une infaillibilité de prescience puisque Dieu connaît et voit l'ordre et le résultat des moyens, mais elle n'est pas infaillible d'une infaillibilité de causalité et d'efficacité quant à la fin comme le sont la Providence surnaturelle spéciale de prédestination et la Providence surnaturelle spéciale de réprobation<sup>65</sup>.

La prédestination (*praedestinatio*) est cette partie de la providence surnaturelle selon laquelle Dieu conçoit toutes les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

contemplation est la forme la plus haute et la plus parfaite de la prière. En son âme humaine, il est uni à Dieu par la plus intense charité et surtout par la connaissance de vision qui est connaissance bienheureuse (*secundum contemplationem beatam*). Si la prière est une élévation de l'âme vers Dieu, selon la définition de saint Jean Damascène, on peut dire, souligne Hérís après saint Thomas, que l'intelligence du Christ monte (*ascendit*) en Dieu, car elle le contemple toujours comme étant au-dessus d'elle-même (*supra se existens*)<sup>93</sup>. La science de vision du Christ est connaissance intuitive de Dieu, immédiate et parfaite, elle est repos et motif de joie, intimité et union à Dieu, contemplation pure. *Simpliciter* l'acte de vision n'est pas une élévation, un mouvement de l'âme vers Dieu, néanmoins, rappelle Hérís, « pour autant que la connaissance, dans son acte parfait, est un mouvement de l'âme, on peut dire [*secundum quid*] que le Christ, contemplant Dieu qui lui était supérieur, montait et s'élevait vers lui »<sup>94</sup>.

Mais nous voyons dans l'évangile que le Christ s'est servi de la prière vocale sous toutes ses formes : louange, pardon, action de grâce, intercession et demande. À la suite des Pères latins (Ambroise, Augustin et Hilaire le plus cité), saint Thomas et Hérís avec lui, soutiennent que « si donc le Christ s'est servi de la prière vocale, c'est beaucoup plus pour nous instruire que par nécessité<sup>95</sup> ». « Si le Christ manifeste extérieurement son désir sous forme de demande, c'est bien plutôt dans le but de nous instruire et de nous donner l'exemple »<sup>96</sup>. De soi, il ne semble pas que le Christ ait réellement eu besoin de prier pour lui. Cependant sa prière nous est nécessaire à un triple titre : 1) pour l'authentification de la vérité de son vouloir humain ; 2) pour notre instruction et notre édification ; 3) pour sa valeur d'exemplarité et sa fonction pédagogique.

L'épisode de l'agonie de Gethsémani est emblématique. Elle a suscité la sagacité des commentateurs anciens et modernes : « S'il est possible que ce calice s'éloigne de moi..., mais cependant non comme je veux mais comme tu veux » (Mt, 26, 39). Il est incontestable que le Christ a présenté ou exposé à Dieu dans sa prière (acte rationnel) les désirs de sa sensualité (*quod erat in appetitu sensualitatis ipsius*). Sous ce rapport, le Christ a prié selon sa sensibilité, en ce sens sa prière exprime les affections de la sensibilité (*sensualitatis affectum* ou *motum sensualitatis*) dont elle se fait ainsi l'avocate (*advocata sensualitatis*). Ainsi sa prière est instructive : a) en ce qu'il a assumé une véritable nature humaine avec ses affections naturelles ; b) pour montrer qu'il est permis à l'homme de vouloir sensiblement ce que Dieu ne veut pas ; c) pour signifier que l'homme doit soumettre sa propre affectivité (*proprium affectum*) à la volonté divine<sup>97</sup>. Hérís distingue ce qui relève des « vellétés de sa nature humaine », tout ce qui relève de l'affectivité sensible, qui est spontanée et droite, c'est-à-dire rectifiée par rapport au bien sensible, et au bien auquel tend la volonté naturelle (*voluntatem naturalem* appelé aussi *voluntas ut natura*), et la volonté rationnelle (*affectum rationis* ou *voluntas ut ratio*), à savoir « les déterminations rationnelles de sa volonté ». Ces mouvements naturels et rationnels sont conformes à l'ordre naturel et divin. « Le Christ pouvait donc exprimer à Dieu, dans sa prière, les désirs spontanés de sa nature sensible ou volontaire<sup>98</sup> » : « Les uns et les autres peuvent faire l'objet de la prière du Christ, même si les premiers ne sont pas conforme au vouloir divin [voir b]. Car ainsi que le dit saint Thomas (q. 18, a. 6, ad 1), “le fait pour la volonté humaine du Christ de vouloir autre chose que sa volonté divine, avait pour principe cette volonté divine elle-même : car celle-ci

consentait à ce que la nature humaine du Christ ait ses mouvements propres” »<sup>99</sup>. Il n’y a pas contrariété ou opposition, encore moins refus, ces mouvements naturels et rationnels sont l’expression naturelle et spontanée de sa nature humaine selon que la volonté divine en a disposé. L’ordre naturel est assumé par l’ordre surnaturel, il en reçoit sa perfection puisque l’affectivité humaine et sensible est toujours contenue dans l’ordre de la raison, elle-même soumise, réglée et rectifiée par la grâce selon le vouloir divin. Ces « requêtes » humaines et sensibles sont toutes ordonnées (conformes à l’ordre humain et rationnel) et subordonnées à « un vouloir supérieur et absolu de l’accomplissement des desseins du Père sur le monde que le Christ connaissait parfaitement »<sup>100</sup>. Ce qu’il ne voulait pas selon sa sensibilité et sa volonté naturelle, c’est-à-dire ce qui lui répugnait (la souffrance et la mort), était voulu et accepté, dans sa prière, selon sa volonté rationnelle (qui est vouloir formel). R. Garrigou-Lagrange précise que la prière de supplication du Christ (« s’il est possible ») exprime un désir conditionnel (ce qu’Héris appelle velléité) dominé par la volonté inconditionnelle d’accomplir la volonté du Père. Ce « désir est dominé par la pleine conformité de la volonté libre à la volonté divine »<sup>101</sup>. Il ajoute que cette prière conditionnelle ne serait pas exaucée puisqu’il savait, pour l’avoir annoncé, qu’il serait mis à mort. S’il l’a faite, c’est « pour nous montrer, d’une part, qu’il était homme », d’autre part « qu’il nous est permis d’exprimer la douleur que ressent notre nature, tout en conformant notre volonté à celle de Dieu »<sup>102</sup>. Nous retrouvons deux des trois motifs ou arguments de convenance de la prière du Christ. La volonté rationnelle et formelle est volonté absolue d’accomplir la volonté de Dieu qui s’exprime par le « ce que tu veux et le comme tu veux ». La prière du Christ est alors inconditionnelle,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## 4. Substitution du Christ et inclusion dans le Christ

En raison de la prédestination du Christ, en vertu de la grâce d'union et de la plénitude de la grâce des vertus et des dons, il est le sauveur, mort pour nous, à cause de nos péchés, afin que nous soyons sauvés pour être ses fils prédestinés, ses élus pour lesquels il a donné sa vie en rançon selon l'éternel dessein de son amour. Il a prié pour nous, en notre nom parce qu'il nous représentait, et, par là, pour nous instruire. Ce *pro nobis* de la tradition biblique néotestamentaire, nos théologiens n'ont pas manqué d'en user et de l'interpréter diversement<sup>134</sup>. La signification retenue pour interpréter ce « pour nous » du kérygme et du credo qui en grec néotestamentaire traduit *hyper, peri, anti* et *dia*<sup>135</sup>, la théologie contemporaine l'exprime, après H. Schürmann, par l'idée de pro-existence du Christ pour définir son être et sa mission, ou plutôt son être par sa mission, en contrepoint de sa préexistence comme Dieu selon l'interprétation classique de Phil 2, 6-11. Il y a la formule « pour notre salut » qui l'accompagne et qui signifie que le Christ est mort : 1) pour la rémission de nos péchés, c'est-à-dire en vue de la rémission de nos fautes. Il s'agit donc de la finalité prochaine de l'acte sauveur ; 2) soit encore, pour la vie éternelle, c'est-à-dire, afin que nous l'obtenions, que nous y participions ; 3) soit encore, pour notre délivrance ou notre libération de l'esclavage ou de la captivité du péché. Quant à l'expression « pour nos péchés », elle lui est apparentée, elle désigne plus précisément la causalité immédiate, ce qu'on appelle le motif déterminant et principal de l'incarnation. Le « pour nos péchés » est donc un « à cause de nos péchés ».

Le « pour nous », contient l'idée très exacte, de la pro-

existence du Christ, tout comme elle implique l'idée d'une solidarité (sociale ou volontaire) et d'une représentation<sup>136</sup>. En outre, la formule peut signifier dans l'Écriture : 1) à notre bénéfice, en ce sens que l'acte rédempteur, la mort du Christ, est rapporté aux sujets bénéficiaires de la rédemption ; 2) en notre faveur, à savoir ceux à qui elle doit profiter, ce qui rejoint le premier sens ; 3) à notre tête, le Christ accomplit comme chef ce qui concerne le corps tout entier, et qu'à notre tour, nous pouvons accomplir en lui et par lui. On rejoint l'idée augustinienne de « Christ total » (la tête unie au corps, le corps mystique du Christ), ou thomasienne de « personne mystique » (le Christ et l'Église formant une unité *sui generis*, une personnalité surnaturelle dont le Christ est principe ou la cause efficiente instrumentale conjointe) ; 4) à notre place : le Christ nous représentant, se faisant notre *alter ego*, nous incluant en lui, se substitue à nous parce qu'il est impossible que les hommes, à cause de l'amplitude universelle du péché, accomplissent, par eux-mêmes, la démarche de retour et de conversion à Dieu par mode de mérite, de satisfaction, de sacrifice, de rachat et d'efficiencie (ST, III<sup>a</sup>, q. 48). C'est cette quatrième signification qui nous retiendra, car elle définit un type de solidarité entre le Christ et nous qui pose un certain nombre de difficultés chez nos auteurs<sup>137</sup>. La médiation du Christ est double : elle est descendante (de Dieu à l'homme) et ascendante (de l'homme à Dieu). C'est sur ce versant de sa médiation qu'il convient de considérer la pertinence contestée du double concept de substitution et d'inclusion.

Ce *pro nobis* signifie, qu'en raison de cette éternelle prédestination du Christ dans laquelle nous sommes réellement impliqués, il nous représente selon une loi d'hypersolidarité, qui se décline logiquement selon deux termes complémentaires : 1)

une représentation par substitution ; 2) une représentation par inclusion. Nous les étudierons successivement. D'abord, Édouard Hugon qui représente la première génération de la théologie dominicaine. Il fait grand cas de la substitution qu'il tente de justifier en la replaçant dans son contexte sotériologique. Puis, Jean-Hervé Nicolas qui, sans user du vocabulaire de la substitution – à cause de la substitution pénale d'origine protestante qu'il récuse – lui préfère le concept de vicariance (satisfaction vicaire) qu'il légitime, par le concept d'inclusion<sup>138</sup>. Enfin, Marie-Joseph Nicolas, moins systématique, articule les diverses harmoniques possibles de l'expression néotestamentaire *pour nous*, et justifie le concept de substitution par la doctrine thomasienne de l'unité mystique du Christ et de son Corps ecclésial.

#### 4.1. *La substitution chez Édouard Hugon*

La théologie de la satisfaction « vicaire » (« expiation vicaire ») met en évidence que l'œuvre satisfactoire du Christ (expiatoire, propitiatoire, réparatrice et compensatoire de nos péchés) est accomplie pour tous les hommes, c'est-à-dire à notre place. *Vicarius* signifie que quelqu'un agit au nom d'un autre qu'il le représente moralement, juridiquement par délégation, comme son tenant-lieu, dans la mesure où celui qui représente possède en commun avec le représenté un rapport ontologique de communauté naturelle ou surnaturelle (selon la nature ou selon la grâce). Même si saint Thomas n'use pas du terme de substitution – il en est de même de Saint Bonaventure ou de saint Albert le Grand – il reste que souvent le *pro nobis* a chez lui cette signification. Le Christ accomplit en notre nom à tous, c'est-à-dire à notre place, la démarche satisfactoire que nous ne pouvions opérer. Il est venu pour nous représenter auprès du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pour qu'on puisse attendre d'elle la fin qu'on poursuit et qu'on ne peut atteindre soi-même. Le mérite ressemble un peu à la prière ; avec cette différence toutefois : la prière s'appuie sur la seule miséricorde ; elle sollicite les bonnes grâces d'autrui, tandis que le mérite fait appel à la justice (*De Potentia*, q. 6, a. 9, ad 5). Le mérite surnaturel, qui est un acte volontaire, a pour principe prochain, la grâce, et pour principe immédiat, la charité qui perfectionne la volonté qui est principe d'action par quoi nous méritons. Comme tel, il n'est spécifié par l'acte humain *ex objecto*, mais par la charité qui le commande. Le mérite est fondé sur l'ordination divine, il n'exerce aucune causalité sur Dieu. Ce que Dieu veut que nous méritions de lui, il l'a préordonné pour nous, de telle sorte que ce qui est réellement obtenu selon nos mérites, ne nous soit dû que parce qu'il l'a voulu. L'ordre, que Dieu veut, doit s'accomplir (cf. *ST*, I<sup>a</sup>, q. 21, a. 1, ad 3). Le mérite de condignité est cause de la récompense selon ce que Dieu a ordonné selon sa justice. Il cause en sollicitant, en exigeant en justice d'une manière qui se ramène au genre de la causalité efficiente dispositive : « car celui qui se rend digne d'une récompense s'y dispose par là même ». La causalité méritoire est plus que la simple causalité morale qui ressortit plus adéquatement à la prière. Elle n'est ni formelle, ni matérielle, ni finale : dans l'ordre surnaturel et divin, le mérite ne peut exercer vis-à-vis de Dieu aucune causalité de ce genre. Elle est dispositive selon l'efficience, car elle donne droit à une récompense. Le mérite fait un dû dont Dieu s'acquitte en justice et par fidélité à lui-même, à l'ordination divine selon laquelle il veut rendre à celui qui coopère et produit, comme cause seconde, des effets positifs moralement et surnaturellement bons. La causalité du mérite se ramène *reductive* à la causalité efficiente dispositive<sup>171</sup>.

Dans le cas du Christ, il faut reconnaître en lui un mérite infini en raison de la plénitude de sa grâce et de sa charité, et de la perfection de ses œuvres. Cette plénitude et cette perfection font que son mérite unique et universel est fondé en stricte justice. En lui, il y a coïncidence parfaite de l'amour et de la justice, quoiqu'ils se distinguent formellement, et que sa charité est toujours plus grande que ce que requiert une justice adéquate ou égale à la peine requise pour une parfaite réparation. Son mérite est absolument égal (*de condigno*) à la récompense : la gloire pour son corps et la grâce pour tous les hommes. La perfection de son mérite procède d'abord de la grâce d'union hypostatique comme de son principe radical (mérite du Verbe incarné, dont le principe *quod* est le Verbe, Personne divine), ensuite de la plénitude de sa grâce (habituelle) qui en découle comme tête (*capitis*) de l'Église, et enfin, comme principe prochain, de sa charité infinie comme principe immédiat. Le Christ ayant eu à mériter pour lui-même *in via*, afin de mériter pour nous notre retour en grâce.

## **1. Le mérite du Christ dans la christologie entre 1910 et 1930**

Après ces quelques rappels, nous allons voir comment Édouard Hugon rend compte du mérite du Christ. É. Hugon est, dans les années 1900-1920, le plus important théologien dominicain. Son livre sur la théologie de la rédemption est solidement charpenté<sup>172</sup>. Le concept de satisfaction y reçoit un traitement complexe et polémique (contre l'historien et théologien protestant A. Sabatier) dont nous ferons état dans notre prochaine étude. Sur le mérite du Christ, le professeur à l'Angelicum fait une brève leçon de dogmatique thomiste, sans originalité, mais avec beaucoup de clarté. L'explication

proposée, très ramassée, dont nous verrons une version synthétique chez Albert Michel, est prolongée fort avantageusement par Charles-Vincent Héris, le grand théologien du Saulchoir d'avant-guerre, qui, à partir du texte thomasien, y ajoute quelques remarques dégagées de toute controverse, et dans un vocabulaire technique moins surchargé.

