

## L'adoption filiale des juifs de l'Ancienne Alliance selon saint Thomas d'Aquin

**L**A THÉOLOGIE DES RELIGIONS ne saurait éluder la question de la nouveauté et de la spécificité du christianisme par rapport au judaïsme dont il est héritier. Deux écueils menacent la réflexion. Le premier, gros d'un antisémitisme latent qui ne manque peut-être pas de racines réelles dans nos sources théologiques passées, est de déprécier le judaïsme antique en le réduisant à un christianisme en puissance ; ici le judaïsme ne fait que « pâle figure ». Le second écueil, qui est opposé au premier et se présente comme plus actuel peut-être, est de souligner à l'excès la continuité entre l'Ancienne Alliance et la nouvelle, de sorte que le christianisme n'est véritablement que le judaïsme en acte : l'Incarnation, le Christ, l'Évangile, le baptême, trouvent au mieux un statut d'éminence mais non de singularité ou de nécessité ; là le christianisme court le risque d'une dévalorisation. La question peut se cristalliser autour de l'identité du croyant ou, pour éviter toute ambiguïté, du juste. Parmi bien d'autres textes, essentiellement pauliniens et johanniques, *1 Jn 3, 1* déclare : « Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! » Qui désigne ce « nous », quels sont les heureux bénéficiaires de cette magnifique identité de fils de Dieu ? Plus précisément, cela vaut-il déjà des juifs de l'Ancienne Alliance ? L'enjeu n'est évidemment pas simplement historique, car répondre affirmativement pourrait incliner à inclure aussi dans ce « nous » ceux des juifs actuels qui n'opposent pas de refus personnel, volontaire, à la foi au Christ. Par une lecture fidèle et large de l'Écriture, saint Thomas, surtout dans ses commentaires bibliques, fournit un éclairage permettant d'éviter les écueils signalés. Oui, les juifs de l'Ancienne Alliance sont fils adoptifs de Dieu. Non, il n'est

pas vrai que l'Incarnation n'apporterait alors aucun progrès, aucune nouveauté à notre identité d'enfants de Dieu<sup>1</sup>.

### 1. Réalité de l'adoption filiale des juifs de l'Ancienne Alliance

Dans un passage émouvant de l'Épître aux Romains (9, 3-5), l'Apôtre Paul, en exprimant sa solidarité avec les juifs, ses frères selon la chair, leur reconnaît l'adoption filiale : « Eux qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption des fils, et la gloire, et l'Alliance, et la législation, et le culte et les promesses. » Saint Thomas reçoit cette affirmation comme l'attestation que la filiation divine par adoption appartient aux justes de l'Ancienne Alliance, aux hommes spirituels qui firent partie du peuple de Dieu :

Et il dit à ce propos : *à qui appartiennent l'adoption des fils. C'est dans ce sens qu'il est écrit : « Mon fils premier-né est Israël » (Ex 4, 22). Ces paroles s'appliquent aux hommes spirituels qui firent partie de ce peuple. Quant aux charnels, il a indiqué plus haut (Rm 8, 15) qu'ils ont reçu un esprit de servitude selon la crainte<sup>2</sup>.*

Déjà en Rm 3, 1-2, l'Apôtre s'exclame : « Qu'est-ce donc que le juif a de plus ? ou quelle est l'utilité de la circoncision ? » Elle est, dit-il, « considérable de toute manière ». Et saint Thomas donne ce commentaire :

En effet, les juifs ont un privilège, et dans la contemplation des choses divines : « Dieu est connu en Judée, en Israël son nom est grand » (Ps 75, 1), et dans le partage des biens temporels : « Il n'a pas fait ainsi pour toute

