

RÉFLEXIONS SUR LA CAUSALITÉ DU SALUT

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE

SOMMAIRE: I. *L'humanité du Christ comme instrument de la divinité*: 1. *Le Commentaire des Sentences*. 2. *Le De Veritate*. 3. *La Summa contra Gentiles*. 4. *La Somme de théologie*. II. *La chaîne instrumentale du salut*. III. *L'Eglise, instrument du salut*: 1. L'Eglise fidèle au commandement du Seigneur. 2. L'Eglise conforme au Seigneur. IV. *Conclusion*.

COMMENT le salut nous parvient-il? Comment la grâce d'adoption filiale entre-t-elle dans notre âme? La première réponse, décisive pour toute intelligence de cette question est, bien sûr, le mystère du Verbe incarné en lequel, précise la Tradition, l'humanité assumée est l'instrument de la divinité.¹ Nous avons là une solide doctrine qui s'origine dans les Pères grecs et qui a marqué profondément le développement dogmatique assuré par les conciles du premier millénaire.² La question est de savoir si cette causalité instrumentale est spécifique au Christ, ou si les médiations vicaires de l'humanité du Christ, pour le temps qui demeure jusqu'à son retour en gloire, peuvent également avoir une place instrumentale dans le don de la grâce. A ce sujet les réponses au cours de l'histoire qui nous précède ont beaucoup varié. On a parlé de causalité occasion-

¹ Cfr. *Lumen gentium*, 8, § 1: «[L'Eglise est] une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. De même en effet que la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps. (cfr. *Ep4,16*)»; texte voisin en *Lumen gentium*, 7 §.1: «Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection, et il l'a transformé en une créature nouvelle (cfr. *Ga6,15; 2Co5,17*). En effet, en communiquant son Esprit à ses frères, qu'il rassemblait de toutes les nations, il a fait d'eux, mystiquement, comme son Corps», et *Sacrosanctum concilium*, 5: «Dieu, qui «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (*1Tm2,4*), «qui jadis, tant de fois et de tant de manières, avait parlé à nos pères par les prophètes» (*He1,1*) lorsque vint la plénitude des temps, envoya son Fils, le Verbe fait chair, oint par le Saint-Esprit, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, pour guérir les cœurs brisés, comme un «médecin charnel et spirituel» le Médiateur de Dieu et des hommes. Car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, qui fut l'instrument de notre salut. C'est pourquoi dans le Christ «est apparue la parfaite rançon de notre réconciliation, et la plénitude du culte divin est entrée chez nous»; de même, le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 515: «tout dans la vie de Jésus est signe de son Mystère. A travers ses gestes, ses miracles, ses paroles, il a été révélé qu'«en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité» (*Col2,9*). Son humanité apparaît ainsi comme le «sacrement», c'est-à-dire le signe et l'instrument de sa divinité et du salut qu'il apporte: ce qu'il y avait de visible dans sa vie terrestre conduisit au mystère invisible de sa filiation divine et de sa mission rédemptrice».

² Pour cette histoire, cfr. T. Tschirpke, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg (CH) 2003 [traduction française de *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg im Breisgau, 1940].

nelle ou morale pour les sacrements, de causalité seconde pour la prédication... S. Thomas d'Aquin, quant à lui, au terme d'une longue évolution intellectuelle a fait l'option de la causalité instrumentale, certes analogiquement considérée, pour toutes les médiations vicaires. C'est l'optique manifeste de s. Thomas dans la *Somme de théologie* qui marque l'achèvement de sa pensée à ce sujet.

Qu'en est-il aujourd'hui? Le magistère actuel est prudent, mais il suggère aussi une certaine orientation. Prudent, parce qu'il n'a pas pour habitude d'entrer dans les profondeurs spéculatives; suggestif aussi car il n'hésite pas à présenter, par exemple, le ministère sacerdotal dans sa généralité comme une vocation à être l'instrument du Christ-Prêtre au service du Peuple de Dieu;¹ ou encore, l'Eglise est dite instrument de l'union intime des hommes avec Dieu et entre eux.² Cette mention de l'instrumentalité est-elle purement métaphorique, ou bien dit-elle quelque chose de plus?

Nous proposons ici de rappeler d'abord le chemin qu'a parcouru s. Thomas pour la question christologique (I), car c'est cette recherche qui l'a conduit à voir dans la causalité instrumentale une expression théologique valable pour toute les médiations instituées par le Christ (II). A l'aide de cette tradition théologique, nous proposerons un développement moderne que nous semble appeler le concile Vatican II (III).

I. L'HUMANITÉ DU CHRIST COMME INSTRUMENT DE LA DIVINITÉ

C'est la question christologique qui a été comme le moteur de la recherche de s. Thomas. Comment comprendre l'unité d'action dans le Christ alors qu'il possède deux natures? Il fallait s'attacher à comprendre le sens de la formule de Denys selon laquelle l'action du Christ est *une* (une opération *théandrique* ou «*Dei-virilis*»),³ bien que le Christ assume deux natures, c'est-à-dire deux principes d'action formellement différents.

1. Le Commentaire des Sentences

Au début de son enseignement on voit que s. Thomas, qui cite déjà s. Jean Damascène,⁴ grand témoin de l'instrumentalité de l'humanité du Christ, utilise la raison d'instrumentalité pour établir que plusieurs actes peuvent concourir à une action, l'acte divin qui est la motion principale et l'acte humain qui est sous la motion principale.⁵ Cependant cette unité d'action possède une efficience li-

¹ Cfr. *Presbyterorum ordinis*, 12 (deux occurrences).

² Cfr. *Lumen gentium*, 1, 9 et 33, et *Gaudium et spes*, 42.

³ Par ex. *III Sent.*, d. 18, a. 1, ad 1^{um}: «Denys nomme l'action du Christ "*theandricam id est Deivirilem*"; cela signifie non pas deux actions mais une seule. Par conséquent, dans le Christ, il n'y a qu'une seule action de la divinité et de l'humanité».

⁴ *De fide orthodoxa* III, 15 in *III Sent.*, d. 18, a. 1, obj. 4 et a. 6 sol. 1.