### 1.1. *Le concept de mérite et le mérite du Christ selon Édouard Hugon*

Si, comme nous le verrons, E. Hugon subsume toutes les catégories traditionnelles de la rédemption sous celle de sacrifice, il accorde à la notion de mérite un traitement proportionné à son importance. Celle-ci se ramène à l'idée de restauration (réintégration dans la condition d'origine) qui est la fin de la satisfaction, dont la modalité propre et constitutive est le sacrifice<sup>173</sup>. La satisfaction est un sacrifice qui opère notre délivrance (libération du péché) en méritant notre retour en grâce.

Cette restauration en grâce nous a été, de fait, méritée librement, *in via*, par le Christ<sup>174</sup>. Son mérite est infini et parfait en raison de son sujet *quod* le Verbe, en raison de la plénitude infinie de sa grâce et de sa charité en son âme humaine (sujet *quo*) dès le premier instant de l'incarnation. « Il a mérité, jusqu'à sa mort, par chacun des actes libres de sa volonté humaine »<sup>175</sup>. « Toutefois, ce furent les actes suprêmes de la Passion » qui constituent « l'apogée de leur valeur objective » parce qu'ils sont, de par leur nature objective, les actes les plus coûteux qui manifestent la plus parfaite et la plus haute charité<sup>176</sup>. La plénitude de grâce dont il est investi est au principe de son mérite infini. Et, « le mérite, propriété de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

S'« il y a une volonté de Dieu de sauver tous les hommes ; il y a un mérite du Christ pour le salut de tous les hommes, mérite égal pour tous, en sa suffisance d'infinie valeur »<sup>229</sup>. Cependant, il n'a efficacement mérité que pour ceux qui sont les élus en vertu de l'acte d'élection divine intérieur à la prédestination, et qui auront librement répondu à l'offre de grâce. Pour ceux qui sont sujets de la réprobation divine par leurs démérites, le mérite du Christ ne s'applique pas, il est inefficace, selon un jugement de vraie justice<sup>230</sup>.

Le père Bouëssé est le dernier à traiter aussi systématiquement du mérite du Christ. M.-J. Nicolas et J.-H. Nicolas seront plus sobres, le premier plus encore que le second. La théologie du mérite est passée de mode<sup>231</sup>.

## 2.2. *Le mérite du Christ chez Marie-Joseph Nicolas*

Deux points notables sont à remarquer chez notre théologien toulousain. D'abord, il marque clairement la différence entre acte satisfactoire et acte méritoire, ou plutôt entre la valeur satisfactoire et la valeur méritoire des actes du Christ. Est satisfactoire ce qui est offert et souffert volontairement dans l'obéissance et dans l'amour en vue de réparer. Tout acte satisfactoire est méritoire puisqu'il obtient ce retour en grâce sans lequel nous n'aurions ni pardon effectif, ni mérite. « La satisfaction du Christ mérite la réconciliation de l'homme avec Dieu, son pardon, et par conséquent la grâce qui ne cessera d'être offerte aux hommes jusqu'à la fin des temps ». Dans la vie souffrante du Christ, « dans les actes douloureux, il faut formellement distinguer l'effet satisfactoire de la charité qui les inspire, de son effet méritoire, l'obstacle étant détruit par l'un,

la grâce obtenue par l'autre »<sup>232</sup>. En revanche, tout acte du Christ n'est pas satisfaisant puisque celui-ci suppose toujours une peine soufferte, mais tout acte du Christ est intrinsèquement méritoire. M.-J. Nicolas en fournit une preuve par l'hypothèse typiquement christocentrique selon laquelle le Christ se serait incarné indépendamment du péché. Même dans ce cas « il aurait mérité pour l'homme la grâce et la vie éternelle » car toute grâce nous vient du Christ, quelle que soit l'économie de grâce<sup>233</sup>.

Le Christ mérite dans sa mort et par la charité qui inspire tous ses actes, sa glorification totale, sa résurrection. Ce qui lui revenait de droit, de par l'union hypostatique, il l'obtient, de fait, pour lui et pour nous, puisqu'il meurt pour nous. « C'est pour toute la nature humaine qu'il mérite la même résurrection ». Ce mérite est concevable sans la réalité de la satisfaction dans l'hypothèse d'une mort, conséquence naturelle du composé humain hors de l'état de justice originel<sup>234</sup>. Il aurait mérité, ce qui est actuellement notre restauration, un accomplissement « in melius ». L'état de rédemption est, de fait, meilleur que l'état de création, plus parfait, thèse commune à tous les théologiens thomistes, mais M.-J. Nicolas insiste, il l'aurait été en toute hypothèse.

Plus intéressant chez lui, et plus marqué dans ses écrits entre 1980-1990, est d'une part, la mise en valeur de la signification qualitative et anthropologique des actes méritoires du Christ, et d'autre part, de la corrélation divinisation et rédemption, ou encore des deux voies d'accès à la rédemption (causalité morale et physique)<sup>235</sup> : 1) Dans et par le Christ, « c'est l'homme qui a conquis son entrée dans la gloire par le mérite de son douloureux arrachement à la vie terrestre »<sup>236</sup>. La démarche méritoire du Christ n'est pas d'une autre espèce que la nôtre puisqu'il agit en notre nom, à notre tête. Si le mérite du Christ

est infini en raison de son sujet personnel, et que tout acte méritoire a la valeur infinie de sa charité, il reste que, et c'est essentiel et constitutif du mérite, il est la valorisation permanente et continue dans le temps de sa vie (comme de la nôtre). Sa vie et la nôtre sont un tout qui s'accomplit dans le temps. La dimension temporelle est intrinsèque aux actes méritoires qui se succèdent sans s'additionner, ils manifestent le rapport du mérite au temps humain en sa valeur d'accomplissement pour aboutir à une totalité achevée. Une vie humaine est « moins une succession d'actes qu'une totalité enfin achevée ». Le moindre acte méritoire du Christ est ordonné à cet accomplissement, qui par son terme, la mort rédemptrice, en vérifie la qualité et le sens par sa fin. Les mérites du Christ (la démarche méritoire par des actes) sont une totalité qualitative (retour au Père) dont la mort sur la croix achève et récapitule, pour déboucher, en la méritant, sur cette autre vie qualitativement nouvelle où ni le Christ, ni nous, n'avons à mériter. 2) Le mérite est le prolongement et le déploiement dans le temps de l'incarnation divinisatrice. La rédemption par mode mérite est l'actualisation dans le temps de l'intention divinisante de l'acte d'incarnation : « Le mérite des actes humains du Christ nous obtient ce qui est comme l'effet même de l'incarnation du Verbe. Aussi bien les actes du Christ ont-ils cette double vertu, d'une part de nous diviniser par la force même de la divinité qui agit en nous et d'autre part de nous mériter cette divinisation par la valeur propre d'actes humains libres accomplis en notre nom »<sup>237</sup>.

### 2.3. *La théologie du mérite du Christ chez Jean-Hervé Nicolas*

Si le père M.-J. Nicolas préfère centrer sa réflexion sur le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

coaction ou contrainte extérieure et intérieure (passion inhibante ou exagérée par manque de vertu et de raison). Les circonstances atténuent ou aggravent l'acte humain mauvais, et sauf exception n'en changent pas l'espèce (elles peuvent ajouter une valeur secondaire négative, par exemple un viol dans une église est à la fois une injustice grave et un sacrilège).

2) Le péché est dit véniel (*peccatum veniale*) dans la mesure où l'acte a un objet mauvais (*conversio ad bonum commutabile*), mais ne contient pas formellement d'aversion de Dieu, soit parce que la matière est légère, soit parce que l'acte est inachevé dans l'acte intérieur de consentement, soit encore parce que ce qui de soi serait péché mortel est rendu véniel par défaut non seulement de volonté, mais de connaissance (conscience), à condition que cette ignorance soit non coupable (l'ignorance invincible pouvant aller jusqu'à excuser l'acte). Les théologiens thomistes soulignent que, parfois, le péché véniel peut être considéré comme un péché mortel imparfait et conduire par sa répétition et sa fréquence au péché mortel. S'il ne détourne pas l'homme de Dieu, il blesse ou ralentit en lui l'élan de la charité.

Les trois effets du péché (*effectus peccati*) sont : 1) la corruption du bien de nature (*corruptio boni naturae*) ; 2) la souillure ou tâche de l'âme (*macula animae*) ; 3) l'obligation à la peine (*reatus poenae*) :

1) La corruption du bien de nature signifie que le péché a pour effet de blesser l'homme dans sa vigueur pour le bien, car le péché, par sa répétition, s'inscrit en lui et laisse une inclination à le renouveler. Ainsi l'affectivité et la volonté se trouvent non détruites, mais corrompues, c'est-à-dire affaiblies dans leurs inclinations naturelles au bien, et affectées par le mal par manière de dispositions vicieuses (*habitus mauvais*).

2) Le péché souille l'âme en la privant de la splendeur qu'elle devrait avoir. La *macula* est l'état de péché qui fait perdre cet

éclat de l'image de Dieu inscrite en nous par création et par grâce. La macula peccati est l'absence coupable de grâce et de maîtrise de la raison sur les puissances sensibles et affectives dans l'ordre naturel.

3) L'obligation à la peine provient de ce que le péché, comme offense, appelle une peine en justice. Il faut un rétablissement de l'ordre qui se fait par la peine. Le mal de culpabilité entraîne comme sa conséquence obligée, exigée en justice, le mal de peine que l'on subit et qui est *contra voluntatem*. Il est fait précisément pour réparer l'injustice qu'est le péché<sup>250</sup>.

## 1.2. *La doctrine thomasiennne de la peine*

Comme on le voit, on ne peut, examiner le péché sans analyser ce qu'il implique comme sa fructification immanente : la peine (*poena*). La peine est consécutive au péché comme son effet, et distincte de lui. C'est parce qu'on a péché qu'on subit une peine par laquelle on répare.

Pour saint Thomas, la peine est toujours un mal subi (*contra voluntatem*) lié à un mal commis (*secundum voluntatem*) dans l'ordre moral. Elle suppose toujours la faute chez l'homme (originelle ou personnelle). Elle répugne à la volonté actuelle ou habituelle (implicite) ou encore à l'inclination naturelle de la volonté d'un sujet. Elle provient d'un principe extérieur à la volonté. Enfin, elle est toujours infligée par un agent moral qui veut le bien de la justice et proportionne la peine à la faute (l'homme juste ou Dieu). Elle vise premièrement et principalement un bien à produire (celui de la justice) et non le mal qui n'est, comme tel, infligé que par accident (*per accidens*). Avant toute valeur répressive, pédagogique ou médicinale, saint Thomas met d'abord en avant la valeur proprement « vindicative » de la peine : elle vise le rétablissement de l'ordre moral

compromis par la faute selon une exigence proprement morale de justice. Le coupable, ayant introduit un désordre objectif dans l'univers moral, a l'obligation morale stricte de subir une peine (*reatus ad poenam*). La peine démontre que le sujet coupable est un être moral, un agent moral libre ; la justice humaine ne le traite pas comme un animal, puisqu'elle lui inflige une peine. L'agir humain s'inscrit dans un ordre social, politique, moral, dont l'individu est une partie. La faute porte atteinte au bien commun de l'ordre moral objectif, elle introduit une injustice qui doit être, si possible, compensée et réparée. Donc la peine vise à restaurer l'égalité dans la relation du coupable à l'ordre moral et cette restauration est de soi un bien. Cette restauration ne se limite pas aux conséquences matérielles du mal commis, elle consiste à annuler l'initiative morale mauvaise par une sanction, en faisant subir au coupable une peine proportionnellement compensatrice destinée à rétablir la juste égalité dans la relation (ainsi contrariée) de l'agent moral coupable à l'ordre moral. Le mal de peine est donc la punition infligée au nom du bien supérieur de la justice. Pour saint Thomas, le sujet moral qui vise ce bien en infligeant une punition fait œuvre bonne et méritoire. L'appétit de vindicte (*vindicta*) ou de vengeance est vertueux dans la mesure où se venger consiste à accomplir un acte de justice en punissant le coupable en raison du bien supérieur que procure la punition : l'amendement du coupable, la paix publique et surtout la conservation de la justice.

La peine peut donc avoir diverses valeurs : a) elle est essentiellement vindicative, quand la justice vindicative, partie de la justice commutative, cherche à établir la proportion entre la peine et la faute ; 2) elle est médicinale quand elle vise à corriger le coupable ou quand elle est exemplaire pour les autres ; 3) elle est dite satisfactoire ou expiatoire quand elle est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La théologie de la rédemption d'Hugon fait une place de choix à la satisfaction, sans omettre les autres modes par lesquels le Christ nous sauve, en particulier, nous le verrons, le sacrifice. Le « système » de la satisfaction rigoureusement agencé est étroitement dépendant de deux notions absentes chez saint Thomas : l'expiation vicariale, et ce qui lui est connexe, la substitution. On verra que les deux frères Nicolas, s'en sont affranchis diversement. Mais, auparavant, il est intéressant de vérifier et de voir quelle place la christologie de l'entre-deux guerres a accordé à la notion centrale de satisfaction.

### **3. La satisfaction dans la théologie de la rédemption entre 1930 et 1950 : Réginald Garrigou-Lagrance, Charles-Vincent Hérís et Charles Journet**

On dispose de deux bons exemples de l'état de la théologie de la rédemption chez deux frères de la province dominicaine de France, d'une part, le père Réginald Garrigou-Lagrance, et d'autre part, le père Charles-Vincent Hérís dont les deux frères Nicolas de la province de Toulouse vont prendre, pour ainsi dire, le relais, chronologiquement et doctrinalement. Le célèbre professeur de l'Angelicum a donné l'ultime état de sa réflexion en 1947 dans sa Synthèse thomiste, le théologien du Saulchoir dans quelques annotations de la Somme de théologie en 1931 (reconduites telles quelles en 1954) et surtout dans son livre plus personnel Le mystère du Christ de 1927, réédité avec quelques remaniements de détail en 1953.

#### *3.1. Réginald Garrigou-Lagrance*

Le père Garrigou-Lagrance centre sa réflexion sur la causalité

salvifique de la passion du Christ<sup>277</sup>. La question fondamentale et récurrente du « traité de la rédemption » est de savoir en quoi et comment la mort du Christ réalise le salut de tous les hommes.

La rédemption ou rachat « est l'acte par lequel le sauveur au prix de son sang, expression de son amour, a arraché le genre humain à la servitude du péché et du démon et l'a réconcilié avec Dieu. En d'autres termes [...] il a satisfait pour nos péchés, payé la dette à la justice divine, et il nous a mérité le salut »<sup>278</sup>. Mérite et satisfaction sont les deux notions privilégiées pour rendre compte de la rédemption, conformément au concile de Trente<sup>279</sup>. Leurs articulations avec d'autres notions ou images de la théologie du salut (sacrifice, rachat, efficience) font l'objet d'une présentation soignée.

À partir de la doctrine thomasiennne des cinq modes (mérite, satisfaction, sacrifice, rachat, efficience) selon lesquels le Christ nous sauve, il convient de montrer la nécessité du côté de l'homme dans laquelle il se trouve d'offrir à Dieu une juste réparation. Si Dieu pouvait pardonner et n'exiger en toute justice qu'une réparation imparfaite (III<sup>a</sup>, q. 1, a. 2), il « convenait » du côté de Dieu pour le bien de l'homme qu'il veuille selon sa miséricorde relever l'homme de ses péchés (originel et actuels) par une œuvre rédemptrice, c'est-à-dire par une réparation adéquate en stricte justice, c'est-à-dire équivalente à la gravité de l'offense qu'est le péché (originel et mortel). Cette gravité du péché se mesure à la dignité de celui qui est offensé, en l'occurrence Dieu dont la majesté est infinie. Dieu dont la créature dépend dans l'ordre de la nature et de la grâce, et sans lequel elle ne peut parvenir au salut, à la béatitude promise selon l'appel gratuit et surnaturel de Dieu. Si Dieu est l'offensé et qu'il requiert de l'homme selon sa justice une

réparation proportionnée à la profondeur de l'offense commise, l'œuvre accomplie par le Christ, pour nous et en notre nom, était exigée sans qu'aucun autre sauveur, un autre médiateur (unissant en lui l'homme à Dieu et Dieu à l'homme) ne lui soit comparable, ni même concevable. Lui seul, de par sa constitution ontologique de Verbe incarné, était à même, pour réparer le désordre infini du péché, de présenter à Dieu un acte d'amour d'une valeur infinie qui compense adéquatement et même au-delà de toute justice, l'infinité de l'offense du péché. L'acte d'amour théandrique du Christ dans sa passion « a offert à Dieu plus que n'exigeait la réparation de toute l'offense du genre humain... Elle a été une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain »<sup>280</sup>.