1. Cf. Antoine GUGGENHEIM, *Jésus-Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance*, Étude théologique et herméneutique du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux, « Thèse de l'École Cathédrale », Paris, Parole et Silence, 2004, p. 409 : « L'excellence de la nouvelle Alliance consiste non seulement dans l'achèvement de la Révélation par le Verbe incarné, qui mène à son accomplissement le charisme prophétique, mais encore dans la consommation en lui, par la grâce d'union, de la grâce d'adoption filiale. La grâce du Fils unique incarné finalise et consomme le charisme prophétique et le don de la grâce sanctifiante, qui, dans l'ancienne Alliance, faisaient de certains des prophètes, des serviteurs de leurs frères, et des justes, des fils adoptifs de Dieu. L'excellence du Christ par rapport aux prophètes et par rapport à tous les fils adoptifs, qui tous participent à la plénitude de son être et de son charisme de Révélateur, comme à son être et à sa grâce filiale, fonde "l'éminence de la nouvelle Alliance", qui conduit l'ancienne à sa perfection. »

2. In Rom., cap. 9, lect. 1, v. 4 (n° 744). Nous suivons la traduction de J.-É. Stroobant de Saint-Éloy : THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Suivi de la *Lettre à Bernard Ayglies*, Paris, Cerf, 1999.

nation » (Ps 147, 20 a). Ils ont aussi un privilège dans leurs pères, dans les promesses et dans leur descendance : « Eux qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption des fils, et la gloire, et l'alliance, et la législation, et le culte et les promesses; à qui appartiennent les pères, et de qui est issu le Christ selon la chair, lui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles. Amen » (Rm 9, 4-5). Et dans chacune de ces prérogatives, leur supériorité n'est pas petite, mais grande et principale. C'est ce à quoi il fait allusion quand il dit : *considérable*<sup>3</sup>.

Mais il ne suffit pas de naître d'Abraham selon la chair; il faut encore être enfant de la promesse, selon Rm 9, 8 : « Ce ne sont pas les fils selon la chair qui sont fils de Dieu, mais ce sont les fils de la promesse qui sont comptés pour semence. » Saint Thomas commente ce verset en l'éclairant par un passage de l'Épître aux Galates :

Pour éclairer le sens de sa proposition, il faut prendre en considération ce que l'Apôtre dit aux Galates : « Abraham eut deux fils, l'un de la servante, et l'autre de la femme libre. Mais celui de la servante », c'est-à-dire Ismaël, « naquit selon la chair », à savoir, parce qu'il naquit selon la Loi et selon la coutume de la chair d'une femme jeune; « et celui de la femme libre », c'est-à-dire Isaac, « en vertu de la promesse » (Ga 4, 22-23), et non selon la chair, c'est-à-dire non selon la Loi et la coutume de la chair, puisqu'il est né d'une femme stérile et âgée, comme on le rapporte dans la Genèse (Gn 18, 10), bien qu'il soit né selon la chair, c'est-à-dire selon la substance de la chair qu'il reçut de ses parents. De là l'Apôtre en conclut que ceux-là ne sont point adoptés comme fils de Dieu, qui sont *fils selon la chair*, c'est-à-dire du fait même que selon la chair ils ont été engendrés par Abraham, *mais* que ceux-là *sont comptés pour semence*, auxquels la promesse a été faite, *qui sont les fils de la promesse*, c'est-à-dire ceux qui, par la grâce de la promesse divine, sont devenus fils d'Abraham par l'imitation de sa foi, selon ces paroles dans Matthieu : « Dieu peut de ces pierres mêmes susciter des fils à Abraham » (Mt 3, 9); de même qu'Ismaël, né selon la chair, n'a pas été compté dans la postérité, mais Isaac, né en vertu de la promesse<sup>4</sup>.

La mention de l'adoption filiale des juifs se rencontre aussi dans le quatrième Évangile. Ainsi, par exemple, saint Thomas observe que les juifs ne s'offusquent pas d'entendre Jésus chassant les vendeurs du Temple déclarer : « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic » (Jn 2, 16); il l'explique par le fait qu'ils le comprennent ici de

3. *In Rom.*, cap. 3, lect. 1, v. 1-2 (n° 249).