⁵ *Ibidem*, ad 4^{um}: «Il ne peut y avoir une action numériquement une de l'agent principal et de l'instrument parce que le même accident ne peut être dans divers sujets; mais l'action est dite une *secundum quid* en tant que l'instrument n'agit seulement que par la motion de l'agent principal, en

mitée. En effet, s'agissant de la question de la capitalité du Christ, s. Thomas note que cette efficence de grâce est «seulement» (*nonnisi*) d'ordre moral, par mode de mérite.¹ Pour passer à une causalité physique, c'est-à-dire à une causalité qui touche la *res* elle-même causée, la grâce, s. Thomas a dû d'abord approfondir la conception de la grâce. La grâce n'est pas seulement une disposition extrinsèque à l'homme du fait qu'il est aimé de Dieu, mais cette bienveillance divine est à l'origine d'un don «réel» qui affecte la personne aimée en son être, la rendant ainsi capable d'un agir spécifique. Mais ce «don réel», quel est-il au juste?

2. *Le De Veritate*

C'est dans le *De Veritate* que la question de la grâce évolue sensiblement. On connaît cette nouvelle détermination: la grâce possède le statut ontologique d'*accident*: elle est le perfectionnement surnaturel de l'âme naturelle. La grâce n'est donc pas une réalité strictement créée – ce que Dieu accomplit seul, sans instrument – mais *con-crée* en ce sens que son commencement d'exister est le fruit d'une modification du sujet.² Dès lors le concours d'une causalité créée avec la causalité divine est concevable. L'application immédiate est faite à la capitalité du Christ. Citant à nouveau s. Jean Damascène, s. Thomas invoque la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans le don de la grâce. Cependant nous nous trouvons ici, à cette étape du développement, devant un choix de s. Thomas qui dénote une certaine retenue. C'est plus en terme de participation platonicienne qu'en terme de véritable instrumentalité aristotélicienne que cette capitalité du Christ est envisagée. En effet, l'exemple que prend s. Thomas est celui du fer chauffé au rouge qui brûle par le feu qui lui est joint.³

Le schéma de la participation n'est pas celui de l'instrumentalité. Ce sont deux voies tout à fait distinctes. La participation met en avant la proximité de l'humanité du Christ avec Dieu (le Christ en son humanité est plein de grâce, cfr. *Jn* 1,14). Plus une réalité participe à un principe, plus elle est capable de faire partager cette participation à d'autres. Mais il faut être attentif ici à une différence dans la participation selon qu'elle est physique ou métaphysique. Du point de vue de la physique, pour les réalités qui impliquent une matière, c'est-à-dire divisibles, participer est, dans l'ordre de la quantité, communiquer une part. En métaphysique, l'acte d'être n'est pas divisible: on l'a ou on ne l'a pas. Participer

vertu de l'agent principal. De cette façon, dans cette action même de l'humanité du Christ se trouve une certaine *virtus* en tant que cette humanité est l'instrument de la divinité»; voir également obj.5 et ad 5^{um}.

¹ *III Sent.*, d. 18, a. 6, q1a. 1, sed c.: «Le Christ, en son humanité, est notre tête. Il influe donc en nous quelque chose. Mais seulement par mode de mérite».

² *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad. 9^{um}: «... le commencement d'exister (de ces formes non subsistantes) consiste proprement dans le fait que leur sujet est modifié (*transmutari*)».

³ *De Veritate*, q. 29, a. 4, c.: «... l'humanité du Christ cause l'influx de grâce parce que, comme le dit le Damascène (*De fide orthodoxa* III, 19), de même que le fer brûle en raison du feu qui lui est uni, ainsi les actions de l'humanité du Christ, en raison de la divinité qui lui est unie, dont l'humanité était comme un instrument».

signifie ici *avoir part à*, c'est-à-dire posséder un acte et une formalité d'une façon particulière, c'est-à-dire imparfaite, limitée, alors que cet être se trouve parfaitement en un autre. La participation métaphysique dit quelque chose de *partiel* par opposition à *parfait*. De soi, la participation *formelle*, c'est-à-dire la participation dégradée à l'acte d'être parfait divin, implique une participation *virtuelle*, c'est-à-dire une capacité d'agir qui suit les degrés de la participation formelle. Le Christ en sa divinité ne participe pas à Dieu, il est Dieu, consubstantiel au Père et à l'Esprit. En son humanité, il participe à la divinité par sa plénitude de grâce, c'est-à-dire de façon limitée en son être et, par conséquent, en son agir.

L'humanité du Christ, si l'on opte pour la participation, exerce bien des actes divins mais de façon limitée, imparfaite, même si l'excellence de grâce dans le Christ le rend proche de Dieu et médiateur de toute grâce.¹ Cette imperfection se voit dans le vocabulaire de s. Thomas, qui ne dit pas, purement et simplement, que le Christ donne la grâce, mais qu'en son humanité, il communique «les effets des grâces», ou encore «il accomplit lui-même les œuvres de la grâce» mais aussi «peut conduire les autres à la grâce».² Le sens exact de ces expressions semble donné à plusieurs reprises à propos de l'enseignement du *De Veritate* concernant la grâce conférée par les sacrements (q. 27, a. 4-7). Il est abondamment noté que l'effet de l'instrument qu'est le sacrement n'est pas la grâce comme telle, mais une disposition à la grâce.³ Ce que l'on dit des sacrements est directement dépendant de la position christologique du problème.

Il y a donc ici une avancée concernant la grâce qui permet le concours d'une causalité créée, mais le schéma de la participation empêche le plein développement de la causalité instrumentale qui reste dispositive. Au contraire, si l'humanité assumée exerce des actes divins selon un mode instrumental perfectif, c'est-à-dire dans la ligne aristotélicienne où l'instrument est cause en son ordre de l'être même de l'effet produit, l'action humaine est sans limitation ni imperfection: c'est bien un acte divin, dans la perfection divine de son effet, qui est posé par et dans l'humanité.

Il semble que s. Thomas dans le *De Veritate* reste dans une sorte d'indécision. Il affirme bien l'instrumentalité de l'humanité du Christ, mais la comprend encore dans un schéma de participation qui ne permet pas les formulations les plus fortes.