Cependant si les deux modes de mérite et de satisfaction définissent prioritairement la valeur intrinsèque de l'acte rédempteur du Christ, les trois autres modes viennent les compléter. R. Garrigou-Lagrange souligne que ces cinq modes s'ordonnent entre eux, ils ne doivent pas être envisagés et énumérés séparément. Saint Thomas ne les juxtapose pas, mais les ordonne « parfaitement » selon une « progression » qui va du mode le plus général au mode plus « déterminé et compréhensif »<sup>281</sup>. Il y a donc un effort chez l'Aquinat d'ordre sapientiel et systématique dont notre théologien veut rendre compte. Dans un texte bref et limpide, il résume clairement sa position. Il dégager d'abord quelques principes généraux tirés de la nature du concept de chacun des modes christologiques de la rédemption.

L'amour et la grâce infinie dont son âme est remplie sont au principe de tous les actes humains du Christ sauveur de sorte qu'ils sont intrinsèquement et immédiatement méritoires du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le péché est donc d'abord une souillure en l'homme parce qu'il est le mal de l'homme et pour l'homme. En un second moment, le péché est une injure un outrage à la majesté divine. Ici, Journet se réfère à la conception médiévale de l'honneur offensé, qui est bien présente chez l'Aquinate, mais plutôt à la manière des Salmanticenses qui l'ont accentuée. Le péché en tant qu'injure, outrage à son honneur (qui lui est dû), est le mal de Dieu « *malum Dei* » selon les carmes de Salamanque. Il atteint Dieu intentionnellement et réellement dans la relation morale et théologique de la créature à son Créateur : « Il atteint Dieu en le frustrant de ce qui lui est dû en justice ; il lèse le droit strict de la fin dernière à être aimée par dessus tout »<sup>315</sup>. Cette atteinte réelle (mais non ontologique) de Dieu est infinie puisque Dieu est infini et considéré en sa Majesté souveraine. Il est lésé et offensé, ce qui constitue un « dommage » gravissime, selon « une juste estimation morale »<sup>316</sup>. On remarque que le vocabulaire est principalement juridique. La relation de l'homme à son créateur est d'abord une relation de justice, avant d'être une relation d'amour : « Dieu a un droit infini à notre adoration finie »<sup>317</sup>. L'injure est plus fondamentale que la souillure, car le péché se mesure d'abord à celui qui est offensé et non à son effet dans l'offenseur. La privation du péché est infinie, non du côté de son principe, mais de son terme.

Cette infinité du péché comme offense et injure (droit divin lésé) est révélée dans l'infinité de la rédemption. Le rédempteur n'est autre que le Verbe de Dieu incarné dont les actes possèdent de droit une valeur réparatrice infinie. Journet cite le passage bien connu des convenances de l'incarnation : « Le péché commis contre Dieu tire une certaine (quandam) infinité de l'infinité de la majesté divine : car l'offense est d'autant plus grave que la dignité de l'offensé est plus haute. C'est pourquoi

il fallait, pour qu'il y eût satisfaction équivalente, condigna, un acte dont l'efficacité fût infinie, comme provenant à la fois de Dieu et de l'homme » (ST, III<sup>a</sup>, q. 1, a. 2, ad 2)<sup>318</sup>. L'infinité (morale) du péché comme offense est mesurée par l'infinité de la valeur (*infiniti valoris quodammado*) de l'acte rédempteur. Le *quamdam* et le *quadammmodo* n'atténuent en rien l'infinité du péché du point de vue le plus formel, à savoir de l'*aversio a Deo* qui constitue le péché dit mortel. C'est en cela que l'injure (mal de Dieu) est plus grave que la souillure (mal de l'homme), que le péché mortel est « déicide » selon une expression que Journet reprend de Maritain. À l'infinité du péché doit répondre l'infinité de la peine volontairement acceptée, la peine satisfactoire ou expiatoire. Dieu aurait pu nous pardonner par pure miséricorde, c'est-à-dire une simple remise de la dette de la peine. Il aurait pu vouloir toute autre forme de délivrance ou libération (*liberatio*), mais de fait, c'est par une véritable et totale rédemption (*redemptio*) que Dieu a opéré notre salut. C'était donc que, selon sa justice et sa miséricorde, elle était ainsi plus convenante à l'homme. Dieu l'a exigée pour notre avantage et par amour. Par amour de sa justice tout d'abord, et par miséricorde pour l'homme ensuite. Elle n'est donc en rien une punition (*poena simpliciter*)<sup>319</sup>. Cependant, c'est bien par miséricorde que Dieu permet à l'homme, dans le Christ, de satisfaire, de réparer en justice. Le « paradoxe de la rédemption » tient dans cette affirmation : Dieu est tenu en justice de faire miséricorde. Il fait miséricorde à l'homme qui a péché, mais à cause du Christ (cause finale de tout l'univers de la rédemption), il est tenu en justice, à cause de son Fils, voulu éternellement comme incarné, de faire miséricorde par amour pour son Fils bien-aimé<sup>320</sup>. Sous ce rapport, la miséricorde est subordonnée à la justice. Il y a involution des perfections divines. Cependant,

dans l'ordre des perfections divines, la raison (ratio) de miséricorde est première, la raison (ratio) de justice lui est subordonnée. Par miséricorde pour l'homme, il convenait suprêmement en justice que, conformément au dessein de salut de l'homme après le péché, il soit sauvé par le Verbe de Dieu en sa passion pour accomplir notre rachat, notre rédemption définitive, et qu'il opère une réparation adéquate et surabondante pour tous les péchés du monde<sup>321</sup>.

Le Christ en son humanité « cause principale seconde » et par ses « actions théandriques non instrumentales »<sup>322</sup>, dans le registre de la causalité morale opère notre rédemption par mode de satisfaction et en se substituant à nous. La satisfaction en notre nom et à notre profit implique que le Christ agit pour nous et à notre place. Journet admet même qu'« au sens large, parler de substitution pour signifier la satisfaction » est recevable. La théologie protestante qui caractérise la prise en charge de l'humanité pécheresse par le Christ comme un acte de substitution – à la différence de saint Thomas qui n'utilise jamais ce concept – et qu'il critique pourtant, lui a fourni l'expression, comme d'autres avant lui et après lui, mais dont il fait un usage modéré<sup>323</sup>. L'acte satisfactoire du Christ suppose son humanité comme principe quo requis pour sa production physique, la déité personnelle (principe quod) est requise pour conférer à cet acte sa valeur morale infinie<sup>324</sup>. Les hommes (soit en puissance, soit en acte) ne forment avec le Christ qu'« une seule personne mystique » : le Christ inclut tous les hommes par mode de représentation réelle en raison du mode d'union hypostatique, et de la grâce capitale qui en découle pour toute l'humanité, en quoi il est dit agir en notre nom (substitution). C'est pourquoi l'effet de sa médiation morale ascendante satisfactoire est universel pour tous les hommes dans le temps et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fait remarquer que nous ne pouvons expliquer rationnellement le sens de la souffrance et que seul le péché (originel qui est une vérité révélée) en est la cause première. Le rapport de la souffrance et de la réparation est essentiel. La souffrance (ou la peine) est, ou compensatrice du péché en tant que peine vindicative infligée par le législateur, ou réparatrice en tant que satisfaisante parce qu'acceptée par le pécheur. En ce dernier cas, quand l'offensé est aimé, elle est la plus grande preuve ou manifestation d'amour puisqu'alors la peine est volontaire : on fait la volonté de celui qu'on aime contre la sienne propre. Certes « la valeur morale infinie d'un seul acte d'amour du Christ aurait adéquatement réparé l'offense faite à Dieu »<sup>354</sup>. Cependant, ce n'est pas la souffrance du Christ qui sauve. Pour M.-J. Nicolas, si la souffrance est placée au premier plan dans l'acte rédempteur et satisfaisant du Christ, on est conduit au système de l'expiation pénale selon lequel l'innocent, selon la loi de la substitution, encourt le châtement dû au péché. En outre, l'amour et l'esprit d'offrande qui l'inspire ne suffisent pas non plus à expliquer l'acte sauveur et sa nécessité. Le système de la réparation morale fait alors de la croix l'occasion de l'amour, elle devient accidentelle dans l'œuvre du salut. Donc, si l'amour répare l'offense faite à Dieu, la souffrance (comme peine) répare le désordre introduit par le péché<sup>355</sup>. L'amour inspire la volonté de souffrir, de réparer, de remettre dans l'ordre. La croix seule nous apprend le pouvoir réparateur de la souffrance pour nos péchés. En effet, elle rétablit, au plan moral et religieux, comme juste peine du péché librement consentie, l'ordre divin violé par le péché. De plus, souligne le père Nicolas, elle possède une valeur purifiante, élevant et éducatrice pour l'homme<sup>356</sup> : la macula (effet du péché) est effacée par une œuvre (peine) compensatrice qui réoriente et

réordonne l'homme à son vrai bien théologal et moral. L'obligation à la peine (*reatus poenae*) qu'entraîne le péché (originel et actuel) est le moyen d'une réparation, par la souffrance acceptée, qu'il faut appeler satisfaction. La peine volontairement acceptée comme prise en charge de la peine d'un autre et pour d'autres constitue l'élément matériel quoiqu'essentiel de la satisfaction, et la charité en est l'âme, l'élément formel. Sur la croix, le Christ offre sa souffrance et sa mort, comme acte qui, *propter genus operis*, de par sa nature même répare le péché, vérifie l'intrinsèque rapport de la souffrance et de l'amour réparateur et purificateur, prouve l'amour de Dieu pour nous et suscite l'amour de l'homme pour Dieu.

Le Christ satisfait pour nous par et dans sa passion, c'est-à-dire qu'il fait assez (*satis facere*) par amour pour nous afin que la dette du péché et de la peine soit éteinte, payée. Les concepts concomitants de dette et de satisfaction doivent être expliqués, décantés puisque nous passons de l'ordre juridique de la justice humaine à l'ordre surnaturel de la justice divine<sup>357</sup>. Le père M.-J. Nicolas fait justement remarquer que la transposition analogique des notions exige cet effort, jamais complètement achevé en raison de l'évolution de la culture et de l'histoire des concepts, pour les appliquer à l'ordre de la relation de l'homme pécheur à Dieu sauveur. Pour lui, « l'idée de la satisfaction, bien maniée, peut servir d'axe à une synthèse de l'économie de la rédemption qui tient compte de tout le donné révélé et de la foi vivante de l'Église »<sup>358</sup>.

C'est donc la satisfaction en tant qu'elle inclut la souffrance réparatrice qui est au centre de la réflexion du père M.-J. Nicolas. S'il est vrai que, rappelle-t-il, la justice de Dieu pouvait « se contenter d'une satisfaction imparfaite, inadéquate » ou

encore d'une simple condonatio (un pur pardon), il a voulu que le Christ, de fait, satisfasse parfaitement, infiniment et surabondamment, au-delà de toute justice pour le genre humain, se substituant à lui. Il l'a voulu pour que, en lui et par lui, de par l'humanité assumée et comblée de grâce (*plenitudo gratia habitualis et capitis*), fondement de sa médiation sacerdotale, l'homme répare le mal commis. Non seulement, en satisfaisant, le Christ mérite notre retour en grâce, mais il offre la satisfaction parfaite du Dieu fait homme qui procure, en souffrant la passion, plus d'amour et un bien incomparablement plus grand que le mal de péché ne peut détruire. Il est le seul à être capable d'offrir, en notre nom et par amour pour Dieu son Père, dans l'acte rédempteur de sa passion et de sa croix, la réparation parfaite exigée par Dieu. Cette exigence en justice, signifie que Dieu veut que l'homme répare le mal qu'il a commis. Le père M.-J. Nicolas insiste sur ce point, nous l'avons dit. L'amour de Dieu a consisté à donner à l'homme de quoi satisfaire, et pas seulement à être le bénéficiaire du salut. Dans le Christ, il est l'agent de cette restauration par une réparation humaine dont la valeur est infinie et surcompense tout ce que le péché peut détruire puisqu'elle est l'effet de l'acte d'amour de l'Homme-Dieu. Ici, le père Nicolas se réfère à un texte de saint Thomas qu'il affectionne particulièrement dans son commentaire du troisième livre des Sentences, d. 20, a. 1, ql. 2<sup>359</sup>. Il commente ainsi : « La plus grande miséricorde est de demander à l'homme la plus exacte justice, pourvu qu'on l'en rende capable ». « C'est le bien même et la grandeur de l'homme de rendre justice à Dieu, et c'est de la part de Dieu une grande miséricorde d'en rendre l'homme capable, une plus grande encore de se faire homme pour ça ». Cette œuvre de justice est plus encore une œuvre de miséricorde, comme il en est dans toute œuvre de Dieu

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

accomplir la démarche de conversion et satisfaire de telle manière qu'il n'a pas seulement à obtenir le pardon de Dieu, mais à le mériter. Dieu fait miséricorde, par le Christ, en accordant à l'homme de quoi faire justice à Dieu, c'est-à-dire d'opérer son retour à Dieu : « La miséricorde de Dieu dans la rédemption a consisté non à dispenser l'homme, en raison de son impuissance, de revenir à lui par un acte de justice, mais à lui donner le pouvoir d'accomplir un tel acte en la personne de son Fils devenu homme »<sup>413</sup>. La justice, ce qui est dû à Dieu selon la religion dans la condition pécheresse, est accomplie par Dieu fait homme en vertu de la miséricorde divine qui est toujours première. « La satisfaction, que l'Homme-Dieu Jésus-Christ, pouvait seul accomplir n'était pas nécessaire [absolument, mais relativement à la fin, nécessité ex suppositione] pour que l'homme devenu pécheur puisse être pardonné et sauvé, mais Dieu l'a voulue comme la voie et le moyen de ce pardon qui lui apporte le salut »<sup>414</sup>.

Ce que le père J.-H. Nicolas appelle « la dialectique de la justice et de la miséricorde », dont la rédemption par le Christ est la manifestation la plus haute, maximale, et en raison de quoi le principe formel ne peut qu'être l'amour pénitent de Jésus. La miséricorde consiste bien à remettre tous les péchés mais d'une manière conforme à la dignité humaine, en ce sens que, par et dans le Christ, l'homme participe à sa restauration, comme ensuite, par conformité au Christ, les hommes ne feront pas que la recevoir, mais s'y associeront par leur propre démarche pénitentielle et satisfactoire. La miséricorde de Dieu à l'égard des hommes pécheurs consiste précisément « en cette grâce qui leur est faite de participer, par des actes conscients et libres, à ce retour à Dieu que le Christ a fait pour tous, mais qu'il a fait aussi en chacun »<sup>415</sup> en vertu de l'inclusion ontologique et

dynamique des tous les hommes dans le Christ<sup>416</sup>. Comme pour son frère M.-J. Nicolas, J.-H. Nicolas estime que si Dieu a exigé satisfaction pour le péché ce n'est pas pour lui-même, mais pour l'homme<sup>417</sup>. L'argument anthropologique revient ici au premier plan. Ce retour de l'homme à Dieu, le Christ l'a réalisé pour que l'homme puisse, en suivant ses traces, et par une grâce méritée par le Christ, l'effectuer à son tour.