4. *Ibid.*, cap. 9, lect. 2, v. 8 (n° 753).

la filiation divine par adoption, attestée dans l'Ancienne Alliance par la mention de la paternité adoptive de Dieu chez le prophète Jérémie :

Mais pourquoi les juifs ne sont-ils pas troublés de ce qu'il appelle ici Dieu son Père, puisqu'il est dit, plus loin (*Jn* 5, 18), qu'à cause de cela ils le persécuteraient ? À cette question il faut répondre que Dieu est le Père de certains par adoption, c'est-à-dire des justes, et que cela n'était pas nouveau pour les juifs — « Tu m'appelleras mon Père, et tu ne te sépareras pas de moi » (*Jr* 3, 19). Mais, par nature, Dieu n'est Père que du Christ — « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils » (*Ps* 2, 7), c'est-à-dire vrai et par nature; et cela était inouï pour les juifs. C'est parce que Jésus se disait le vrai Fils de Dieu que les juifs le persécutaient : « Voilà pourquoi les juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, parce que non seulement il violait le sabbat, mais il appelait encore Dieu son propre Père, se faisant l'égal de Dieu » (*Jn* 5, 18). Mais quand cette fois-ci Jésus appelle Dieu son Père, les juifs croyaient que c'était par adoption<sup>5</sup>.

La différence d'attitude des juifs en *Jn* 2, 16 et *Jn* 5, 18 est de nouveau marquée dans le commentaire de ce dernier verset, tributaire de ceux de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin :

Comme d'autres justes appellent aussi Dieu leur Père — « Tu m'appelleras "Père" » (*Jr* 3, 19) —, les juifs ne se contentent pas de dire qu'il disait que Dieu était son Père, mais ils ajoutent ce qui relève du blasphème : *se faisant l'égal de Dieu*, ce qu'ils concluent de ses paroles : *mon Père œuvre jusqu'à maintenant, et moi aussi j'œuvre*. Là, en effet, il appelle Dieu son Père d'une manière unique, pour donner à entendre que le Père est son Père par nature, tandis qu'il n'est celui des autres que par adoption. C'est ce qu'il fait aussi en disant plus loin : « Je monte vers mon Père » par nature « et votre Père » par grâce (*Jn* 20, 17)<sup>6</sup>.

Saint Thomas ne s'arrête pas au fait que les versets vétérotestamentaires parlant de paternité divine, et en corollaire de filiation, valent de ce collectif qu'est Israël et non d'un juste en particulier<sup>7</sup>. Il ne voit donc

5. *In Ioan.*, cap. 2, lect. 2, v. 16 (n° 390) (traduction de M.-D. Philippe : THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 2 tomes, Paris, Cerf, 1998 et 2006).

6. *In Ioan.*, cap. 5, lect. 2, v. 18 (n° 741).

7. Dans son commentaire de *Ga* 4, 4-6, le P. Lagrange remarque : « Les hommes n'étaient point fils de Dieu avant l'incarnation, différant en cela de l'héritier, fils légitime du testateur, mais la promesse, au moins depuis Abraham, leur assurait la bénédiction et l'héritage, héritage de Dieu, et non d'Abraham. L'adoption leur était donc aussi promise, leur conférant des droits dont l'exercice était suspendu. On ne saurait objecter que les Juifs possédaient déjà réellement l'adoption. Paul leur accorde ce privilège (*Rm* 9, 4), avec les textes de l'An-