¹ *De Veritate*, q. 29, a. 5, resp.: « Plus une substance participe pleinement à la bonté de Dieu, plus elle se rapproche de cette bonté divine, comme le dit Denys (*De hier. cael.* 42, 4, 1.). L'humanité du Christ, par le fait même qu'elle fut unie dans la plus grande proximité et plus spécialement qu'aucune autre à la bonté divine, participa de la façon la plus excellente à la bonté divine par le don de la grâce (en elle). De cette façon [...] la grâce était comme reversée dans les autres, comme la lumière du soleil, par les corps plus lumineux passe dans les autres corps». ² *Ibidem*.

³ *De Veritate*, q. 27, a. 4: «Illuminer l'âme revient à Dieu sans la médiation d'aucune créature qui puisse agir dans l'illumination comme agent principal et par soi; il peut toutefois y avoir quelque réalité intermédiaire (pour l'illumination) qui agit instrumentalement et dispositivement»; cfr. aussi q. 27, a. 7 *in fine*: «La grâce se trouve dans les sacrements comme dans une cause instrumentale et dispositive».

3. *La Summa contra Gentiles*

C'est avec la *Summa contra Gentiles* que les choses évoluent nettement. Plutôt que de reprendre la comparaison du feu et du fer chauffé, s. Thomas préfère utiliser la comparaison de l'âme et du corps: Cette option est lourde de conséquence car elle se fonde toute une anthropologie clairement aristotélicienne.¹

S. Thomas avait hérité de son maître s. Albert le Grand une anthropologie éclectique à la fois platonicienne (l'homme est une âme qui se sert d'un corps) et aristotélicienne (l'homme est une âme informant un corps).² S. Thomas va intégrer dans une synthèse la juxtaposition de s. Albert: l'âme communique son être au corps, de sorte que l'homme n'est ni son corps, ni son âme mais les deux co-essentiellement, étant entendu que l'âme comme forme substantielle unique donne toute son actualité au corps.³ Cette anthropologie a une valeur christologique importante dans la mesure où la principale analogie de l'union hypostatique des deux natures dans le Christ est, pour s. Thomas, celle de l'union de l'âme et du corps. Cette analogie ne porte pas sur le mode d'union comme tel, mais notamment sur la relation qui fait du corps l'instrument de l'âme. Ainsi, l'humanité du Christ est par rapport à la divinité dans une relation semblable à celle de l'âme et de la main, relation d'instrumentalité propre et conjointe; cela permet d'attribuer à cette humanité une efficence qui est de Dieu seul.⁴

L'intérêt de cette anthropologie assumée qui fournit une analogie pour la relation des deux natures dans le Christ est grand: elle fait sortir cette relation du cadre trop étroit de la participation qui ne permettait pas d'attribuer à l'humanité une efficence perfective dans le don de la grâce, mais seulement dispositive, comme on l'a vu. Dès lors, avec l'option prise par le *Contra Gentiles*, l'humanité assumée peut concourir instrumentalement au don de la grâce elle-même. Car cette humanité agit par la vertu de l'agent principal divin. L'acte humain du Christ n'est pas un acte diminué, mais il est vraiment l'acte divin instrumentalement accompli. Ce pas important franchi, s. Thomas va pouvoir donner toute son extension à l'instrumentalité du Christ dans la *Somme de théologie*.⁵

¹ Pour une présentation soignée de cette anthropologie, cfr. N.-A. LUYTEN (éd.), *L'anthropologie de saint Thomas*, Fribourg (CH), 1974, 35-53, et G. EMERY, *L'unité de l'homme chez saint Thomas d'Aquin*, «Nova et Vetera» 25/2 (2000), 53-76.

² S. ALBERT LE GRAND, *Somme de théologie*, II, tr. 12, q. 69 m. 2, a. 2: «Considérant l'âme en elle-même, je suis d'accord avec Platon; la considérant en tant que, étant forme, elle anime le corps, je suis d'accord avec Aristote».

³ Cfr. en particulier II CG, cap. 57 (union substantielle âme-forme / corps-matière), II CG, cap. 72 (âme-acte / corps-organe).

⁴ Cfr. IV CG, cap. 41: «La nature humaine a été assumée dans le Christ pour que soient instrumentalement accomplies des opérations qui sont propres à Dieu seul comme effacer les péchés, illuminer les esprits par la grâce, introduire dans la perfection de la vie éternelle. La nature humaine du Christ est par rapport à Dieu comme un instrument propre et conjoint, telle la main par rapport à l'âme».

⁵ Il faudrait, pour être complet, souligner toute l'importance du commentaire *De anima* qui marque l'adoption et l'approfondissement définitif de l'anthropologie d'Aristote.

4. La Somme de théologie

On a déjà abondamment fait remarquer l'originalité de la perspective christologique de s. Thomas: au lieu de partir des deux natures pour considérer ensuite leur mode d'union, ce qui était la démarche des scolastiques contemporains de l'Aquinate, ce dernier part de l'union pour souligner ensuite de façon plus dynamique que statique la dépendance radicale de la nature humaine vis-à-vis de la Personne divine.¹ Il est significatif que s. Thomas a recours à l'instrumentalité de l'humanité du Christ pour manifester des aspects importants de la grâce d'union, de la grâce personnelle et de la grâce capitale du Christ.

En premier lieu, l'union hypostatique des deux natures dans le Christ est comparable à celle de l'union de l'âme et du corps.² La conséquence est que l'union de la nature humaine au Verbe n'est pas accidentelle. L'humanité du Christ reçoit de cette union d'être un certain type d'instrument comme est le corps uni à l'âme.³ La grâce que représente pour une humanité d'être unie à ce point au Verbe est supérieure à la grâce sanctifiante, même à un degré élevé. La grâce qu'est l'union hypostatique dépasse l'ordre de la participation; elle est l'union sans confusion de Dieu et de cet homme.⁴ Il résulte de ce qui précède que ce qui fonde l'instrumentalité de l'humanité assumée est le caractère *immédiat* de l'union des deux natures. Cette immédiateté ne réduit pas l'humanité ainsi unie à un rôle purement passif et simplement transitif. Cette humanité est active car il lui appartient d'être en possession d'un principe d'opération propre qu'est l'âme, laquelle lui permet de connaître et vouloir ce rôle instrumental. De là s. Thomas établit la convenance de la grâce habituelle du Christ.⁵ En outre, cette

¹ Cfr. G. BERCEVILLE, *L'étonnante alliance: Evangile et miracles selon saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 103 (2003) 5-74 [33-35].