C'est un axiome de la théologie de la rédemption que, d'une part « la rémission des péchés est le fruit, non le principe, de la démarche satisfactoire par laquelle l'homme pécheur est revenu à Dieu »<sup>418</sup> ; et que, d'autre part, « la satisfaction ne peut être comprise comme une exigence de Dieu, une condition qu'il mettrait à son pardon, mais comme une exigence de l'amour pénitent qui comprend, avec la haine des péchés commis, la haine du moi pécheur »<sup>419</sup> ; autrement dit, le besoin, chez le pécheur, d'abolir son péché ; et, enfin que « la grâce qui fait naître ce besoin est une plus grande miséricorde que n'eût été le simple pardon, à condition toujours que la grâce lui donne non seulement de l'éprouver, mais de le combler »<sup>420</sup>.

On comprend que, pour le père J.-H. Nicolas, il n'y a, ni à renoncer au concept de satisfaction, ni à le dépasser. Il comprend et synthétise les autres aspects de l'acte sauveur : le mérite, car c'est en satisfaisant qu'il mérite, qu'il rachète, qu'il réconcilie, qu'il justifie, et dont le sacrifice est l'expression par éminence puisque l'amour pénitent, sans lequel il n'y a pas de satisfaction, y prend sa forme la plus parfaite, au-delà de toute justice ; perfection qui tient à l'amour infini de Dieu et à la perfection de la charité du Christ. La satisfaction est dite « vicairie », car le Christ a opéré en notre nom et comme tête de son Corps, l'œuvre requise pour l'homme pécheur retournant et se convertissant à Dieu qui pardonne. Le pardon et la

miséricorde de Dieu sont donc l'origine et le principe de l'œuvre salvifique du Christ dont la satisfaction rend compte adéquatement dans la mesure même où elle « intègre » et assume tous les aspects du mystère de la rédemption.

### **3. Remarques critiques**

Cette présentation a pour elle l'avantage de la rigueur conceptuelle et de la clarté. Le rapport péché, souffrance, peine et satisfaction est organiquement saisi et élaboré. L'approche du mystère de la rédemption à partir du concept « clef » de satisfaction se présente de manière très achevée, systématique, parant les critiques par des formules et des propositions qui veulent éviter la critique du formalisme et l'accusation de juridisme, cependant on ne peut se défendre d'une certaine insatisfaction. Non pas qu'il faille reprocher au père J.-H. Nicolas, ou même à son frère le père M.-J. Nicolas, de faire œuvre personnelle. Quand ils citent saint Thomas, ce n'est pas pour le commenter, ni même le défendre, mais proposer une théologie de la rédemption actualisée, repensée à partir de ses principes. Il n'est pas sûr qu'ils y soient parfaitement arrivés. En particulier le père J.-H. Nicolas qui fait appel à la notion discutée d'amour pénitent. L'amour du Christ est dit pénitent dans la mesure où supporter l'injustice que lui infligent les hommes par amour est œuvre pénitentielle, satisfaisante et rédemptrice. Chez J.-H. Nicolas, l'amour pénitent du Christ constitue l'axe de tous ses développements sur les modalités de la causalité salvifique de la passion du Christ<sup>421</sup>.

Les expressions « amour pénitent du Christ », « Christ pénitent » sont hautement contestables. Qu'elles puissent recevoir une explication valide est possible, mais, déjà dans le passé, elles ont été censurées<sup>422</sup>. Il est étrange de retrouver des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

péché. C'est en satisfaisant que le Christ mérite.

Quant au rapport de la souffrance et de la satisfaction du Christ, les remarques de J.-H Nicolas, malgré nos réserves, nous amènent à préciser que de soi la souffrance n'ajoute rien à l'amour par lequel le Christ nous sauve, puisque c'est par son amour rédempteur que le Christ compense surabondamment et satisfait pour les péchés du monde entier. Cependant, du point de vue de la rédemption, à cause du péché et de la peine qui le suit nécessairement, la souffrance de la passion lui est intrinsèque. Et du point de vue de l'amour rédempteur, elle est la preuve, la réalisation même de ce don total de soi-même en quoi consiste l'amour. C'est pourquoi saint Thomas peut écrire : « Le Christ n'a pas seulement souffert d'être arraché à la vie corporelle. Il a souffert des péchés de tous les autres : douleur qui a excédé toute la douleur de tous les repentirs, à cause de la sagesse et de la charité dont elle procédait, et parce qu'il a souffert de tous les péchés ensemble » (ST, III<sup>a</sup>, q. 46, a. 6, ad 4). M.-J. Nicolas n'a pas tort de souligner que « saint Thomas ne dit pas qu'au nom de cette valeur exemplaire de la passion du Christ, il faille voir en chacune de ses souffrances le comble même de ce que peut souffrir l'homme. Même en disant qu'il a souffert toute souffrance humaine, saint Thomas précise que cela veut dire : toutes les sortes de souffrance humaine. Cependant cette passion fut unique par son sujet, le Verbe en sa nature humaine, et c'est pourquoi elle constitue un sommet, une plénitude. Il en est de sa douleur comme de sa grâce ». Il en est de sa souffrance rédemptrice comme de la satisfaction elle-même. Elles sont dans un rapport intrinsèque de proportionnalité et de convenance. La souffrance du Christ est expiatoire par amour. Si l'amour est unissant, la souffrance expiatoire du péché est la preuve tangible du plus grand amour.

Aimer en souffrant et souffrir en aimant expriment le plus grand amour. C'est une vérité expérimentale qu'attestent la vie du Christ et la vie des saints associés à la passion et aux souffrances du Christ. La souffrance humaine assumée par le Christ prend, en lui et par lui, une valeur positive rédemptrice, expiatoire et satisfaisante que par elle-même elle n'a pas, puisque considérée en elle-même, elle est ce qui amoindrit la vie humaine, la corrompt dans sa vigueur naturelle. Le paradoxe est là : la rédemption s'accomplit par la souffrance ; dans le Christ la souffrance est féconde et salvifique<sup>433</sup>.

C'est ici qu'il faut préciser le statut de l'expiation, qui est aujourd'hui devenu problématique, et qui est étroitement lié à la notion de satisfaction. Même si saint Thomas en fait un usage restreint, il n'empêche qu'elle a une grande importance qu'il ne faut pas méconnaître. L'expiation, dans le langage biblique, est rite purificateur et réconciliateur<sup>434</sup>. Le Fils de Dieu est à la fois identifié au propitiatoire et à la victime d'expiation (Rm 3, 25 et 1 Jn 4, 10). Dans la bible il n'y a pas de démarche pénitentielle sans expiation. Il n'est pas étonnant que saint Thomas lui-même fasse de la pénitence une vertu consubstantielle à la vie chrétienne, dont l'expiation est une des formes majeures. Expier est connaturel à celui qui, dans la lumière de la foi, et par amour pour le Christ, veut réparer, offrir à Dieu un amour qui, dans le mouvement même de la conversion, ne peut pas ne pas être à la fois joie et souffrance : joie d'être à Dieu, de lui être uni par la grâce, souffrance d'en avoir été séparé, de l'être encore, tant que nous demeurons sous le régime de la foi et non encore de la vision, souffrance par tout ce qui en nous, nous sépare de l'aimé et qui veut être aboli, spécialement le péché. L'expiation est nécessaire, comme un mouvement intérieur de l'âme, pénétrée par l'amour rédempteur. L'expiation est expression de l'amour

purifié et purificateur. La pénitence est expiatoire parce qu'elle est douleur d'avoir offensé Dieu et désir profond de réparer, d'offrir plus d'amour en réponse à l'amour reçu et qui le devance toujours, le pousse à cette pureté dont l'expiation est le moyen. Ce n'est pas parce que trop de chrétiens ne le comprennent plus qu'il faut renoncer à ce dont les saints ont témoigné surabondamment. « Le rôle du Christ, ne se limite pas à celui d'une victime passive du mal et du péché... Tel le serviteur souffrant, il prend sur lui le mal du péché et la peine qui lui est intrinsèque, pour faire de sa vie et de sa souffrance un sacrifice expiatoire »<sup>435</sup>.

L'expiation (satisfaction) est une association et une participation à l'amour rédempteur et sauveur du Christ, ce que le père J.-H. Nicolas appelle, à la suite des mystiques, la réparation mystique. Ceux qui aiment offrent leur vie dans leurs souffrances, ces souffrances personnelles pour expier leurs péchés (et pour la rémission de leurs péchés) et ceux des autres, comme leur substitut, ou mieux, leur tenant lieu dans la communion des saints. Il y a une réversibilité des mérites dans l'amour fondée sur l'expiation et la participation aux souffrances expiatoires du Christ. Il y a là un point important de la théologie de la grâce, de la charité, de la christologie, de l'Église et de la spiritualité chrétienne qui touche au cœur du mystère de la foi et de la révélation chrétiennes qui n'est ni facultatif, ni même relatif à une époque (doloriste, en particulier le XIX<sup>e</sup> siècle)<sup>436</sup>.

Mais c'est donc que toute l'efficacité rédemptrice de la passion du Christ tient essentiellement à son amour théandrique, qui est le seul capable de réaliser l'acte d'offrande sacrificiel et satisfactoire au nom de toute l'humanité. Saint Thomas le dit en des termes qui sont parfaitement homogènes à saint Augustin<sup>437</sup>.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

deux manières de rendre compte du fondement du sacerdoce du Christ en évitant de les opposer, si, du moins, on montre comment les deux grâces s'articulent nécessairement parce qu'elles ne peuvent exister qu'ensemble, dans un rapport de consécration intrinsèque. La grâce d'union constitue formellement<sup>470</sup> et immédiatement<sup>471</sup> le Christ prêtre parce que sa médiation sacerdotale n'a qu'un seul et unique fondement ontologique, l'union hypostatique comme telle. Il ne semble pas que, pour Hérís, le caractère sacerdotal soit une participation formelle à la grâce d'union en tant que telle, mais à son exercice actuel et ministériel dans l'Église qui relève de la grâce capitale.

Organiser la christologie dans un cadre sacerdotal, considérer le mystère du Christ à partir de son être et de sa fonction sacerdotale est pleinement valide si on donne au concept de sacerdoce son maximum d'extension. Saint Thomas ne l'a pas fait, et même si rien dans sa doctrine n'empêche de le faire, l'office sacerdotal n'est chez lui que l'expression d'un aspect de l'incarnation rédemptrice et du mystère rédempteur. L'acte principal du prêtre est d'offrir le sacrifice qui est la modalité fondamentale et centrale par laquelle s'accomplit notre rédemption, mais elle est restée une modalité qui ne peut à elle seule résumer toute l'œuvre du Christ. Nous y reviendrons.

#### *1.4. La médiation sacerdotale du Christ chez Charles Journet*

Avec C. Journet, au moment où R. Garrigou-Lagrange déclare une quasi-unanimité sur les fondements du sacerdoce du Christ, C. Journet y déroge. Chez lui, ce n'est plus directement sous le rapport de l'union comme telle (considération christologique), mais sous le rapport de sa transmission et sa participabilité ecclésiale (grâce capitale) que doit être considéré le sacerdoce

du Christ. Cette position, jusqu'ici minoritaire, deviendra majoritaire chez les thomistes après le concile. Journet, malgré Bouëssé qui le critiquera fermement, est un des acteurs majeurs de cette redistribution des positions<sup>472</sup>.

Journet, distingue réellement dans la médiation du Christ trois perfections conjointes (ou privilèges majeurs) qui s'ajoutent pour former le tout de la médiation dont elle sont des parties. Elles sont communiquées par le Christ pour constituer l'Église par sa grâce capitale selon laquelle il est tête de l'Église. D'abord, l'influx ou pouvoir prophétique, puis le pouvoir royal, enfin, l'influx sacerdotal ou cultuel du Christ. Nous reviendrons sur le rapport et l'ordre de ces perfections dans notre conclusion. Nous retenons de l'enseignement de Journet uniquement ce qui fonde et fait le sacerdoce du Christ dans l'exercice de sa fonction cultuelle et sacrificielle. Les deux autres fonctions étant distinctes n'en compromettent pas la signification et le contenu formel<sup>473</sup>.

Journet tient, comme tous les autres thomistes, le lien de dépendance et de dérivation interne de la grâce capitale à la grâce d'union. Il s'en démarque dans l'affirmation que le sacerdoce du Christ, parce que transmissible et participable (et donc de même essence) selon des modes divers, soit baptismal ou commun, soit sacerdotal ou particulier, réside essentiellement et immédiatement dans sa grâce capitale. Il faut donc le circonscrire dans sa grâce créée considérée comme capitale (*gratia capitis*). Le sacerdoce du Christ est unique, mais il admet deux modes distincts de participation qui lui sont subordonnés, mais homogènes à leur source. Autrement dit, c'est formellement par sa grâce capitale que le Christ possède le pouvoir d'excellence d'instituer le culte nouveau de la religion chrétienne dont le centre est son sacrifice rédempteur : « Il faut

absolument enclore dans la grâce capitale du Christ, le pouvoir par lequel, [...] il disposait le culte de la religion chrétienne ». Prêtre, il l'est « en raison de ce pouvoir sacerdotal créé, mais intrinsèquement perfectionné et élevé jusqu'au sein de l'union hypostatique par son union au Verbe »<sup>474</sup>. Si le propre du prêtre est de pouvoir offrir le vrai et parfait sacrifice pour les péchés des hommes, c'est du côté de sa grâce créée qu'il faut trouver le fondement proportionné à son activité sacerdotale qui se prolonge dans l'Église. Le sacrifice doit avoir un agent proportionné. Seule la grâce créée et sanctifiante, constitue le Christ prêtre dans sa fonction rédemptrice, mais l'union hypostatique en fonde la valeur infinie et l'amplitude universelle. La grâce d'union n'est pas communicable, la grâce capitale qui n'est autre que la grâce habituelle du Christ, chef et tête de l'Église, est communicable et communiquée effectivement aux membres de l'Église.

La dignité sacerdotale du Christ est incluse dans sa grâce capitale, même s'il est vrai que l'une et l'autre ont leur raison et leur perfection dans la grâce d'union : « Il faut parler, proportionnellement, du pouvoir sacerdotal du Christ comme de la grâce habituelle du Christ. Elle est de soi créée, mais elle reçoit du simple fait de son union au Verbe, une perfection réelle et intrinsèque (non seulement dénominative et extrinsèque) »<sup>475</sup>. Cette perfection intensive et extensive découle de l'élévation et de l'éminence de l'ordre hypostatique, c'est pourquoi les deux grâces qui sont propres au Christ sont, de soi, incommunicables en leur perfection, tout comme son sacerdoce qui en est un des modes (avec la sainteté et la royauté). Cependant, dans et pour la constitution de l'Église, la deuxième grâce du Christ, dite grâce créée du Christ, est communicable par mode de participation. Elle est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pouvait pas ne pas être le sacrifice. Le sacrifice est l'offrande de soi par le moyen de la peine sensible (souffrance) pour expier les fautes. La satisfaction-expiation devait être un sacrifice, son mode adéquat le plus parfait en intensité et en extension<sup>506</sup>. En effet, selon Hugon, l'expiation pénale prend le caractère déterminé et significatif du sacrifice. Pas d'expiation sans sacrifice, il en est la condition de réalisation, le moyen adéquat par la souffrance et la mort. Peines et conséquences du péché originel, elles deviennent par le sacrifice, dans la mesure même où elles sont offertes, expiatoires et rédemptrices. Or « souffrir pour réparer c'est être victime, et quand cette réparation douloureuse se fait au nom de tous, elle a tous les caractères du sacrifice proprement dit »<sup>507</sup>. Le sacrifice implique la souffrance parce qu'il est rédempteur, plus précisément expiatoire et satisfactoire pour tous les péchés. Le sacrifice expiatoire ne peut être qu'une immolation dans la souffrance.

Le rapport satisfaction/sacrifice d'expiation ne peut se comprendre que si on peut établir la nécessité du sacrifice en lui-même dont la définition rejoint l'objet et la fin de la satisfaction. C'est cette définition qu'Hugon fournit pour la mettre en adéquation à sa théorie de l'expiation pénale substitutive et de la satisfaction vicairie<sup>508</sup>. Comme beaucoup de dogmaticiens de cette génération, c'est à partir du sacrifice du Christ qu'il détermine le contenu formel de la notion religieuse de sacrifice. Il en est la réalisation parfaite, exemplaire, typique, auquel tout sacrifice se ramène ou se rattache. La forme christologique du sacrifice est la forme idéale et paradigmatique de toute oblation, de toute offrande, de tout sacrifice. L'immolation sera la traduction idéale de l'offrande sacrificielle telle qu'elle apparaît se réaliser dans le sacrifice du Christ<sup>509</sup>.