pas d'inconvénient à reconnaître aux saints de l'Ancienne Alliance, en leur singularité, l'adoption filiale. Les commentaires qu'il fournit sur les affirmations pauliniennes et johanniques, et dont il faut reconnaître qu'il ne tire d'ailleurs pas beaucoup parti dans ses grandes œuvres systématiques, posent pourtant la question de la spécificité de l'Incarnation et de la Nouvelle Alliance. Si les justes de l'Ancienne Alliance sont déjà fils adoptifs de Dieu, en quoi, dans l'ordre même de notre filiation divine, l'Incarnation marque-t-elle un progrès et un enrichissement en faveur de ceux qui croient au Christ ? Plusieurs auteurs de la scolastique risquent une explication. Antérieurement à saint Thomas, la *Summa Fratris Alexandri* répondait en considérant l'acquisition de l'héritage éternel promis aux fils de Dieu<sup>8</sup> : dans l'Ancienne Alliance, l'obtention était en puissance, par la foi en l'Incarnation future, tandis que dans la Nouvelle Alliance elle est effective, l'Incarnation et la Passion ayant eu lieu. En outre la supériorité de l'héritage en acte sur l'héritage en puissance est augmentée par le fait que la vision de l'humanité glorieuse du Fils de Dieu accompagne la vision de l'essence divine. Parmi les commentateurs de saint Thomas, Suárez reconnaît aux justes de l'Ancienne Alliance la filiation divine par adoption, véritable mais imparfaite tant que l'héritage auquel elle donnait droit demeurerait différé<sup>9</sup>. La filiation divine par adoption comporte ainsi plusieurs états gradués selon le rapport de proximité à l'héritage céleste : celui de l'Ancienne Alliance, celui de la nouvelle et celui de la consommation dans la gloire. Dans tous les cas demeure constant le fait que cette filiation est donnée par le Christ. De même pour le dominicain Dominique de Soto, il existe une filiation divine par adoption dans l'Ancienne Alliance, mais qui diffère de celle de la nouvelle en ce qu'elle n'est ni pleine ni parfaite<sup>10</sup>. Les *Salmanticenses* expliquent aussi que les juifs de l'Ancienne Alliance

cien Testament (*Ex* 4, 22 ; *Dt* 14, 1 [...]), mais comme nation, et par conséquent dans un sens extérieur, tandis que désormais l'adoption est individuelle et intime, en même temps que reconnue au grand jour » (M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 103 ; cité dans Gérard PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Position du problème - Documents patristiques », *Ephemerides theologicae lovanienses* 23 [1947], p. 521-556 [p. 526, n. 16]).

8. Cf. *Alexandri de Hales Summa theologica seu sic ab origine dicta « Summa Fratris Alexandri »*, Lib. III, inq. un., tract. II, q. 3, cap. 6, a. 5, n° 95 (Quaracchi, t. 4, 1948, p. 137) ; et Luc-Thomas SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, « Bibliothèque thomiste, 49 », Paris, Vrin, 1997, p. 169.

9. Cf. François SUÁREZ, *In III<sup>a</sup>*, q. 23, a. 3, n°s 6-7 (*Opera omnia*, t. 18, Paris, Vivès, 1860, p. 476-477) ; et L.-Th. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu...*, p. 205.

10. Cf. L.-Th. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu...*, p. 201.

recevaient par la foi au Christ à venir la filiation divine par adoption, et avaient bien droit à l'héritage éternel, mais qu'ils ne pouvaient pas en jouir avant la venue et la mort du Christ<sup>11</sup>. On rencontre aussi deux positions extrêmes et contraires. La première, du jésuite Gabriel Vásquez, se situe encore comme un commentaire de la pensée de saint Thomas. Il soutient que tous les justes, depuis l'origine du monde, tant dans l'ancienne que dans la Nouvelle Alliance, sont vraiment fils adoptifs de Dieu, sans différence qualitative<sup>12</sup>. Certes, selon le témoignage concordant de nombreux Pères, l'Ancienne Alliance est figurative de la nouvelle, mais cela vaut de la législation ou du culte : la rénovation spirituelle, pour sa part, y est déjà effective par la foi au Christ à venir. En revanche, pour le jésuite Denis Petau, dont la préoccupation est surtout de rendre compte d'un donné patristique qui déborde celui sur lequel se sont appuyés jusqu'ici les scolastiques en cette matière, la grâce de la filiation divine par adoption, étant répandue par l'Esprit-Saint à partir de la Pentecôte, n'appartenait pas aux justes de l'Ancienne Alliance<sup>13</sup>. Certes, patriarches et prophètes recevaient l'Esprit, mais un esprit de crainte servile et non d'adoption des fils, car c'est le Christ qui pour la première fois transmet cet Esprit dont l'inhabitation, nouvelle, est la raison même de cette filiation divine. Saint Thomas a-t-il méconnu l'influence christologique et pneumatologique de la Nouvelle Alliance sur l'adoption filiale ?