² IIIa, q. 2, a. 1, ad. 2^{um}: «L'âme et le corps constituent en chacun de nous une double unité: de nature et de personne. De nature en tant que l'âme s'unit au corps comme une forme qui lui donne son achèvement, et les deux constituent une nature unique, car ils sont l'un pour l'autre comme l'acte et la puissance, ou comme la forme et la matière. Ce n'est pas de ce point de vue que l'on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation, car la nature divine ne peut être la forme d'un corps, comme nous l'avons prouvé dans la première Partie. Mais il y a aussi en nous unité de personne en tant qu'un seul individu subsiste dans la chair et l'âme. Et sous ce rapport on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation car un seul Christ subsiste dans la nature divine et la nature humaine.»

³ IIIa, q. 2, a. 6, ad. 4^{um}: «Tout ce qui est assumé comme instrument n'est pas uni à l'hypostase de celui qui s'en sert, comme par exemple une hache ou une épée; mais rien n'empêche que ce qui est assumé dans l'unité de l'hypostase puisse être assumé comme instrument, comme le corps de l'homme ou ses membres [...]. S. Jean Damascène énonce que c'est comme un instrument assumé dans l'unité de l'hypostase qu'il faut considérer l'humanité du Christ.»

⁴ IIIa, q. 2, a. 10, ad. 1^{um}: «La grâce qui est un accident est une certaine similitude de la divinité participée en l'homme. Par l'Incarnation cependant la nature humaine n'est pas dite participer à une similitude de la nature divine, mais il faut dire qu'elle est unie à la nature divine dans la Personne du Fils. Cette réalité est plus grande que sa similitude participée.»

⁵ IIIa, q. 7, a. 1, ad 3^{um}: «L'humanité du Christ est instrument de la divinité, non comme un instrument inanimé qui n'agit de nulle manière mais qui est seulement mû. L'humanité du Christ est un instrument animé par une âme raisonnable qui se meut et qui est en même temps mue. Et c'est pourquoi il est bon pour la convenance de son action qu'il ait la grâce habituelle.»

humanité possède parfaitement la grâce qu'elle doit transmettre, et à ce titre elle est cet instrument particulier, non purement transitif de la motion de l'agent principal, mais qui sous cette motion donne ce qu'il possède.¹ Il convient donc de distinguer deux approches: en tant que la grâce vient de Dieu, l'humanité du Christ est l'instrument de sa communication; en tant que cette humanité donne ce qu'elle possède en plénitude, elle est un principe universel.² S. Thomas en tire la conséquence pour la grâce capitale toujours en terme d'instrumentalité.³ La question sera à nouveau exposée au plan de l'agir conjoint des deux natures réalisant une seule opération divino-humaine.⁴

Dans la seconde partie de sa christologie – les mystères de la vie du Christ – s. Thomas fait une application constante de l'instrumentalité, en notant bien l'unité d'opération dans le Christ.⁵ Au sujet de l'œuvre par excellence du Christ, son mystère pascal, s. Thomas note – tant à propos de la passion que de la résurrection – que l'efficience de salut de ce mystère vient de Dieu et de l'humanité instrumentale du Christ.⁶ On voit ici que l'instrumentalité permet à s. Thomas de souligner, non seulement le mystère de l'incarnation qui donne au Christ une telle ontologie, non seulement aussi le mystère pascal en qui culmine toute l'œuvre du Sauveur, mais également tout les mystères de la vie du Christ. Il y a là la manifestation d'une convenance, le déploiement de la logique même de l'incarnation. Dans la *Somme de théologie* l'instrumentalité de l'humanité du Christ est pleinement déployée pour manifester toute la richesse du mystère de l'incarnation. Elle souligne trois points d'une extrême importance: l'*origine* divine du salut car Dieu seul peut être l'Auteur de la grâce; la *plénitude* de grâce en l'humanité du Christ en raison de son union avec la Personne du Verbe; la

¹ IIIa, q. 7, a. 9, c.: «Le Christ a possédé la plénitude de la grâce en raison de l'effet (auquel elle était destinée): en effet, l'âme du Christ recevait cette grâce afin qu'elle soit, de quelque façon, transmise aux autres à partir d'elle».

² IIIa, q. 7, a. 11, c.: «la grâce a été donnée à l'âme du Christ comme à un principe universel de justification dans la nature humaine». Voir à ce sujet la note éclairante de J.-P. Torrell, in S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, «Le Verbe incarné», vol. II, Editions de la Revue des jeunes, Paris, 2002, p. 315.

³ IIIa, q. 8, a. 1, ad 1^{um}: «Comme Dieu, le Christ peut de sa propre autorité donner la grâce ou l'Esprit; comme homme, il lui convient de le faire instrumentalement en tant que son humanité fut l'instrument de sa divinité. Ainsi, ses actions, par la vertu de la divinité, nous furent salutaires en tant qu'elles causèrent la grâce par son mérite et par une certaine efficience».

⁴ IIIa, q. 19, a. 1, ad 2^{um}: «On appelle instrument ce qui est mû par un agent principal, mais qui a en outre une opération propre, laquelle lui vient de sa forme; ainsi en est-il du feu, nous l'avons vu. En sorte que l'action de l'instrument comme tel n'est pas différente de l'action de l'agent principal; mais cela ne l'empêche pas d'avoir une autre opération selon sa réalité propre. Ainsi donc, chez le Christ, l'opération de la nature humaine, en tant qu'elle est instrument de la divinité, ne diffère pas de l'opération divine; notre salut est l'oeuvre unique de l'humanité et de la divinité du Christ. Mais la nature humaine du Christ, en tant que telle, a une opération propre différente de celle de la nature divine, on vient de le dire».

⁵ IIIa, q. 43, a. 4, c.: «Le Christ faisait des miracles comme par sa propre puissance».