Dans sa « théorie du sacrifice », Hugon rappelle que le

sacrifice est « un acte extérieur de la vertu de religion par lequel la créature reconnaît le souverain domaine de Dieu »<sup>510</sup>. Or la manière la plus expressive de reconnaître ce souverain domaine est « d'offrir ou, mieux, de détruire en l'honneur de Dieu une chose que nous substituons à notre place et qui est notre vicaire »<sup>511</sup>. Le sacrifice n'est pas avant tout et essentiellement dans l'offrande ou l'oblation (le sacrifice intérieur), mais dans le sacrifice extérieur, l'immolation qui l'exprime, à savoir « la destruction réelle ou équivalente de choses qui soutiennent ou alimentent notre vie »<sup>512</sup>.

La notion plénière de sacrifice parfait comporte l'immolation pour signifier sensiblement : 1) le passage du domaine profane au domaine sacré et divin de la chose sacrifiée ; 2) le passage de l'homme pécheur, séparé de Dieu, à la dépendance à l'égard de Dieu, par l'abolition et la destruction du péché dans le pécheur ; 3) le passage du faux droit de l'homme à disposer de sa vie au droit souverain de vie et de mort que Dieu possède comme créateur, maître et sauveur<sup>513</sup>. Depuis le péché originel, ce ne peut être que par le don du sang, l'« expiation par l'effusion de son sang », autrement dit par le don de sa vie dans la mort offerte à Dieu. Le sacrifice d'immolation exprime l'adoration et l'expiation dues à Dieu en justice.

Dans l'idée et la réalité du sacrifice d'adoration et d'expiation, sont formellement contenues la destruction et la substitution : « Immolation et substitution, voilà les notions essentielles qui se retrouvent partout »<sup>514</sup>. Il faut y ajouter un troisième élément constitutif, la manducation de la chose détruite par laquelle « l'homme s'identifie, s'offre et s'immole davantage avec elle »<sup>515</sup>. La communion n'est pas l'essence du sacrifice, mais sa consommation, elle n'est pas son élément constitutif qui est l'immolation, et qu'elle suppose. En revanche,

Hugon souligne que l'immolation sacrificielle réalise les quatre fins du sacrifice plénier : latreutique, eucharistique, impétratoire et expiatoire, propitiatoire, satisfactoire ; expiatoire et rémissif des péchés quant à la coulpe, propitiatoire parce qu'il nous replace dans la faveur et la bienveillance divine, satisfactoire quant à la peine du péché<sup>516</sup>. Il y a donc dans le sacrifice plus que la seule satisfaction. À la substitution et à la vicariance (satisfaction vicaire), il ajoute « l'immolation qui adore et expie »<sup>517</sup>.

La mort du Christ fut un véritable sacrifice expiatoire, propitiatoire et satisfactoire, un sacrifice rédempteur (rachat) et réconciliateur puisque le Christ, parfait unique prêtre de son propre sacrifice, meurt volontairement à notre place (substitution), en s'offrant dans un acte d'immolation parfaite – il est celui par qui l'acte criminel et meurtrier de la crucifixion prend sa valeur d'immolation<sup>518</sup>.

Hugon, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas, montre que le sacrifice du Christ fut parfait : il y a « perfection complète, parce qu'il y a complète unité ». D'abord, cette unité est complète selon les quatre éléments qui la constitue : 1) à qui il est offert : à Dieu, fin de tout sacrifice ; 2) par qui il est offert : le Christ qui représente toute l'humanité ; 3) ce qui est offert : le Christ, c'est-à-dire le Verbe incarné, et nous-mêmes en lui et par lui ; 4) pourquoi il est offert : à cause de nos péchés à expier (exigence en justice d'une réparation adéquate)<sup>519</sup>. Ensuite, cette unité complète est parfaite selon quatre perfections 1) celle de la victime : sainteté et innocence, et surtout obéissance et charité, celle-ci est l'âme de son offrande sacrificielle ; 2) celle du sacrificateur : le sacrificateur est le sacrifié, de sorte qu'aux dispositions précédentes, il faut ajouter à la perfection de la victime celle de l'agent personnel divin, à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sacrifice sanglant exprime et incarne cette mort fruit du péché qui, dans le Christ, implore le pardon de Dieu et constitue, en raison de la parfaite charité de son âme (plénitude grâce et de charité), l'offrande parfaite, en lui et par lui, de la créature pécheresse et repentante, grâce à laquelle elle obtient le retour en grâce et l'entrée dans la gloire. La fin du sacrifice est l'union à Dieu, c'est pourquoi le sacrifice est d'abord un acte d'offrande ; et s'il est immolation, c'est bien à cause du péché, « car l'homme était à sauver, c'est-à-dire à restituer dans sa capacité de poser l'acte d'offrande propre à l'unir à Dieu. C'est pourquoi le sacrifice du Christ a revêtu, en plus de son offrande au Père, une modalité immolatoire »<sup>550</sup> comme le rappelle la fin du texte d'Augustin cité par saint Thomas dans son article 3 et auquel le père Nicolas se réfère. Si l'offrande intérieure qui n'a de réalité qu'en s'extériorisant, est sanglante, « c'est-à-dire douloureuse, allant jusqu'à la mort, [...], cela est accidentel à l'idée de sacrifice et tient à l'état de péché qui sépare l'homme de Dieu et qu'il faut annuler, compenser, dépasser pour parvenir à l'union »<sup>551</sup>.

C'est pourquoi, le père Nicolas, accorde au sacrifice un statut central, englobant et récapitulatif : « L'idée de sacrifice comprend en elle celle de mérite et de satisfaction. D'abord elle les achève : c'est à Dieu que sont offerts mérite et satisfaction, et c'est en s'offrant lui-même dans l'acte décisif de l'amour que Jésus mérite et satisfait. Mais en les englobant, en les parachevant, elle leur donne plus d'ampleur : il s'agit de la gloire à rendre parfaitement à Dieu »<sup>552</sup>. En outre, et là est l'originalité du père Nicolas, surtout par rapport à ses explications antérieures, « dans le concept de sacrifice apparaît avec évidence l'inséparabilité de la mort et de la résurrection du Christ dans l'accomplissement de notre salut. Le sacrifice du

Christ – et désormais il en sera ainsi de tout sacrifice – est un passage par la souffrance et par la mort. Non pas qu'il y ait un autre acte d'offrande au ciel que celui de sa vie terrestre sur la croix, car c'est le même continué. Non pas non plus qu'il offre autre chose que lui-même, mais il s'offre comme ressuscité, comme celui qui a tout mérité en passant par la mort et tout mérité en ressuscitant »<sup>553</sup>.

## 2.4. *Remarques et critiques*

Chez Nicolas, le sacrifice englobe la résurrection car le Christ ne cesse pas de s'offrir comme ressuscité à Dieu son Père. Il y a là, non seulement, un dépassement de saint Thomas, mais une difficulté : peut-on dire, en effet, que l'offrande intérieure qui constitue le formel du sacrifice, qui n'est pas en soi un acte et un état célestes, est la modalité d'être essentielle du Christ ressuscité<sup>554</sup> ? Le père Nicolas laisse entendre que le sacrifice rédempteur se prolonge et se consomme dans la résurrection<sup>555</sup>. Le Christ s'offre toujours en sacrifice dans la condition glorieuse et définitive qui est maintenant la sienne. La notion même de sacrifice en reçoit plus qu'un élargissement. Elle suppose que le sacrifice céleste est à proprement parler un sacrifice, non seulement quant à ses effets, mais bien comme état permanent du Christ. Le Christ dans l'état sacrificiel qui perdure en lui est dans une disposition définitive (un état) en vertu de laquelle les hommes peuvent bénéficier, dans le temps, de son mérite et de sa satisfaction. Or la résurrection ne comporte pas de soi, en sa définition, d'état sacrificiel, car si l'état glorieux est le fruit du sacrifice humain du Christ, l'état sacrificiel, lié à l'état de viator, et l'état glorieux ne sont pas identiques, ce sont bien deux modalités d'existence successives du Christ en son

humanité. On peut certes dire que le Christ continue d'offrir son mérite, mais il faut alors préciser que c'est l'amour même du Christ qui est la cause de cette offrande, sa raison en cet état de gloire. L'acte de charité du Christ glorieux n'est pas autre chose que cette offrande même en quoi il consiste. Il est d'ailleurs étrange mais significatif que le père Nicolas affirme qu'en ressuscitant le Christ a tout mérité. La résurrection n'est pas condition du mérite ou cause de mérite, elle en est la fin et le fruit<sup>556</sup>. L'efficace du mérite (saint Thomas à la q. 48 parle des différents modes d'efficace de la passion) et l'efficace de la résurrection ne sont pas de même nature quant à leur fin.

Ce que le père Nicolas ne souligne pas assez, malgré saint Augustin et saint Thomas, alors que sa théologie l'y aurait porté, c'est que le sacrifice du Christ tire son mérite et son efficacité, non d'abord de l'offrande, mais plutôt de ce que l'offrande incarne, révèle, manifeste dans l'ordre de la justice et de la religion, la charité qui en est l'âme, la raison et la cause.

Si le sacrifice du Christ fut un sacrifice souffrant, c'est parce qu'il a été sacrifice expiatoire offert pour la rémission des péchés ; et que la souffrance satisfactoire est une modalité de la charité du Christ opérant le salut pour une humanité pécheresse. L'acte de charité est l'âme de toute l'œuvre du Christ, un état coextensif à son activité rédemptrice et qui demeure dans l'état glorieux, en quoi consiste son offrande actuelle, céleste et glorieuse, mais l'acte sacrificiel de la croix est passé<sup>557</sup>.

Pour Nicolas, la satisfaction trouve son dépassement et son aboutissement dans le sacrifice qui le déborde largement parce qu'il est plus compréhensif de toute l'activité du Christ en son état terrestre et glorieux. Il définit adéquatement et formellement l'attitude sacerdotale du Christ tout au long de sa vie et pour tous ses *acta et passa in carne*. C'est un point de rencontre avec

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

son humanité instrument conjoint de la divinité qu'il est cause instrumentale de notre résurrection à venir<sup>572</sup>.

6) « La résurrection du Christ est principe et cause de la grâce conférée aux hommes » dans le temps puisqu'elle commence dans l'homme en son âme par, en négatif, la rémission des péchés (sanans), en positif, la vie de la grâce (elevans)<sup>573</sup>.

On ne peut s'empêcher de trouver ces explications à la fois instructives, forts justes et un peu courtes, s'il est vrai que, d'après saint Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité notre foi est vaine ».

## **2. La contribution de Marie-Joseph Nicolas et les étapes d'une théologie thomiste de la résurrection (1955-1990)**

Le père M.-J. Nicolas est certainement le théologien qui a approfondi avec beaucoup de pénétration et de finesse, le mystère de la résurrection du Christ. Il l'a fait à plusieurs moments, en plusieurs étapes, sur trente-cinq ans. La période décisive où ses idées sont pleinement formulées se situe à la charnière des années quatre-vingt, au moment où il publie son grand livre *Théologie de la résurrection*. Voyons ces étapes pour relever ce qu'elles contiennent de notable et de significatif dans cette progressive élaboration.

### *2.1. Traité de la rédemption ou sotériologie chrétienne (1955)*

#### **2.1.1. Mort et Descente aux enfers**

Dans son cours manuscrit, après avoir traité de la satisfaction,

le père M.-J. Nicolas consacre un chapitre à « la résurrection et à l'ascension du Christ, cause de notre salut » en huit pages. Il procède en suivant implicitement le plan de la Somme de théologie. Quelques brèves notations sur la réalité de la mort du Christ. Sans rien dire sur l'ensevelissement et l'état de mort in facto esse (q. 50, a. 6 ; q. 51), il note que l'acte de mourir in fieri fut volontaire. En raison de l'union hypostatique, le Verbe demeure uni à son âme et à son corps séparés par la mort. Il souligne la souveraine inconvenance (par la négative) de la corruption de son corps sans s'expliquer sur le terme de corruption dont saint Thomas donne deux sens : corruption de la mort et dissolution du corps. Il semble que ce soit en ce second sens qu'il y ait eu inconvenance en raison même de l'union hypostatique, car alors, la dissolution du corps eut été celle du Verbe en son humanité : « elle eût rejailli sur la personne du Verbe »<sup>574</sup>.

Quant à la descente aux enfers à laquelle saint Thomas consacre la question 52, en huit articles, M.-J. Nicolas note brièvement qu'elle concerne ceux qui attendent sans souffrance leur délivrance parmi les morts, c'est-à-dire les justes. Le Christ est descendu en ce sens qu'il leur est présent par son âme (comment ?) pour « leur apporter l'espérance et le salut pour certains » sans s'expliquer sur cette affirmation. Tout ceci est un peu court.

## **2.1.2. Résurrection du Christ**

L'analyse de la résurrection se réfère à la question 53 par laquelle saint Thomas commence une série de réflexions approfondies sur l'exaltation (exaltatio) du Christ. M.-J. Nicolas n'en retient que quelques aspects et selon un ordre relativement différent :

a) La résurrection du Christ est l'acte de la toute-puissance divine appropriée au Père, mais commune aux trois, donc à la Personne du Verbe-Fils qui s'autoressuscite par la puissance de sa divinité communiquée instrumentalement à son âme réassumant son corps. M.-J. Nicolas précise judicieusement que : « Le terme de cette action ressuscitante étant la propre personne du Verbe, il en est considéré comme le principe le plus immédiat. Si le Père a créé le monde par le Verbe, à plus forte raison a-t-il ressuscité l'humanité du Christ (et par là recréé le monde) par le même Verbe »<sup>575</sup>. Cette dernière notation lui est propre, nous la retrouverons développée trente ans après.

b) La résurrection du Christ était nécessaire pour trois raisons<sup>576</sup>. Il ne s'explique pas sur le genre de nécessité, mais il la juge ainsi à cause de : 1) la plénitude de la grâce du Christ qui comporte l'exigence de l'immortalité. En effet, la plénitude infinie de la grâce habituelle en son âme (qui est déjà dans la gloire en tant que comprehensor) appelle ce rejaillissement en son corps après le temps de la passibilité et de l'œuvre rédemptrice dont elle est la condition ; 2) du mérite de son sacrifice « qui ne pouvait être accepté par Dieu sans qu'en retour il exauçât sa volonté de ne pas mourir »<sup>577</sup> : non mea sed tua qui suppose « le conflit » naturel à l'intérieur de sa volonté humaine (ut natura et ut ratio) qui, conformément au mouvement de sa sensibilité humaine qui répugne au mal, s'exprime par le légitime ut quid dereliquisti me ; 3) L'union hypostatique est inamissible et définitive, la mort ne peut la détruire. Celle-ci ne peut être que provisoire<sup>578</sup>.

Sur l'état du corps ressuscité du Christ, il ne dit rien alors que saint Thomas dans sa question 54 y consacre 4 articles. En revanche, comme son frère, il s'attarde un peu plus longuement sur la résurrection comme cause du salut, plus que ne le fait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aux essais de reconstitution de leur genèse selon les méthodes de la critique des formes ou de l'histoire de la rédaction. Il note, au passage, que l'exégèse critique a une tendance exagérée, depuis Bultmann, à déshistoriciser les récits évangéliques, ce qui conduit à une « réduction radicale des éléments concrets et proprement historiques » des textes<sup>608</sup>.

2) En ce qui concerne la tradition évangélique du tombeau vide, elle doit être considérée comme crédible. Elle a plus qu'une fonction apologétique, mais une fonction proprement théologique : l'absence du corps humain de Jésus signifie l'identité numérique du même sujet mort et revenu à la vie<sup>609</sup>. Certes « la résurrection n'est pas en soi la seule explication possible du fait, mais aucune autre n'est vraisemblable »<sup>610</sup>. Le tombeau est un signe en négatif, mais non une preuve de la résurrection.