## 2. Incarnation, filiation et don de l'Esprit

Si les juifs de l'Ancienne Alliance ont déjà bénéficié personnellement de l'adoption filiale et de l'inhabitation, à quoi sert l'Incarnation du Verbe, quelle est la vraie nouveauté de l'Alliance scellée dans le sang de

11. Cf. SALMANTICENSES, *Cursus theologicus, De incarnatione*, q. 23 [De adoptione Christi, in quatuor articulos divisa], a. 3, n° 4 (Paris, Éd. Palmé, t. 16, 1881, p. 386-493 [p. 400]); et L.-Th. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu...*, p. 223.

12. Cf. L.-Th. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu...*, p. 200-201; et Gabrielis VÁSQUEZ BELLEMONTANI *Commentarii ac disputationes in tertiam partem Summae theologiae sancti Thomae Aquinatis*, Venetiis apud Iuntas, 1610, p. 634-658.

13. Cf. D. PETAU, *Dogmata theologica, De Trinitate*, Lib. VIII, cap. 7 (Paris, Vivès, t. 3, 1865, p. 487-495); *De lege et gratia*, Lib. I, cap. 8 (t. 5, 1866, p. 25 s.); G. PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Position du problème - Documents patristiques... », p. 521; ID., « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Fondements scripturaires. Étude théologique », *Ephemerides theologicae lovanienses* 24 (1948), p. 23-58 [p. 28]; et L.-Th. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu...*, p. 237 et 239.

Jésus? Saint Thomas marque pourtant bien celle-ci quand il commente le propos de la Vierge Marie préluant au changement de l'eau en vin à Cana — « ils n'ont plus de vin » — comme signifiant que manquaient dans l'Ancienne Alliance le vin de la justice, celui de la sagesse et celui de la charité. Il déclare ainsi :

Certes le vin de la justice manquait dans l'ancienne Loi, sous laquelle la justice était imparfaite; mais le Christ l'a rendue parfaite, lui qui a dit : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Le vin de la sagesse manquait aussi car elle était cachée et donnée en figure : puisque, comme le dit l'Apôtre [au sujet des juifs] : « Tout leur arrivait en figure » (1 Co 10, 11). Mais le Christ l'a rendue manifeste, car « il les enseignait en homme qui a autorité » (Mt 7, 29). Enfin le vin de la charité faisait aussi défaut, car [les juifs] avaient reçu un *esprit de servitude* qui les laissait *dans la crainte*; mais le Christ changea l'eau de la crainte en vin de la charité, puisqu'il nous donna « un esprit d'adoption filiale qui nous fait crier : Abba, Père » (Rm 8, 15), et que « la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (Rm 5, 5)<sup>14</sup>.

Le lien entre l'Incarnation et le don de la filiation divine par adoption est clairement exprimé en Rm 8, 14-17 et son parallèle Ga 4, 4-6. La filiation adoptive y apparaît comme un effet de l'Incarnation :

Par l'incarnation divine, les hommes ont reçu la filiation adoptive, selon saint Paul (Rm 8, 15) : « Vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte, mais un esprit de fils adoptifs »<sup>15</sup>.

[Du fait que c'est la personne du Fils qui s'est incarnée, il en résulte un lien spécial entre notre filiation divine et la sienne : ]

La filiation adoptive est une ressemblance participée de la filiation naturelle. [...] Le Fils s'étant incarné, nous recevons la filiation adoptive à l'image de sa filiation naturelle<sup>16</sup>.

[Il y avait donc une particulière convenance à ce que ce fût le Fils qui s'incarnât : ]

On peut trouver un [...] motif à cette convenance dans la fin de l'union hypostatique : cette fin, c'est l'accomplissement de la prédestination pour ceux qui ont été ordonnés d'avance à l'héritage céleste, dû seulement aux fils, selon Rm 8, 17 : « Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers. » Il

14. In Ioan., cap. 2, lect. 1, v. 3 (n° 347).

15. Sum. theol., III<sup>e</sup>, q. 3, a. 5, obj. 2; cf. L.-Th. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu...*, p. 60-64 et p. 143-147.