⁶ IIIa, q. 48, a. 6, c.: «Toutes les actions et passions du Christ réalisent instrumentalement le salut par la puissance de Dieu»; et q. 56, a. 1, c. et ad 3^{um}.

communication de la grâce par les actes proprement humains de l'humanité assumée.¹

La particulière importance de l'instrumentalité pour la théologie de la rédemption tient à ce qu'elle permet de concevoir une relation profonde entre deux ordres de réalités qu'a priori tout sépare. En effet, la fin poursuivie par l'incarnation n'est rien d'autre que le salut du genre humain. Or le salut ne peut venir que de Dieu seul. Mais il nous parvient effectivement par les actes d'un homme singulier. Il y a à la fois une grande disproportion – comment un homme peut-il sauver? – et une vraie proportion car les actes humains du Christ, en tant qu'instrument, véhiculent *humano modo* la puissance divine qui seule peut sauver.²

En somme, le développement progressif chez s. Thomas de l'instrumentalité de l'humanité du Christ l'a conduit à manifester amplement la «logique» propre du salut adoptée par Dieu, et celle-ci est en grande affinité avec la «logique» de la création. Pour le dire simplement, de même que dans l'ordre naturel nous ne vivons pas en monades recevant tout directement de Dieu, mais nous transmettons ce que nous avons nous-mêmes reçu, à commencer par la vie elle-même, de même dans l'ordre de la grâce nous recevons cette restauration de la vie et son élévation d'un «transmetteur» humain qui est le Christ en son humanité. Ou encore, de même que la Providence s'exerce par des causes créées, de même la rédemption assume-t-elle une cause créée qui est l'humanité du Christ. Car cette humanité a été surélevée pour coopérer à la production d'effets divins qui, comme tels, la dépassent.

Nous avons rapidement présenté comment s. Thomas a pu trouver progressivement en la causalité instrumentale de l'humanité du Christ le moyen de manifester théologiquement la sagesse du mystère du salut. Ayant radicalement fondé cette qualité instrumentale dans l'immédiateté de l'union des deux natures dans le Christ, peut-elle être communiquée à d'autres que le Christ?

II. LA CHAÎNE INSTRUMENTALE DU SALUT

S. Thomas aurait pu enseigner, en raison de la situation unique de l'humanité du Christ, que la qualité d'instrument dans le don de la grâce lui était propre. Or il n'en est rien. S. Thomas reconnaît la qualité d'instrument aux médiations vicaires de l'humanité du Christ, les ministres³ et les sacrements.⁴

La hiérarchie des causes instrumentales de la grâce prend sa source dans l'humanité du Christ, instrument animé et conjoint à la divinité. La situation uni-

¹ Cfr. G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu* (Studia friburgensia 83), Fribourg (CH), 1997, 380-397.

² Cfr. *ibidem*, 404 et s.

³ Non seulement les ministres en tant qu'ils célèbrent les sacrements, mais aussi en tant qu'ils prêchent; sur ce dernier point, nous renvoyons à notre étude *Le mystère de la prédication*, «Revue Thomiste» 107 (2007) 355-374.

⁴ La meilleure présentation actuelle de cette doctrine sacramentaire est donnée par J.-P. REVEL, *Traité des sacrements*, I. Baptême et sacramentalité – 2. Don et réception de la grâce baptismale, Paris, 2005, 81-100.

que que crée l'union hypostatique a pour conséquence de donner à l'humanité la qualité d'instrument conjoint. Mais l'instrumentalité comme telle, est aussi réalisée de façon moins parfaite dans le ministre, instrument animé mais séparé, et s'achève dans le rite sacramentel, instrument inanimé et séparé, qui touche au concret la personne destinataire de la grâce. Compte tenu de ce qu'est la grâce, sous l'aspect considéré ici, c'est la puissance divine opérant le salut en guérissant et en élevant la nature qui est comme véhiculée par les instruments du salut. La plénitude de l'instrumentalité dans le Christ fait que c'est par toutes ses actions et passions qu'il sauve instrumentalement; l'imperfection des causes instrumentales subordonnées au Christ se voit à ce qu'elles sont déterminées à certains actes seulement.

On voit mieux maintenant qu'au XIII^{ème} siècle qu'il manque un sujet dans cette chaîne instrumentale du salut: l'Eglise. Dès lors qu'à partir du XVI^{ème} siècle l'attention s'est portée sur le mystère de l'Epouse comme distinct de celui de l'Epoux, il est apparu progressivement qu'à la christologie classique du Christ «physique», il convenait d'ajouter une ecclésiologie capable de bien situer le Christ «total» (s. Augustin) ou «mystique». Pendant longtemps, jusqu'au début du XX^{ème} siècle, l'ecclésiologie s'est concentrée – en raison de la polémique anti-protestante – sur la hiérarchie ecclésiale. Dès lors, par «Eglise» on entendait surtout les ministres en tant qu'ils ont la capacité de prêcher et de poser les actes sacramentels. Dans ce contexte, la question de l'Eglise dans la chaîne instrumentale ne se posait pas car la hiérarchie concentrait en elle cette causalité ecclésiale. Mais le renouveau ecclésiologique contemporain a mis à jour la grande Tradition patristique et médiévale qui fait de l'Eglise l'ensemble des baptisés, avant toute distinction de fonctions en son sein. Le fruit mûr de cette redécouverte est l'enseignement de Vatican II. Et il est significatif que le concile qualifie l'Eglise comme telle, dans sa généralité, d'instrument de la Rédemption de tous les hommes.¹ Dès lors la question est nettement posée: comment l'Eglise, et pas seulement ses ministres, entre-t-elle dans cette chaîne instrumentale qui va de l'humanité du Christ jusqu'à la prédication de l'Evangile ou au rite sacramentel?

III. L'ÉGLISE, INSTRUMENT DU SALUT

La chaîne instrumentale par laquelle telle personne singulière ici et maintenant est graciée, est une chaîne causale «physique». Nous entendons par «causalité physique», une causalité efficiente qui communique une certaine actualité, un surcroît d'être, dont l'effet dans le sujet récepteur est réel ou «ontologique» et pas seulement moral. Il s'agit d'une restauration et d'une perfection de la nature humaine d'abord par guérison puis par élévation de l'âme, et pas seulement

¹ Cfr. *Lumen gentium*, 9; il est vrai qu'au n° 1 le mot Eglise en relation avec l'instrumentalité pourrait ne désigner que les pasteurs, mais cela serait alors fort bien complété par le n° 33 qui ne parle expressément que des laïcs comme instruments d'évangélisation. Enfin, la reprise du n° 1 par mode de citation en *Gaudium et spes*, 42 indique par «Eglise» l'ensemble du Peuple de Dieu.

d'une bienveillance de Dieu pour telle personne. La puissance (*virtus*) divine est seule capable d'une telle action au plus intime de l'être du sujet récepteur, et elle est conduite vraiment, et pas seulement signifiée, par les instruments que Dieu, dans sa sagesse a voulu assumer.