3) Les christophanies ne sont explicables sans recourir à une rencontre avec le Christ toujours vivant ; elles ne peuvent être le fruit élaboré de la foi dans le Christ à partir des idées juives sur la résurrection. Elles ne sont pas la résultante d'un phénomène d'autofabrication par suite d'un ébranlement ou d'une commotion intrapsychique et collective, ni le produit d'hallucinations pathologiques de type religieux. La foi a certes une composante psychologique comme pour tout ce qui est humain, mais elle ne peut naître ainsi. La nature des apparitions, comme manifestations d'un mort qui se présente à eux comme toujours vivant, auraient naturellement dû les conduire à les interpréter autrement<sup>611</sup>. En revanche « les idées juives sur l'inséparabilité entre résurrection et eschatologie ont pu préparer les disciples à comprendre la résurrection du Christ comme l'inauguration eschatologique du monde nouveau. Pourvu du moins qu'on laisse une place, et sans doute première, à la

transformation des idées juives qu'impliquait déjà l'enseignement de Jésus »<sup>612</sup>. Il n'y a pas à trop spéculer sur les modalités empiriques de la résurrection.

4) Les apparitions du Christ ressuscité sont le point de contact entre l'histoire et la foi, entre le fait historique de sa mort et l'événement transhistorique et eschatologique de la résurrection. Ce rapport de l'histoire et de la foi est examiné de près. Qu'est-ce qui dans la résurrection relève encore de l'histoire si elle est un événement eschatologique ? Ce problème est récurrent, il est traité aussi bien par les exégètes que par les théologiens, ceux-ci s'appuyant sur ceux-là. On distingue à l'intérieur des récits, le fait et sa signification, la réalité événementielle et son interprétation ecclésiale. La résurrection est au centre du kérygme, son expression authentiquement biblique laisse dans l'insaisissable un phénomène par nature inatteignable qui a bien eu lieu, mais qui est sans comparaison, et dont le caractère transhistorique nous projette dans le mystère auquel seule la foi donne accès. La résurrection n'est pas un super-miracle dont la phénoménalité intramondaine se laisserait discerner. Le père Nicolas modulera sa réponse en évitant les deux écueils récurrents au sein même de la théologie catholique : le premier est une sorte de rationalisme apologétique typiquement moderne (XIX<sup>e</sup> siècle) qui transforme la résurrection du Christ en un pur motif de crédibilité externe, c'est-à-dire un fait historique objectif constatable et vérifié qui a valeur de preuve pour la foi des disciples, et un fidéisme selon lequel la résurrection est un pur événement qui se situe au-delà de l'histoire, qui n'est pas un fait constatable et constaté, mais un événement dont la portée objective est historique dans l'histoire du christianisme, mais qui ne relève pas de l'expérience empirique, qui s'offre subjectivement (certitude

subjective par la foi) au croyant à partir de son interprétation et de sa représentation symbolique, de son expression et de sa signification ecclésiale. L'articulation histoire et foi à propos de la résurrection suppose en amont que soient clarifiées la relation du créé à Dieu, de sa dépendance radicale à une cause première universelle transcendante qui intervient en lui, non pas contra naturam mais supra naturam. Bref, une réflexion historique et théologique sur le statut de la résurrection comme fait et comme événement réel objectif à la fois historique (mais sous quel rapport ?) et transhistorique (par nature) ne peut faire l'économie d'une métaphysique de la création et d'une théologie de la grâce. Le père Nicolas le signale au passage sans s'y attarder. D'un point de vue doctrinal, la résurrection s'inscrit à l'intérieur de l'histoire comme événement pour le Christ en tant qu'être corporel et historique, mais dont la nature est transphénoménale puisqu'il est le résultat d'un acte transcendant et divin qui établit le Christ au-delà de l'histoire humaine empirique. En outre, du point de vue de l'enquête historique, elle n'est atteignable qu'indirectement par la critique du témoignage. L'analyse historique et critique peut aboutir à des conclusions qui ne vont pas au-delà de la simple position d'une cause extra-empirique qu'elle est incapable d'expliquer parce qu'elle ne relève pas de ses compétences. Du point de vue de la méthode, l'historien (et toute discipline positive) ne peut, « poser en principe qu'il n'y a d'autre principe qu'immanent à l'histoire, à la nature, au sentiment religieux », sinon, « c'est rejeter a priori comme impensable non seulement l'hypothèse d'une intervention de Dieu, à plus forte raison d'une résurrection, mais encore la réalité des faits qui ne peuvent avoir de cause naturelle. » Il est vrai, cependant, que croire en la résurrection du Christ ne résulte pas d'une accumulation de preuves, si preuves il y a, ou d'indices convergents. « Ainsi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

paradis mais les 'illuminant de la lumière de sa gloire' ce qui est déjà la substance du paradis »<sup>649</sup>. Sans nier cette interprétation, Nicolas insiste sur le sens salvifique d'une descente dans la mort (dans l'état de ceux qui sont passés et passent par la mort). Il note que le mystère du « Samedi Saint » n'est pas seulement le « moment » de la délivrance des justes en attente de rédemption, la proclamation triomphale de sa victoire aux esprits infernaux, comme le souligne la liturgie, ni même la représentation symbolique de l'offre universelle du salut aux pécheurs. La descente dans les abîmes de la mort signifie, au-delà de l'état d'angoisse qu'elle suscite, « cet état d'impuissance naturelle qui est celui de la mort ». Cette impuissance est le dépouillement, l'attente qu'est l'état de mort<sup>650</sup>. Angoisse (psychologique) et impuissance (ontologique), mort et descente dans l'enfer de la mort sont deux aspects d'un même mystère. En reprenant son corps, en le réassumant après en avoir été séparé, ayant donc connu et vécu l'état de mort (la séparation réelle de l'âme et du corps) il sauve en lui, comme cause du salut, tous les morts. La descente aux enfers n'est que la « représentation symbolique d'une irreprésentable réalité objective et événementielle qui est l'état réel de mort et de solidarité avec tous les morts où s'est trouvé Jésus »<sup>651</sup>. Cette communion par le Christ à la mort même dans l'attente d'un acte de délivrance, d'une vie nouvelle, transforme la mort elle-même en y faisant habiter le salut. C'est pourquoi le mystère du Samedi Saint ne dit pas déréliction prolongée du Vendredi saint, par le retrait et la privation de Dieu en l'âme de Jésus – ici M.-J. Nicolas se sépare d'H. Urs von Balthasar – mais au contraire, mystère d'Espérance, non pour le Christ<sup>652</sup>, mais à cause de lui et par lui, pour tous les morts. Ce n'est pas l'enfer des damnés qui est « le lieu » de sa descente, mais l'équivalent de l'enfer du purgatoire (état d'attente

purificatrice) dont il est alors la source de purification : « Le purgatoire est une participation salvatrice au mystère du passage de Jésus au séjour des morts ». Le Samedi Saint signifie cette puissance libératrice de l'attente qui s'achève dans la gloire et la lumière de la résurrection au troisième jour<sup>653</sup>.

Cette position est réaffirmée en 1990 plus sobrement et sans référence au purgatoire. Le Christ en son âme a rejoint le mode des âmes en attente dans le séjour des morts. Elle constitue une « parousie » dans les enfers de la mort en tant que « porteur d'une irrésistible puissance de résurrection et de vie »<sup>654</sup>.

#### **2.4.4. Les récits évangéliques des apparitions du Christ ressuscité**

M.-J. Nicolas consacre quatre-vingt-deux pages aux récits d'apparition dont il dégage dans un premier temps, les implications théologiques (théologie biblique des récits de la résurrection), et dans un deuxième temps, à partir des résultats du premier moment, il opère une reprise réflexive et spéculative. Ce second moment, que prépare le premier, lui donnant ses fondements narratifs et historiques, utilise les résultats philosophiques de l'anthropologie thomiste, et le réalisme de l'acte de foi ecclésiale dans la résurrection du Christ.

Par rapport aux considérations antérieures, on peut noter une série de remarques qui les prolongent, les confirment et les affinent :

a) Les récits des christophanies ont leur style rédactionnel propre parce qu'ils rendent compte selon une intention différente et complémentaire des mêmes phénomènes. Ceux-ci ont consisté en des rencontres entre les témoins de la vie du Jésus « prépaschal » et ces mêmes témoins apôtres ou disciples

envoyés avec le même Jésus postpascal. L'initiative revient à « Jésus qui s'est fait voir et reconnaître par les siens » « sous forme de perceptions aussi assurées que toutes celles qui nous assurent de la réalité du monde extérieur »<sup>655</sup>. Il insiste sur le caractère réaliste et objectif des christophanies (perception sensible) qui fondent la narration et le style théologico-narratif de leur transcription dans un langage biblique codé. Celui-ci manifeste le Christ de la foi dont les récits sont la résultante, en rejoignant, sans solution de continuité pure et simple, le Jésus de l'histoire et le Jésus ressuscité, de nouveau inséré pour un temps dans la réalité intramondaine<sup>656</sup>. L'apparition du Christ ressuscité à saint Paul, est réellement distincte dans le temps et par le genre aux précédentes. Sous des modalités formellement différentes et qui lui propres, elle fut « un événement absolument objectif, une rencontre soudaine et unique de Paul avec la réalité du Christ lui-même »<sup>657</sup>. On a constaté des différences narratives qui, aux yeux de M.-J. Nicolas, sont purement matérielles mais sont peu significatives. Que le Christ soit vu comme tel, ou dans une lumière éclatante qui le médiatise, il a entendu, dans un cas comme dans l'autre, sa voix. Il y a toujours perception sensible : un voir et un entendre singuliers et concomitants. Les récits évangéliques ne disent pas quelle est la nature du corps ressuscité du Christ, mais ils nous assurent de la réalité de Jésus lui-même vivant par delà la mort et se manifestant concrètement et sensiblement à ses apôtres<sup>658</sup>. Quant au tombeau « ouvert », et non vide à proprement parler, il n'est pas une preuve, mais le commencement de la révélation de la victoire du Christ sur la mort corporelle « dont la preuve par excellence fut la manifestation de Jésus vivant »<sup>659</sup>. « La sobriété » de ces récits, où Jésus ne délivre aucun « enseignement spécifique », dans leur divergence de détails,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

puissance universelle d'efficience actuelle<sup>694</sup>.

On aura remarqué combien, pour M.-J. Nicolas, la christologie est sotériologique de part en part, et enveloppe, et même contient, une ecclésiologie qui n'est pas à déduire de la seule question 8 de la Tertia pars dans la Somme de théologie. Il cherche à préciser en quoi il y a une causalité du Christ actuellement ressuscité et glorifié dans le monde et sur le cosmos<sup>695</sup>. On a trop dit que la résurrection était, chez les thomistes, une sorte d'appendice, le simple résultat de la rédemption toute entière contenue dans la croix. Cette critique n'est pas sans fondement, pour tel ou tel disciple, mais elle est injuste et inexacte pour saint Thomas, ce que M.-J. Nicolas avait fort bien vu<sup>696</sup>. Par rapport à ses contemporains en thomisme, M.-J. Nicolas fait preuve d'une grande largeur de vue, d'un sens remarquable des implications (et des corrections ou ajustements) de la doctrine thomasienne. Il offre la seule contribution, en langue française, d'une théologie de la résurrection la plus complète possible. Pour ce qui regarde notre étude, l'analyse, concernant la résurrection du Christ, se déploie harmonieusement, sans excessive technicité, au détriment parfois, d'une meilleure rigueur conceptuelle. Néanmoins, cet effort mérite d'être pris en compte, il offre, sur presque plus de trente ans, un ensemble construit, très au fait des problèmes soulevés par ses pairs. Évitant la polémique et la controverse, il dessine avec force et netteté, plus que les linéaments d'une théologie de la rédemption et de la résurrection, une vraie synthèse organique qui constitue l'apport le plus remarquable de sa recherche.

On doit faire, malgré tout, quelques remarques critiques. Pour ce qui est des implications historiques et cosmiques de la résurrection, M.-J. Nicolas, développe bien ce qu'on peut

appeler une théologie de l'histoire du salut, et une christologie du cosmos (mais non une christologie cosmique). La formalisation conceptuelle n'est pas toujours aussi satisfaisante qu'on aurait pu le souhaiter<sup>697</sup>. En particulier, il ne souligne pas combien chez saint Thomas et dans la pensée thomiste, la dimension cosmique de la création trouve son point de départ et d'aboutissement ou de récapitulation dans l'Église qui est coextensive à l'action universelle du Christ ressuscité : *Finis omnium Ecclesia*. On pourrait aussi relever que, si M.-J. Nicolas développe profondément la seigneurie du Christ ressuscité, il ne le fait que trop peu pour l'aspect judiciaire qu'elle implique, alors que saint Thomas, lui réserve une question en six articles, (III<sup>a</sup>, q. 59, a. 1-6), qui devait trouver son prolongement dans la partie consacrée aux « fins dernières », ou à ce qu'on appelle aujourd'hui, l'eschatologie<sup>698</sup>.

Par rapport à saint Thomas, bien qu'ayant tiré parti, de l'enseignement du Commentaire des Sentences (références réduites), de la Somme contre les gentils (deux citations) et surtout de la Somme de théologie, il néglige ses commentaires de l'épître aux Romains, de la première aux Corinthiens et de la première aux Thessaloniens, et surtout son commentaire sur l'évangile de saint Jean qui est le plus riche. Or sur la résurrection du Christ, on peut s'étonner qu'il n'ait cru bon de noter ce que saint Thomas dit du Christ ressuscité qui s'est manifesté à ses disciples selon le mode dont les choses divines sont révélées, c'est-à-dire en s'adaptant à leurs dispositions subjectives (morales et intellectuelles). Par exemple, l'Aquinate remarque que Marie-Madeleine ne l'a pas reconnu parce que son état subjectif (d'âme) l'en empêchait : soit parce que, l'ayant « vu mort elle ne le croyait pas ressuscité, soit parce que ses yeux étaient empêchés (*oculi tenebantur*) de le reconnaître » (cf.

Commentaire sur l'évangile de saint Jean, c. 20, l. 3, n° 2506). D'autre part, saint Thomas souligne, à partir de saint Jean, que le Christ s'est manifesté progressivement en ses différentes apparitions : 1) Il donne, de sa propre autorité, divino-humaine, par l'instrumentalité de son humanité glorifiée, l'Esprit Saint ; 2) puis, il confirme l'identité (numérique) de son corps humain ; 3) enfin, il convainc ses apôtres de l'état proprement glorifié de son corps ressuscité par une diversité de signes tangibles, et ce à plusieurs reprises. Les quarante jours (chiffre symbolique) qui séparent la résurrection de l'ascension ont donc un sens théologique qui relève de la pédagogie divine en fonction des capacités de réception des témoins. L'ordre dans lequel il est vu, des femmes aux hommes, a pour principe le degré de charité que les uns et les autres lui ont manifesté durant sa vie terrestre. Cet ordre théologal est donc premier et déterminant, avant tout critère hiérarchique de mission ou d'institution (cf. Ibid, l. 1, n° 2494). En outre, jamais, à la différence du Docteur angélique, M.-J. Nicolas n'analyse les textes selon une herméneutique qui inclut le passage du sens littéral au sens spirituel. Pour saint Thomas, l'exégèse d'un texte est toujours théologique, même quand il s'agit d'en déterminer le sens littéral qui est premier et qui fonde le sens spirituel ; autrement dit, le sens historique et littéral n'est pas seulement préalable ou antérieur à l'analyse théologique, mais lui est intérieur et intrinsèque. On pourrait dire que notre dominicain est encore trop unilatéralement dépendant de la méthode historico-littéraire, sans pouvoir toujours rejoindre le mode et la méthode d'analyse exégétique des Pères auxquels, en bon scolastique, saint Thomas ne cesse de se référer pour interpréter l'Écriture. En revanche, l'un et l'autre, mettent étroitement en rapport, la résurrection et la Pentecôte, christologie et pneumatologie, christologie et théologie trinitaire. Le christocentrisme de l'un et de l'autre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme celle-là ne présupposent quoi que ce soit ; dans les deux cas, c'est un acte proprement divin *quoad substantiam*.