16. Sum. theol., III<sup>e</sup>, q. 3, a. 5, ad 2.

revenait donc à celui qui est le Fils de Dieu par nature de communiquer aux hommes une image de cette filiation par l'adoption divine ainsi que l'Apôtre l'écrit au même chapitre (v. 29) : « Ceux qu'il a discernés d'avance, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils<sup>17</sup>. »

Il n'en demeure pas moins que, selon saint Thomas, une autre personne divine que le Fils aurait pu s'incarner<sup>18</sup>, et que le lien de fait entre notre filiation adoptive et la filiation divine par nature ne doit donc pas être pensé de manière nécessitante.

*Jn* 1, 12 dit du Verbe divin qu'il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu à ceux qui croient en son nom. Saint Thomas commente :

Le fruit de la venue du Fils de Dieu est grand car, par elle, les hommes deviennent fils de Dieu — « Dieu envoya son Fils, né d'une femme [...] pour faire de nous ses fils adoptifs » (*Ga* 4, 4-5). [...] Ainsi, par la grâce sanctifiante, par la perfection des œuvres et par l'acquisition de la gloire, le Verbe a donné à ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu, en les préparant à recevoir la grâce, en les poussant à [y consentir] et en la leur conservant<sup>19</sup>.

Et à propos de la mention de l'Incarnation dans le Prologue johannique (*Jn* 1, 14), saint Thomas déclare :

Pour Jean Chrysostome, ces paroles se relie à celles-ci : « À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » (*Jn* 1, 12). En effet, l'Évangéliste a dit : « Il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » ; et parce qu'on pourrait se demander d'où vient ce pouvoir, il répond en ajoutant avec raison que *le Verbe s'est fait chair* ; autrement dit, le fait même que le Verbe se soit fait chair nous « a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu — Dieu a envoyé son Fils né d'une femme [...] pour faire de nous ses fils adoptifs »<sup>20</sup>.

Ailleurs, au moment d'expliquer *Jn* 11, 52 (exprimant que Jésus allait mourir pour la nation, et non pas pour la nation seulement mais encore afin de rassembler dans l'unité les fils de Dieu dispersés), saint Thomas déclare que les juifs n'ont pas encore reçu l'Esprit d'adoption mais qu'ils sont seulement prédestinés à la filiation :

17. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 3, a. 8.

18. Cf. *ibid.*, a. 5.

19. *In Ioan.*, cap. 1, lect. 6, v. 12 b (n<sup>os</sup> 149 et 156).

20. *Ibid.*, lect. 7, v. 14 a (n<sup>o</sup> 165).

Et c'est pourquoi ce qu'il dit : *pour rassembler en un les fils de Dieu qui étaient dispersés*, il ne faut pas le comprendre de ce qu'ils eussent alors déjà reçu l'esprit d'adoption. Parce que, comme le dit Grégoire, ils n'étaient de Dieu jusqu'à présent ni les brebis ni les fils de Dieu [*sic!*]. Mais il faut le comprendre selon la prédestination, en ce sens : *pour que les fils de Dieu...*, c'est-à-dire les prédestinés depuis l'éternité — « Ceux qu'il a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » (*Rm* 8, 29)<sup>21</sup>.

Un autre verset johannique, *Jn* 7, 39, vient renforcer la difficulté. La filiation divine est liée en effet au don de l'Esprit. Or ce verset déclare : « L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » Il semble donc exclure par là même que les hommes aient pu être adoptés comme fils de Dieu avant la glorification du Christ. Le commentaire de saint Thomas se construit à partir de ceux, cités dans la *Catena aurea*, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin ; Thomas donne la préférence à ce dernier qui justifie un don de l'Esprit, en l'occurrence aux Apôtres, avant la Résurrection :