Cette chaîne causale requiert une certaine continuité entre tous les instruments de même que chaque instrument doit être proportionné à l'agent qui en use. Pour l'humanité du Christ, cette continuité et cette proportion sont données par son union immédiate (hypostatique) avec la divinité et sa conséquence qu'est la plénitude de grâce personnelle, garantit la pleine efficience de grâce.¹ Mais pour tous les autres instruments subordonnés cette proximité avec Dieu et cette plénitude de grâce personnelle n'existent pas. La question ne se pose pas directement pour le rite sacramentel, car c'est un instrument inanimé qui ne contient la grâce que de façon purement transitive sous la mouvance du sujet personnel qui l'accomplit.² Mais pour l'instrument qu'est le ministre la question est différente. Il s'agit ici d'un instrument animé qui doit d'abord savoir et vouloir son rôle instrumental et ensuite le pouvoir par une capacité personnelle.³ En ce qui concerne l'intelligence et la volonté de l'action instrumentale, celles-ci sont mues par le commandement du Seigneur («*Faites ceci en mémoire de moi; allez dans le monde entier...*»). Quant à la capacité «ontologique» de véhiculer la puissance divine à l'œuvre dans l'humanité du Christ, c'est la raison d'être du caractère sacerdotal; il est une certaine participation «ontologique» à la puissance spirituelle du Christ; une seule conformité intentionnelle ne suffirait pas.⁴

La chaîne instrumentale réside d'abord dans la continuité «ontologique» de la capacité de véhiculer la puissance divine. Elle demande en outre que les ministres, instruments animés, c'est-à-dire intelligents et volontaires, mettent en œuvre leur capacité d'agir selon le commandement du Christ. Or, à la différence du caractère, ces facultés de l'âme sont fragiles. Dès les premiers temps apostoliques la malice humaine s'est manifestée par des hérésies qui menacèrent de «réduire à néant la croix du Christ» (1Co 1,17). N'obéissant plus au commandement

¹ Le Christ, en son humanité, est à ce titre un instrument exceptionnel: il possède comme instrument (grâce personnelle) ce qu'il doit transmettre (identité de la grâce personnelle et de la grâce capitale).

² Il convient cependant de réserver une place tout à fait particulière à l'Eucharistie qui n'est pas seulement transitive puisque le Christ est présent, vraiment, réellement et substantiellement dans le signe.

³ Cette capacité n'est pas une sainteté personnelle, à l'instar de l'humanité du Christ, mais une conformation au Christ comme instrument transifif.

⁴ IV CG, cap. 74: «Le ministre est à comparer au maître comme l'instrument à l'agent principal. De même en effet que l'agent met en mouvement l'instrument pour effectuer quelque chose, de même le ministre est mû par le commandement du Seigneur à exécuter quelque chose. Il convient cependant qu'un instrument soit proportionné à l'agent. Il faut donc que les ministres du Christ lui soient conformes. Le Christ, comme Seigneur, a opéré notre salut par son autorité et sa puissance propres en tant qu'il fut Dieu et homme; en tant qu'homme en souffrant pour notre rédemption; en tant que Dieu sa passion nous fut salutaire. Il convient donc que les ministres soient des hommes et qu'ils participent d'une certaine manière à sa divinité selon une certaine puissance spirituelle, car l'instrument participe à quelque chose de la puissance de l'agent principal».

du Seigneur, un ministre peut ne plus prêcher ni célébrer ce que le Christ lui a confié. Quelle sera donc la garantie donnée à tous, ministres comme fidèles, que la puissance spirituelle qu'est le caractère soit utilisée pour l'édification et non pour la destruction (2Co 13,10)? Quelle réalité spirituelle est nécessaire pour garantir la continuité de la chaîne causale instrumentale par laquelle l'Évangile et les sacrements nous sauvent aujourd'hui au concret? C'est ici que nous percevons la nécessité d'inclure dans cette suite de causes le mystère de l'Église comme instrument de la rédemption. L'Épouse, parce qu'elle est indéfectiblement fidèle au commandement de l'Époux, et parce qu'elle a une certaine conformité ontologique avec son Époux, est cette réalité, elle aussi instrumentale, à qui on peut reconnaître un pouvoir d'accomplir par ses ministres ce qu'elle connaît et désire. C'est elle qui garantit que les autres instruments subordonnés sont effectivement sous la motion de Dieu telle que communiquée par l'humanité du Christ.

Mais nous rencontrons ici une difficulté redoutable.

L'Église n'est pas une personne physique singulière comme l'est le Christ et le sont les ministres. L'Église, c'est sa définition nominale même, est une communauté de personnes singulières, semblables par la grâce des vertus et des dons. Elle se présente ainsi comme une personne morale, c'est-à-dire une unité de personnes individuelles tenant à leur ordination à la même fin qui est le bien commun de la charité. La difficulté majeure pour concevoir l'instrumentalité de l'Église tient au type de causalité qu'est l'instrumentalité. Il s'agit d'une causalité *physique*, c'est-à-dire d'une causalité qui porte sur l'être même causé par une certaine communication d'être. A ce titre, cette causalité requiert que le sujet causant soit une réalité elle-aussi «physique». Une personne morale ne peut, par elle-même, exercer une causalité physique. Or si l'Église est une personne morale, comment pourrait-elle exercer une causalité instrumentale qui est physique? C'est *a priori* impossible. Devrait-on alors penser que l'Église est instrument du salut seulement au sens métaphorique, une image suggestive peut-être, mais pas plus? Il nous semble que ce serait insuffisant. Reprenons ici les deux conditions de l'instrument animé séparé: le commandement du Seigneur et la conformité au Seigneur.