14. Cf. col. 1281.

15. Cf. *Ibid*.

16. Cf. col. 1282, 1284. Certains thomistes ont beaucoup glosé sur la perfection possible de la grâce dans le Christ *de potentia absoluta*. Sans être totalement inutile, ce débat ne nous apprend rien pour ce qui nous concerne ici. On peut rappeler que, pour saint Thomas, la puissance ordonnée, signifie ce que Dieu, dans sa prescience, a effectivement préordonné (*potentia ordinata*), selon sa sagesse et son éternel dessein. La puissance ordonnée est la puissance de Dieu en tant qu'elle compose avec l'ordre actuel des choses, l'ordre effectivement décidé en sa sagesse et sa justice ; mais il y a des possibles, c'est-à-dire une infinité de choses qui ne relèvent pas de l'ordre actuel de la Providence que Dieu aurait certes pu faire et décider de puissance absolue (*potentia absoluta*). Il faut noter que la puissance absolue n'est pas, chez saint Thomas, considérée indépendamment de sa sagesse et de son amour ou de sa justice. La puissance absolue n'est pas la puissance de l'arbitraire ou du tout et n'importe quoi, car la sagesse et l'amour de Dieu sont intérieurs à sa puissance (absolue et ordonnée).

17. Cf. col 1282.

18. Voir notre étude sur le mérite, chapitre 3.

19. Cf. col. 1283. Sur ce point, voir les remarques de J.-P. Torrell, dans *Le Verbe incarné*, t. 2, p. 336-337, 405. Nous y reviendrons à propos du sacerdoce dans notre étude sur le sacrifice du Christ.

20. Cf. col. 1284. Saint Thomas distingue la possession et l'usage de la grâce, cf. III<sup>a</sup>, q. 7, a. 12, a. 3. Voir J.-P. Torrell, dans *Le Verbe incarné*, t. 2, p. 321-322, note 25.

21. Le successeur de Hugon à l'Angélique s'appuie curieusement sur le canon 12 de Constantinople II pour justifier cette thèse théologique (argument magistériel d'autorité et de tradition). En réalité, il n'est pas question de la grâce, mais d'un état meilleur de l'humanité du Christ par le progrès de ses œuvres, cf. *Dz* n° 434.

22. Cf. *Synthèse thomiste*, DDB, 1947, p. 343-344. R. Garrigou-Lagrange fait de la grâce d'union (comme Hugon ou Bouëssé sous l'influence de l'École française) le constitutif formel du sacerdoce du Christ en s'appuyant sur III<sup>a</sup>, q. 22, a. 6 (et non a. 2 comme il le note par erreur), ad 3 qui ne le dit pas, cf. p. 345. Sur ce point, voir les remarques de J.- P. Torrell sur cet article de la *Somme*, dans *Le Verbe incarné*, t. 3, p. 363-364, note 94. On peut dire que la

grâce d'union en est le principe radical, mais la grâce habituelle, le principe prochain ou formel. Voir notre étude sur le sacrifice, chapitre 7.

23. *Ibid*, p. 347-348. Même enseignement dans *Le Sauveur et son amour pour nous*, Cerf, 1933.

24. Ce principe est bien présenté dans son utilisation christologique par J.-P. Torrell, dans *Le Verbe incarné*, t. 2, Cerf, 2002, p. 312-316, note 16. Pour Hérès, *Le Verbe incarné*, t. 2, Cerf, 1927, p. 295-296.

24. *Ibid*, p. 317 : La grâce d'union est « condition fondamentale nécessaire ». « La grâce d'union seule lui permet d'avoir un droit absolu à la grâce habituelle, laquelle devient de ce fait comme une propriété de la grâce d'union », (p. 318).

26. C'est pourquoi, le Christ est, et ne peut pas ne pas être, en vertu de ce principe, dans la lumière de la vision. Celle-ci est impliquée dans la plénitude infinie de sa grâce, en découlant comme son fruit, son efflorescence « naturelle ». La grâce et la gloire qui en est le terme sont en lui et c'est pourquoi il est tout à la fois, *comprehensor* et *viator*. Nous renvoyons à notre livre *Les christologies de l'Assumptus homo et les christologies du Verbe incarné, Les enjeux d'un débat christologique au XX<sup>e</sup> siècle*, « BRT », Parole et Silence, 2010.

27. *Ibid*, p. 297-298.

28. Il convient de faire remarquer que, sur ce point, Hérès est fidèle à saint Thomas. L'accusation de perfection plus grecque qu'évangélique est discutable. Ce procès introduit par K. Rahner est à reprendre, non sous la forme d'un procès, mais d'une analyse affinée de la christologie de saint Thomas. Voir notre étude, *Les christologies de l'Assumptus homo et les christologies du Verbe incarné*, « BRT », Parole et Silence, 2010.

29. Mais non comme en nous, dans l'état de voie, dans l'état imparfait d'obscurité qui est ordonné à cet accomplissement dans la gloire que le Christ possède déjà dans « la partie supérieure de son âme » comme Fils de Dieu fait homme et Sauveur universel, comme souverain Prêtre souligne Hérès.

30. *Ibid*, p. 306-307.

31. *Ibid*, p. 307.

32. Sur ce point difficile mais capital, voir notre étude citée note 25.

33. *Ibid*, p. 335-346.

34. *Ibid*, p. 336.

35. *Ibid*, p. 337, que nous explicitons.

36. *Ibid*, p. 340-346.

37. *Ibid*, p. 345.

38. *Ibid*, p. 346.

39. Voir note 6.

40. *Le Sauveur du monde*, t. 2, *Le mystère de l'incarnation*, « *Doctrina sacra*, 4 », Office Général du Livre, 1953.

41. *Ibid*, p. 147-153, 232-234. Sur la grâce habituelle dans le Christ, Bouëssé a constitué un dossier patristique qui complète et corrige celui d'Hugon. Bouëssé fait preuve d'un sens critique (littéraire et doctrinal) plus affiné que son prédécesseur dans l'interprétation d'Athanase et d'Augustin. Il n'hésite pas à reconnaître des « silences » et des « imprécisions » par rapport à la doctrine postérieure. Quant à trouver l'équivalent de la notion de grâce créée chez Athanase et Cyrille d'Alexandrie, c'est un point pour lequel il prend les précautions qui s'imposent afin de ne pas trop solliciter les textes, cf. p. 235-245. On sait que le problème d'une grâce « créée » comme *exis* (*habitus*) divise les interprètes occidentaux catholiques et les orientaux orthodoxes. On sait aussi que saint Thomas se montre réservé quant à la notion d'une grâce formellement créée. Elle est dite improprement « créée », car elle n'est pas produite *ex nihilo*, mais *in* et *ex subjecto* : à partir de (et dans) l'âme.

42. *Ibid*, p. 251-252. Nous reviendrons sur cette formulation dans notre mise au point.

43. On peut s'étonner que nous n'ayons pas retenu son frère M.-J. Nicolas. Ces cours et ses livres ne disent rien de plus ou de mieux que les autres. Son langage est plus littéraire et concret. Il évite la technicité. On retiendra seulement que, dans son *Court traité de théologie*, Desclée, 1990, il admet la possibilité d'un accroissement de grâce habituelle dans l'âme humaine de Jésus qui « serait comme l'infinité potentielle, virtuelle, de la grâce du Christ » (p. 200). Les actes du Christ expriment et intensifient sa grâce, ce qui n'est possible que par plus de grâce. Dans *Théologie de la résurrection*, il le laisse entendre lorsqu'il écrit : « Est-il nécessaire d'enlever à la grâce du Christ, jusqu'à son état parfait de gloire, toute puissance de progression et de diversification multiforme, si liées à la condition humaine dans le temps ? [La plénitude des dons de l'Esprit] s'explicitait au fur et à mesure du développement de sa nature humaine et de son activité dans le temps pour l'inspirer et le conduire dans toutes les occasions que la vie d'ici-bas donne à la charité d'agir et, par là, de s'accroître » (p. 265-266). S'expliciter et s'accroître, et non seulement se manifester, nous y reviendrons dans notre essai de mise au point.

44. Cf. *Synthèse dogmatique*, t. 1, Beauchesne, 1985, p. 363.

45. *Ibid*, p. 364.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

recevoir cette grâce, selon ce principe que, la créature ayant fait pour Dieu tout ce qui dépendait d'elle, il convient que de son côté Dieu fasse pour elle ce qui dépend de lui. D'une part cette critique ramène le mode causal du mérite à la prière. En effet, la prière est elle-même méritoire, elle possède une efficacité impétrative. Sur tous ces points, voir I. Mennessier qui distingue finement la causalité d'obtention (*causat impetrando*) et la causalité de préparation réceptive (*ad recipiendum*) de la prière de demande, cf. *La religion*, t. 1, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 80-87, Cerf, 1932, p. 344-355. D'autre part, affirmer que la causalité méritoire puisse se ramener *reductive* à une certaine efficience n'est pas abusif, si, du moins, la causalité efficiente (instrumentale) n'est pas entendue d'une manière trop physique justement. Or il semble que, pour J.-H. Nicolas, la cause efficiente doit, pour être efficace, coexister avec l'effet, comme il en est pour une cause physique. Ce point est contestable et contredit saint Thomas lui-même qui parle bien d'un contact virtuel (selon la *virtus*) et non actuel. Sur la manière dont J.-H. Nicolas rend compte de la causalité instrumentale efficiente, voir l'excellente mise au point de J.-P. Torrell à propos de J.-H. Nicolas et de saint Thomas, dans *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, Initiation 2, « Vestigia, 19 », Cerf, 1996, p. 178-186 (182-183).

172. É. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, Téqui, 1916<sup>2</sup>.

173. Cf. pour le mérite, p. 209-237, 262-265.

174. Hugon concède, d'une part, que cette restauration aurait pu s'effectuer autrement, par d'autres moyens, (par pur et simple pardon sans satisfaction ou réparation adéquate), et que, d'autre part, mériter la grâce n'est pas lié nécessairement à l'incarnation rédemptrice. Cf. *Ibid*, p. 31-34, 210-211.

175. *Ibid*, p. 215.

176. *Ibid*, p. 215-217.

177. *Ibid*, p. 230.

178. Rappelons ce qu'est le *lumen gloriae*. Celui-ci est un *habitus* reçu dans l'intellect créé et constitue un accroissement de sa capacité intellectuelle par manière d'illumination. Grâce à ce *lumen gloriae* l'âme est déiforme, semblable à Dieu, autant que son degré de charité le permet et le cause (causalité méritoire). Il n'est pas une « similitude » dans laquelle (*similitudo in qua*) Dieu est vu, mais un moyen dans lequel (*in quo*) ou sous lequel (*sub quo*) Dieu est vu sans que rien ne soit enlevé à l'immédiateté de la vision. Cf. *ST*, I<sup>a</sup>, q. 12, a. 5-6. La grâce et la charité étant au plus haut point d'intensité dans son âme humaine, le Christ ne pouvait pas ne pas être dans la gloire de la vision plutôt que sous le régime commun de la foi.

179. *Ibid*, p. 218.

180. Il y a donc résurrection, puis glorification. La différence d'état n'est qu'accidentelle. Hugon rejoint, pour partie, saint Thomas dans *ST*, III<sup>a</sup>, q. 57 ; cependant il n'attribue aucune efficence propre à l'Ascension. Voir notre chapitre 7 avec M.-J. Nicolas.

181. Hugon glose quasi littéralement le commentaire thomasien de l'épître aux Philippiens 2, 6-11, c. 3, l. 3, et se réfère partiellement à la *ST*, III<sup>a</sup>, q. 49, a. 6.

182. *Ibid*, p. 223, 224.

183. Le père Hugon retient l'explication, quelque peu simplifiée par lui, de Jean de Saint-Thomas qui est aussi celle, plus développée, du père M.-J. Nicolas. Son livre *La causalité instrumentale en théologie* de 1914 est incomplet. La théologie de l'efficence instrumentale ne trouvera son premier grand exégète qu'avec H. Bouëssé dans la *RT* en 1934 et 1938. Voir notre note 244.

184. *Ibid*, p. 226-227, 234-235.

185. *Ibid*, p. 227.

186. Cette conception de l'état parfait du premier Adam laisse perplexe, mais elle était courante au Moyen Âge. La capitalité d'Adam expliquait ces prérogatives qui, chez saint Thomas, sont secondaires, et ne constituent pas l'essence de ce premier état dit de justice originel. Sur ce point, voir M.-M. Labourdette, « Aux origines du péché de l'homme selon saint Thomas d'Aquin » *RT*, 85, (1985), p. 357-398.

187. *Ibid*, p. 230-231.

188. Hugon se réfère au *De Veritate*, q. 29, a. 7, ad 5. Même enseignement et même référence dans *Le Mystère de l'incarnation*, Téqui 1913, p. 89. Cependant dans la *Somme de théologie*, saint Thomas n'en dit rien. Il note que les anges font partie du Corps mystique du Christ. Il y a donc bien un influx instrumental de son humanité et de sa grâce en tant que rédempteur sur eux, au moins quant à leur gloire accidentelle.

189. Cf. « Jésus-Christ », *DTC*, t. 8, (1924), col. 1271-1361 (1325-1327).

190. Cf. *ST*, III<sup>a</sup>, q. 34, a. 2-3; q. 49, a. 6. La liberté est la condition du mérite. L'animation immédiate, et non pas médiata comme dans toutes les autres créatures intellectuelles du monde sublunaire, le rend possible.

191. Cf. Col. 1325-1326 où il se réfère, comme Hugon, à l'*In Epist. ad Phil.*, c. 2, l. 3 de saint Thomas.

192. Cf. *ST*, III<sup>a</sup>, q. 48, a. 1, ad 2.

193. Cf. *ST*, III<sup>a</sup>, q. 50, a. 6, resp et ad 2.

194. Cf. pour Cajetan, *In III<sup>a</sup> Pars*, q. 56, a. 6, ad 1.

195. Cf. *Le Verbe incarné*, t. 3, p. 342-352. L'édition de 1931 est reproduite sans changement en 1954. Les pages consacrées au mérite du Christ dans son livre de christologie, *Le mystère du Christ*, Cerf, 1928, puis en 1955, aux éditions Siloë, reproduisent, au mot près, l'appendice sur « le mérite du Christ » de l'édition de la Revue des Jeunes de 1931. Les notes du père P. Synave pour la III<sup>a</sup>, q. 48, a. 1, n'ajoutent rien de substantiel. Il suit d'assez près Hérís et Hugon. Voir *Vie de Jésus*, t. 3, q. 46-49, p. 242-246. Le père Hérís a fait une bonne synthèse de la doctrine thomiste du mérite à l'occasion de ses annotations de la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 114, p. 325-336 et dans l'appendice : « Le mérite et la grâce », *La Grâce*, Edition de la Revue de Jeunes, Cerf, 1961, p. 399-412. Le père Hérís veut « résumer la doctrine thomiste » du mérite du Christ contenue dans III<sup>a</sup>, q. 19, a. 3-4, dans *Sent.*, III, q. 18, a. 2 et dans *De Veritate*, q. 29, a. 6.

196. La distinction de partie supérieure et de partie inférieure est métaphorique ; elle rejoint celle, conceptuelle et fondée *in re*, de raison supérieure et de raison inférieure. Les mystiques parlent de « fine pointe de l'âme », Maritain de ciel de l'âme, à savoir le supraconscient. Sur tous ces points de vocabulaire, voir notre *Dictionnaire de philosophie et théologie thomistes* et notre livre *Les christologies de l'Assumptus homo et les christologies du Verbe incarné*, « BRT », Parole et Silence, 2010.

197. Cf. p. 343.

198. Cf. p. 349.

199. La distinction *essentialiter-accidentaliter* est classique en théologie thomiste. Elle dit plus que principal-secondaire. Ce qui est *accidentaliter* n'est pas secondaire au sens lâche du secondaire-annexe. Ce qui se produit *accidentaliter* affecte réellement l'essence d'une chose, sa substance, elle introduit une modification, qui, quoique non substantielle (l'étant n'en est pas radicalement changé), la qualifie réellement. Le Christ avant sa résurrection est dans un état d'existence personnel (en sa nature humaine) différent de son état glorieux par sa résurrection. Celle-ci glorifiant son corps, étend à toute son humanité la gloire qu'il possédait (comme *comprehensor*) en « la partie supérieure de son âme ».

200. Cf. l'appendice II. III, p. 343.

201. Cf. p. 349.

202. Cf. p. 350. Il faut se reporter à *ST*, III<sup>a</sup>, q. 7-8 que le père Hérís a

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dub. 7, n° 223.

325. *EVI*, p. 213.

326. *Ibid*, p. 214.

327. Il faut ici préciser les notions d'expiation, de réparation et de compensation dont Journet fait usage, saint Thomas les utilise, quoique dans une moindre mesure, puisque pour lui le concept de satisfaction les subsume purement et simplement. 1) *L'expiation* est la peine compensatrice du péché, assumée volontairement dans ce but. L'acte propre du sacerdoce est le sacrifice d'expiation qui répare et remet les péchés, mais saint Thomas préfère l'introduire dans la notion plus compréhensive de satisfaction qui est le fruit d'une élaboration théologique qui la précise et la dégage en la mettant en rapport avec l'idée de réparation, de purification (du péché) et de prix (rançon). Cf. *ST*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 102, a. 3, ad 8 ; q. 103, a. 2, resp et ad 1; III<sup>a</sup>, q. 22, a. 3. *La réparation* se dit à propos des conséquences du péché. En effet, il est nécessaire de réparer en justice le mal commis, selon un mode qui est à déterminer en fonction de la nature de la faute et de la peine qui la suit et qui lui est proportionnée. Dans l'ordre de la rédemption, elle vise le rétablissement (par une réconciliation) du dessein divin d'adoption filiale, une réinstauration de la relation d'alliance de l'homme avec Dieu et de Dieu avec l'homme. 3) *La compensation* est utilisé par saint Thomas dans le domaine de la justice commutative : quand il est impossible de rendre à quelqu'un ce qui lui est dû *ad aequalitatem*, il est alors possible, si la partie propriétaire ou celui à qui la chose (bien, service, etc.) est due l'accepte (accord contractuel), de lui rendre en compensation l'équivalent ou proportionnellement selon la qualité et les possibilités de l'obligé. Cf. *ST*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 62 ; q. 77-8 ; q. 106-108. Saint Thomas dit une fois, et par analogie avec la justice humaine, que le Christ a offert pour satisfaire à Dieu selon sa justice, plus que ne l'aurait exigée la compensation de l'offense (péché comme *aversio a Deo*) du genre humain tout entier. Cf. *ST*, III<sup>a</sup>, q. 48, a. 2, resp. Par la suite, les thomistes insisteront sur ce caractère compensatoire de la peine expiatrice soufferte par amour.

328. *EVI*, p. 215.

329. *Ibid*. En référence à *Rm* 5, 15, 20.

330. Cette perspective chère à l'abbé Journet dépasse les affirmations de saint Thomas. Celui-ci soulignait seulement que la Trinité est la fin de l'univers de la création et de la rédemption, que le Verbe était, déjà dans l'état d'innocence, principe de la création, comme cause efficiente « appropriée » (puisque la cause efficiente créatrice est trinitaire), et cause

exemplaire de toutes choses. La différence est donc modale et non essentielle entre les deux (états) de l'univers. Le *melius* est tout entier du côté du mode par lequel les hommes parviennent à la fin dernière, à savoir par la grâce du Christ, et non plus seulement grâce de filiation participée et communiquée par le Verbe selon la première économie de grâce. Voir sur ce point F. Daguet, *op. cit.*, notre note 12.

331. Voir notre chapitre 2.

332. Sur le concept de personnalité mystique chez Journet, qui va au-delà de ce que saint Thomas en dit, voir D. Saphy, *L'Église est sainte. Sens du péché et repentance*, « Croire et savoir, 33 », Téqui, 2000, p. 100-111 (101-102 pour Journet). Sur le sens du *quasi una mytiqua* chez saint Thomas, p. 107-108.

333. Cf. *EVI*, p. 218-220.

334. Cf. la recension d'H. Bouëssé, *Le sauveur du Monde. I. La place du Christ dans le plan de Dieu*, dans *RT*, 51, (1951), p. 663-670.

335. L'adjectif intégral est fréquent chez le père Nicolas. Onze ans auparavant il parlait, dans la *Revue thomiste*, de « concept intégral » de maternité divine en 1942, puis d'une théologie intégrale de la rédemption, en 1981, ou de « concept intégral » de sacerdoce ministériel en 1986. Il doit à J. Maritain qu'il bien connu, aimé, suivi et admiré l'usage presque systématique de cet adjectif. Cf. J. Maritain et son livre *Humanisme intégral* en 1936.

336. On distingue trois périodes : 1) première période avec l'article de 1951 et le cours intitulé *Traité de la rédemption* de 1955 ; 2) deuxième période intermédiaire de révision et de mise au point dans son *Cours de christologie* de 1966-67 ; 3) troisième période de 1981 à 1990 qui constitue le point d'aboutissement de sa théologie de la rédemption qui va de l'article « Pour une théologie de la rédemption », *RT*, 81 (1981), p. 34-78, repris dans son livre *Théologie de la résurrection*, Desclée, p. 201-249, à son *Court traité de théologie* de 1990 chez Desclée qui ne fait qu'en reprendre la substance en l'abrégeant quelque peu. Les ouvrages récents sur la christologie contemporaine n'accordent aucune place aux théologiens thomistes modernes depuis 1945, italiens, allemands ou français, ni M.-J. Nicolas, ni J.-H. Nicolas, ni même les travaux de J.-P. Torrell n'ont droit à une mention, cf. J.-L. Souletie, *Les grands chantiers de la christologie contemporaine*, « Jésus et Jésus-Christ », 90 », Desclée, 2005, ou encore E. Parmentier et M. Deneken, *Catholiques et protestants, Théologiens du Christ au XX<sup>e</sup> siècle*, « Jésus et Jésus-Christ, 96 », 2009.

337. Sur ce point il faut se reporter à la thèse de F. Daguet, *Théologie du*

*dessein divin chez Thomas d'Aquin*, Vrin, 2003, p. 191-239.

338. Cf. art. cité, p. 668.

339. Cf. art. cité, p. 669.

340. Pour M.-J. Nicolas, comme pour nos précédents théologiens, le Christ est la cause finale de la création. Il faudrait dire plus exactement que la Trinité est fin extrinsèque de la création (cause efficiente, exemplaire et finale) dans le mouvement d'*exitus* et de *reditus* qui la caractérise en tant qu'elle constitue pour elle l'Église, *finis omnium*. Voir F. Daguet, *op. cit.* Voir notre chapitre 4 sur le motif de l'incarnation.

341. Cf. art. cité, p. 670. Le père Daguet a montré comment et pourquoi cette thèse concède quelque chose au scotisme christocentrique, *op. cit.* p. 222-239.

342. Les citations sont tirées de son *Traité de la rédemption ou sotériologie chrétienne* de 1955 (85 pages).

343. *Traité*, p. 4.

344. Nous ne nous y attardons pas, tout ceci a été soigneusement et finement analysé par le père F. Daguet dans sa thèse citée ci-dessus et la note 340.

345. Nous nous référons à son cours inédit de 1955 et à l'article « La doctrine christologique de saint Léon le grand », *RT*, 51, (1951), p. 609-660 (650-655).

346. *Traité*, p. 12.

347. Cf. p. 15, 18, 19-20. Voir notre chapitre 2.

348. Cf. p. 21.

349. Cf. « Pour une théologie intégrale de la rédemption », *RT*, 81, (1981), p. 41-42. Voir notre chapitre 2.

350. Cf. *Traité*, p. 20.

351. Voir les notes de J.-P. Torrell, de la *Somme de théologie* dans *Le Verbe incarné en ses mystères*, III<sup>a</sup>, q. 46, a. 2, p. 285-288.

352. Cf. *Traité*, p. 28.

353. Voir ci-dessus et notre chapitre 2.

354. *Ibid*, p. 54.

355. On verra plus loin que la place de la souffrance chez les deux frères Nicolas diffère sensiblement.

356. *Ibid*, p. 55.

357. Le père Nicolas se réfère aux analyses thomasiennes de la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 87, a 1-6.

358. Cf. *Traité*, p. 40.

359. Dans l'édition Moos, p. 614, n° 23. Cf. *Traité* p. 46, et dans « Pour une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

647. *Ibid*, p. 36.

648. Cf. *Somme de théologie*, III<sup>a</sup>, q. 50, a. 2, annotée par M.-J. Nicolas, Cerf, 1986, p. 369, note 3.

649. *Ibid*, p. 382, note 3.

650. *Théologie de la résurrection*, p. 374.

651. *Ibid*, p. 23.

652. Pour M.-J. Nicolas, il faut reconnaître dans le Christ dans sa condition terrestre le double état de *viator* et de *comprehensor*. *Viator* par son corps passible et en son âme soumise à cette passibilité qui l'affecte puisqu'elle est forme et acte du corps ; *comprehensor* par « la fine pointe de l'âme », « sa partie supérieure » qui baigne dans la lumière de la vision. Voir notre chapitre 2.

653. Cf. *Théologie de la résurrection*, p. 373-374. M.-J. Nicolas s'appuie sur une suggestion d'Y. Congar, dans *Vaste monde, ma paroisse* et lointainement d'Irénée, *Adversus Haereses*, V, 3, 1-2. Ce dernier texte est quelque peu sollicité.

654. Cf. *Court traité*, p. 234.

655. Cf. *Théologie de la résurrection*, p. 99.

656. *Ibid*, p. 102-121.

657. *Ibid*, p. 101, note 2.

658. *Ibid*, p. 107 et 111.

659. *Ibid*, p. 116.

660. *Ibid*, p. 122.

661. *Ibid*, p. 122-124.

662. *Ibid*, p. 165.

663. *Ibid*, p. 166-169.

664. *Ibid*, p. 124.

665. Cf. W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, « CF, 62 », Cerf, 1971. M.-J. Nicolas se réfère pour l'exégèse des textes néotestamentaires à P. Benoît, et surtout à B. Rigaux et à L. Cerfaux dans son grand livre, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, « *Lectio Divina*, 6 », 1951, p. 373-374. On sait que la préexistence pose à quelques théologiens des problèmes dont le dernier exemple se trouve chez J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, « CF, 176 », Cerf, 1993. Ils préfèrent parler de pro-existence du Christ que de préexistence du Verbe, ce qui le placerait dans une atemporalité conceptuellement irrecevable. Sur ce problème nous renvoyons au remarquable article d'E. Durand, « La mission eschatologique du Christ implique sa préexistence ontologique », *RT*, 108, (2008), p. 467-496.

666. Cf. *Théologie*, p. 184-187.
667. Cf. *Ibid*, p. 151, 150.
668. *Ibid*, p. 152.
669. *Ibid*, p. 154-157.
670. Cf. *Évolution et christianisme*, Fayard, 1973.
671. *Ibid*, p. 158.
672. *Ibid*, p. 157. Pour la thèse thomiste de l'individuation par la matière, voir notre *Dictionnaire* « Individuation », « BRT », Parole et silences, 2010.
673. *Ibid*, p. 158.
674. M.-J. Nicolas sans répudier l'ancienne doctrine médiévale des dots du corps glorieux, préfère suggérer que le passage d'un ordre d'existence à un autre, d'un état corporel à un autre, pour pensable et concevable qu'il soit, ne peut faire l'objet d'une sorte de physiologie expérimentale et analytique, tant les conditions de cette existence nous sont inconnues.
675. *Ibid*, p. 159-160.
676. *Ibid*, p. 160.
677. Cf. *Court traité de théologie*, p. 236.
678. *Ibid*, p. 151 avec une référence implicite à III<sup>a</sup>, q. 57, a. 1 resp. et ad 1.
679. *Ibid*, p. 178-180.
680. *Ibid*, p. 182 ; de même dans *Court traité de théologie*, p. 235-236.
681. *Ibid*, p. 182.
682. Cf. *Court traité de théologie*, p. 237, et son parallèle dans *Théologie de la résurrection*, p. 184.
683. M.-J. Nicolas reprend les conclusion d'une étude contemporaine originale : « Voir Dieu dans la condition charnelle », *Doctor communis*, 36, (1983), p. 384-394. Voir dans *Théologie*, p. 75-76, 187-190. Il faut distinguer dans le Christ deux états de la vision du Christ. D'une part, avant la résurrection, il n'est pas établi en son âme dans la béatitude plénière (béatitude essentielle) en raison de son mode d'exercice dans la condition charnelle dont elle dépend ; d'autre part, elle ne connaît immédiatement que tout ce qui concerne sa mission de salut, et non toutes choses comme l'affirmait Thomas d'Aquin. La résurrection opère donc un saut qualitatif et quantitatif de la béatitude et de l'âme et du corps ensemble. Le Christ dominant tout, atteint toutes choses par la vision qu'on doit alors qualifier de béatifique parce que parfaitement béatifiante pour tout son être humain.
684. Cette originalité tranche avec l'Aquinate lui-même. Par contre, l'idée d'une dérivation et d'une communication d'une science dans une autre (infuse ou acquise), est commune aux disciples et commentateurs de saint

Thomas. Elle est discutable, absente de sa doctrine. La proposition de M.-J. Nicolas n'est pas mentionnée par J.-H. Nicolas dans sa *Synthèse dogmatique*, t. 1, p. 388-395. Pour saint Thomas on se reportera à *ST*, III<sup>a</sup>, q. 9-10. Voir dans notre ouvrage *Les christologies de l'Assumptus homo et les christologies du Verbe incarné*, « BRT », Parole et Silence, 2010, ch. 4. 2. 685. *Ibid*, p. 179.

686. *Ibid*, p. 180.

687. Cf. *Court traité de théologie*, p. 236.

688. *Théologie*, p. 192.

689. En référence à *Ph* 3, 21. La référence à Teilhard, p. 197-198.

690. Cf. *Théologie*, p. 196-200.

691. *Ibid*, p. 199.

692. *Ibid*, p. 200. Le langage du rapport et de la relation suggère plus qu'il n'explique. Il ne s'agit pas ici du sens technique qu'ont ces concepts (*respectus, relatio*), on reste, en deçà, au plan de la métaphore. Celle-ci suggère et parfois dit plus que le seul concept, mais on aurait pu s'attendre à l'utilisation des concepts de causalité efficiente et exemplaire, à l'instar de son maître Thomas d'Aquin.

693. C'est tout l'objet des pages 251-347, et la conclusion, p. 384-389.

694. Voir nos chapitres 1-6.

695. On trouve exactement les mêmes idées, mais résumées, dans son *Court traité de théologie*, p. 238-241.

696. Il suffit de lire ses annotations de la *Somme de théologie* relatives à la résurrection du Christ et à sa causalité.

697. Pour ce qui est de la théologie de l'histoire, on peut aussi se reporter à son article, « Le théologien et l'histoire », *RT*, 60, (1960), p. 485-508. Celui-ci n'ajoute rien de plus, il contient quelques notations dont sa *Théologie de la résurrection* se fait l'écho. En revanche son frère, J.-H. Nicolas a sur ce sujet, offert une remarquable contribution dans « Le Christ, centre et fin de l'histoire », *RT*, 81, (1981), p. 357-380 ; puis dans sa *Synthèse dogmatique*, t. 1, en 1985, p. 572-579.

698. Le traitement des concepts de jugement de Dieu, de jugement du Christ, sont très en retrait par rapport à d'autres concepts ou images ; on trouve une mention explicite de l'idée de jugement dans sa *Théologie de la résurrection*, p. 376 ; ou encore, dans son *Court traité de théologie*, p. 314. Ce jugement est d'ailleurs étrangement précédé d'un choix ultime de l'homme qui coïncide avec la mort. Ce choix, dans l'état de mort, relativise à l'extrême l'idée de jugement. Ceci étant l'explication de cela. Sur ce point, son frère J.-

H. Nicolas, est nettement plus cohérent et rigoureux, cf. *Synthèse dogmatique*, t. 1, p. 599-604.

699. M.-J. Nicolas et J.-H. Nicolas ont toujours récusé, le plus souvent implicitement, rarement frontalement, contrairement à C. Fabro, « le tournant anthropologique » de la théologie, qui n'est, pour eux, que le démarquage en théologie de la modernité anthropocentrique sécularisée et athée, et dont K. Rahner a tenté de faire le paradigme (apologétique ?) de toute théologie à venir.