1. *L'Église fidèle au commandement du Seigneur*

La communauté chrétienne comme telle, quelque soit la variété de la situation de ses membres, possède toujours une foi droite animée d'une charité vive. Il s'agit d'une caractéristique propre à l'Église alors que ses membres sont tous ici bas, à quelque degré, imparfaits. S. Thomas exprime cela par l'expression «foi formée». ¹ Le *sensus fidei fidelium* est une garantie d'orthodoxie, et les textes liturgiques, en particulier, en sont l'expression assurée. ²

¹ Par ex. 11a-11ae, q. 1, a. 9, ad. 3^{um}: «La profession de foi est transmise dans le symbole comme par la personne de toute l'Église qui est unie dans la foi. Or la foi de l'Église est la foi formée; une telle foi, en effet, se rencontre chez ceux qui sont par le nombre et le mérite de l'Église».

² C'est l'adage bien connu: *Lex orandi, lex credendi*.

Cette connaissance vraie et ce vouloir intègre assure que l'Église comme telle est le sujet avec lequel le ministre doit s'accorder pour agir droitement, c'est-à-dire pour être situé dans la chaîne causale instrumentale en étant docile et obéissant au commandement du Seigneur. Cela se vérifie au plus haut point dans la célébration sacramentelle. Elle ne dépend pas de la sainteté personnelle du ministre, mais du fait que ce dernier est le ministre de l'Église.¹ Ce qui est demandé au ministre, pour l'authenticité même de ce qu'il opère, est d'agir dans cette dépendance de l'Église.

C'est donc la présence constante de l'Église confessante et aimante qui est la garantie de la droiture des instruments subordonnés (ministre, prédication et rite). Plus particulièrement, la foi de l'Église unit l'instrument animé qu'est le ministre à l'instrument plus haut qui le meut, l'humanité du Christ et, par elle, à l'agent principal divin.²

Mais parvenu à ce point, nous sommes obligés de nous poser la question de savoir si l'expression «foi de l'Église» désigne bien un sujet propre – situé comme tel dans la chaîne instrumentale – ou bien n'est qu'une métaphore. Quel type de sujet est l'Église?

2. L'Église conforme au Seigneur

Pour le dire simplement, toute la question tient à ceci: par «Église» quel type de sujet faut-il entendre? C'est toute la question de la personnalité de l'Église qui la pose comme sujet distinct de l'ensemble des fidèles, particulièrement proportionnée à l'humanité du Christ (elle est son Épouse) pour être avec lui dans une unité «ontologique» capable de s'exprimer dans une unité d'action en vue de mouvoir les causes instrumentales subordonnées.³

S. Thomas note que la profession de foi est transmise dans le *Symbole* par l'Église «comme par la personne de l'Église».⁴ C'est dire, que c'est l'Église elle-même, comme distincte de tous ceux qui la composent, qui professe la foi. Certes, l'expression physique orale est toujours le fait d'un sujet particulier qui est un membre de l'Église, mais quand ce sujet individuel dit la vraie foi, il le fait alors *in persona Ecclesiae*: c'est la personne Église qui s'exprime par sa bouche. Ceci est

¹ IIIa, q. 64, a. 6, ad 2^{um}: «Celui qui s'approche des sacrements, les reçoit du ministre de l'Église, non pas en tant qu'il est telle ou telle personne, mais *en tant qu'il est ministre de l'Église*».

² Dans le contexte du *Commentaire des Sentences*, où – comme nous l'avons vu – la causalité instrumentale n'est pas encore pleinement déployée, s. Thomas note déjà la foi de l'Église comme facteur d'efficacité des sacrements: «L'efficacité ou la force des instruments provient de trois choses: de l'institution divine comme de sa cause efficiente principale, de la Passion du Christ comme de sa première cause méritoire, de la foi de l'Église comme unissant l'instrument à l'agent principal», cfr. *IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, qua 3, resp. Même doctrine pour le baptême dans la *Somme de théologie*, IIIa, q. 39, a. 5, c.

³ La meilleure étude actuelle sur la personnalité de l'Église chez s. Thomas est à notre avis celle de F. DAGUET, *Théologie du dessein divin chez S. Thomas d'Aquin - Finis omnium Ecclesia*, Paris, 2003, 407-430.

⁴ «*quasi ex persona Ecclesiae*», IIIa-IIIae, q. 1, a. 9, ad 3^{um}.

au fondement du mystère de la prédication instrumentale.¹ Ou encore, s'agissant du ministre d'un sacrement, il est requis de lui l'intention droite, c'est-à-dire «*qu'il se soumette lui-même à l'agent principal, c'est-à-dire pour qu'il ait l'intention de faire ce que fait le Christ et l'Eglise*». ²

L'Eglise en son mystère apparaît ici comme existante d'une façon beaucoup plus profonde qu'une communauté sociologique qui est une personne seulement morale. L'Eglise est une personne *mystique* c'est-à-dire ontologiquement formée comme distincte des personnes singulières qui en sont ses membres, bien qu'elle existe à partir d'elles. Ultimement, cette personnalité tient à une «*ontologie*» surnaturelle qui résulte de l'inhabitation réelle de l'Esprit Saint en chaque membre comme «*âme*» de l'Eglise, c'est-à-dire comme forme intrinsèque du corps ecclésial. L'Eglise subsiste dans ses membres en tant qu'habités par l'Esprit qui les unit d'une certaine façon comme l'âme unit les membres d'un corps. C'est à cette unité mystique qu'est rapporté le caractère infaillible et indéfectible de la foi de l'Eglise; c'est cette unité qui fait de la communauté chrétienne le sujet dépassant chacun de ses membres, sujet spécialement accordé au Christ pour être avec lui comme «*une seule chair*» donnant la vie.

Pour notre question, la position de l'Eglise comme personne réelle-mystique, c'est-à-dire comme sujet ayant une ontologie propre capable d'agir par des actes propres, est capital. C'est la personne Eglise en effet, spécialement la foi toujours formée qui lui est attribuée comme à son sujet adéquat, qui fait le lien entre l'humanité instrumentale du Christ et les instruments subordonnés. Elle permet à ces derniers d'être et de demeurer sous l'influx «*physique*» surnaturel qui jaillit de l'humanité du Christ pour s'achever dans l'homme concret que le Christ veut toucher ici et maintenant. Cette personnalité réelle-mystique fondée dans l'Esprit Saint comme âme de l'Eglise, est ce que réalise le caractère dans le ministre: une certaine conformité ontologique capable de recevoir l'influx causal instrumental du Christ pour le transmettre et par là lui permettre de toucher le sujet récepteur.

IV. CONCLUSION

La causalité instrumentale analogiquement comprise, est ce qui chez s. Thomas manifeste le mieux le réalisme et la continuité du salut. Le don d'un surcroît d'être jaillit surabondamment de l'humanité du Christ, et il se communique par des médiations subordonnées. Ce faisant, s. Thomas manifeste l'unité profonde de la communication du salut par les relations dynamiques que cet enchaînement des causes exprime.

La continuité du salut est assurée au moyen d'une suite causale au sein de laquelle la grande distinction est entre le Christ et l'Eglise, d'une part, et les ministres et leurs actes d'autre part.

¹ Cfr. notre étude *Le mystère de la prédication* citée *supra* où nous faisons reposer l'efficace de la prédication sur la véracité du prédicateur, c'est-à-dire sur son ecclésialité (cfr. en part. pp. 366-370).

² IIIa, q. 64, a. 8, ad 1^{um}.

Pour le Sauveur et son Epouse, nous sommes en présence de deux instruments joints intimement à l'Auteur principal. Dieu, le Verbe, ou par appropriation l'Esprit, n'est pas séparable de la réalité humaine, singulière pour le Christ, communautaire pour l'Eglise, qu'Il assume comme instrument. Ce mode d'union, hypostatique dans un cas, mystique dans l'autre, a pour première conséquence une plénitude de grâce *gratum faciens* dans le sujet ainsi uni: le Christ et l'Eglise sont sanctifiants instrumentalement parce qu'ils sont personnellement saints. L'instrument ici communique ce dont il est d'abord indéfectiblement rempli. Pour marquer cette excellence unique, s. Thomas parle de l'humanité du Christ comme instrument *conjoint*; pour l'Eglise, afin de manifester sa dépendance de l'Esprit du Christ, nous proposons de parler d'instrument *adjoint*.¹ Cette façon de présenter les choses nous permet de dépasser la métaphore nuptiale pour donner à l'expression de s. Paul (*Ep* 5,32: «Ce mystère est grand; il s'agit du Christ et de l'Eglise») un sens réel fort. La conséquence majeure de ce qui précède est que ces deux instruments joints, ordonnés l'un à l'autre, ne peuvent pas être suppléés: le salut est l'œuvre une et unique de l'un avec l'autre.

Pour le ministre, autre sujet personnel, l'instrumentalité est plus modeste; elle est, en effet, plus pauvrement fondée; il s'agit ici d'une surélévation *gratis data* (caractère) qui fait que le pouvoir instrumental ne dépend pas d'une sainteté personnellement possédée mais d'une seule conformité «ontologique». Quant aux actes du ministres, la parole prêchée ou le rite accompli, il s'agit de signes dont la valeur causale instrumentale est seulement fondée sur leur conformité objective au commandement du Christ. C'est pourquoi ces instruments sont dits séparés, c'est-à-dire ne concourant pas à l'effet de grâce par une sainteté qui leur serait propre. Cette qualité d'instruments séparés permet de comprendre qu'ils peuvent être dispensés là où des hommes ne bénéficient pas, sans faute de leur part, de leur présence. Ainsi en va-t-il du baptême de désir par exemple. Ils peuvent peut-être être aussi suppléés, c'est-à-dire annoncés et préparés là où des formes imparfaites et incomplètes de religiosité permettent aux hommes dont le cœur est droit de s'ouvrir à la grâce. La question est encore en chantier.

La grâce elle-même ne dépend que de Dieu; Il en est la cause «adéquate» parce qu'Il est seul «proportionné» à un tel effet. Mais l'institution de «médiations vicaires» de l'humanité du Christ par le Christ lui-même dit que Dieu a choisi d'accomplir son acte propre de salut par des causes subordonnées qui portent toutes une certaine ressemblance avec l'humanité du Christ, première cause subordonnée et parfaite.² A notre avis, le concile Vatican II a permis de compléter

¹ Nous n'avons trouvé qu'une seule mention magistérielles de cette expression (PIE X, *Ad diem illum*, 2-2-1904), ce qui n'est assurément pas suffisant pour engager le magistère ordinaire.

² Il y a là une convenance qui manifeste la sagesse de Dieu: «Il est convenable que les remèdes grâce auxquels la puissance de la cause universelle [le Verbe incarné] atteint les hommes aient une ressemblance avec cette cause, c'est-à-dire que la puissance divine opère en eux d'une manière invisible par des signes visibles», iv CG, cap. 56, § 2.

grandement notre intelligence de cette doctrine en nous permettant de situer précisément le mystère ecclésial dans cette chaîne instrumentale.

Ce qui se joue, en définitive, dans cette question théologique est plus profond que la seule considération de la causalité du salut. La mise en évidence d'une chaîne rigoureuse de causes est la manifestation d'une convenance. Cette convenance repose d'abord sur le mystère de l'incarnation, que rien n'imposait pour le salut, mais qui est la façon dont Dieu nous dit son amour. Dieu a voulu, dans sa sagesse, que cet amour se dise et se donne par son Fils incarné. Ce choix est une lumière qui nous est offerte pour éclairer la façon dont Dieu veut nous toucher au concret. C'est le mystère de l'incarnation qui est présent tout au long de cette succession ordonnée d'instruments. Chacun de nous, mis en présence de ces causes signifiées reçoit la même question que celle que le Christ a posée un jour à ses disciples: «*Pour vous, qui suis-je?*» (Lc 9,20).

ABSTRACT

Le Christ nous a obtenu le salut en exerçant par son humanité diverses causalités (valeur de ses mérites, de son exemple etc.). La plus haute causalité exercée par le Christ est la causalité instrumentale. S. Thomas a vu dans cette causalité la marque propre de la perfection typiquement chrétienne du salut offert par le Christ. L'étude se propose de montrer, à l'aide de la christologie de s. Thomas, comment cette causalité est participable, non seulement par les médiations vicaires de l'humanité du Christ, mais aussi par l'Eglise elle-même.

Christ has obtained salvation for us by exerting diverse causalities (the value of his merits, of his example, etc.) through his humanity. The highest causality exerted by Christ is instrumental causality. St. Thomas saw in this causality the proper mark of the typically Christian perfection of salvation offered by Christ. This study proposes to show, with the help of St. Thomas' Christology, how this causality is participable, not only through vicarious mediations of the humanity of Christ but also through the Church herself.