Il y a deux opinions : Chrysostome dit que l'Esprit-Saint ne fut pas donné aux Apôtres avant la Résurrection du Christ, pour ce qui est des dons de prophétie et des miracles. Ainsi cette grâce, qui était donnée aux prophètes, avait manqué à la terre jusqu'à l'avènement du Christ, et par la suite elle ne fut donnée à personne avant le moment que l'on a dit. Et s'il est dit que les Apôtres expulsaient les démons avant la Résurrection, il faut comprendre qu'ils ne les expulsaient pas par l'Esprit, mais par la puissance qui venait du Christ. En effet, quand il les envoyait, on ne nous dit pas : « Il leur donna l'Esprit-Saint », mais : « Il leur donna la puissance » (*Mt* 10, 1). Mais cette opinion semble aller à l'encontre de ce que dit le Seigneur : « Si moi je chasse les démons au nom de Béelzébul, vos fils, au nom de qui les chassent-ils ? » (*Lc* 11, 19). Or il est certain que c'est dans l'Esprit-Saint que lui-même expulsait les démons, ainsi que [ses] fils, c'est-à-dire les Apôtres : il est donc manifeste qu'eux aussi avaient reçu l'Esprit-Saint. Voilà pourquoi il faut dire, selon saint Augustin, que les Apôtres possédèrent l'Esprit-Saint avant la Résurrection, même pour ce qui est des dons de prophétie et des miracles. Et ce qui est dit ici, à savoir *l'Esprit n'avait pas encore été donné*, doit être compris de l'abondance du don dans des signes visibles ; elle leur fut donnée après la Résurrection et l'Ascension en des langues de feu<sup>22</sup>.

Parmi les apports de l'Incarnation à la filiation divine par adoption, on relève l'extension de ce privilège des juifs aux païens, selon *Rm* 9,

21. *In Ioan.*, cap. 11, lect. 7, v. 52 (n° 1580).

22. *Ibid.*, cap. 7, lect. 5, v. 39b (n° 1093).

24-26 : « Ainsi nous a-t-il appelés, non seulement d'entre les juifs, mais aussi d'entre les nations païennes. Comme il dit dans Osée : "Qui n'est pas mon peuple je l'appellerai mon peuple, et bien-aimée qui n'est pas la bien-aimée; et celle qui n'a pas obtenu miséricorde, objet de miséricorde. Et il arrivera que dans le lieu où il leur a été dit : Vous n'êtes pas mon peuple, là même ils seront appelés les fils du Dieu vivant." » Saint Thomas commente ces versets en montrant que trois privilèges d'Israël passent aux Gentils : le culte de Dieu qui les insère dans son peuple, l'amour d'élection, et l'affranchissement du péché originel qui était accordé par la circoncision. S'y ajoute enfin la dignité de fils de Dieu :

Lorsque l'Apôtre ajoute : *Et il arrivera que dans le lieu, etc.*, il cite un autre passage qui figure dans Osée (Os 1, 10); dans ce passage Dieu promet aux Gentils la dignité de fils de Dieu, dignité dont les juifs se glorifiaient à cause de ces paroles d'Isaïe : « J'ai nourri des fils et je les ai élevés, mais eux m'ont méprisé » (Is 1, 2). Et du Deutéronome : « N'est-ce pas lui qui est ton père ? » (Dt 32, 6). De plus, non seulement les Gentils n'étaient pas appelés du nom de fils, lequel appartient à ceux qui servent Dieu par amour et sont conduits par son Esprit, comme on l'a dit plus haut (Rm 8, 14), mais ils n'étaient même pas dignes d'être appelés peuple de Dieu, nom qui pouvait aussi appartenir à ceux qui avaient reçu un esprit de servitude dans la crainte. Aussi l'Apôtre dit-il : *Et il arrivera que dans le lieu, etc.*, c'est-à-dire en Judée, où il leur a été dit, c'est-à-dire aux Gentils, par les juifs parlant comme au nom de Dieu, *vous n'êtes pas mon peuple*, parce qu'ils ne les regardaient pas comme le peuple de Dieu; *là même*, c'est-à-dire parmi les juifs qui croient, *ils seront appelés les fils de Dieu*. Ou bien : *dans le lieu*, c'est-à-dire dans le monde entier, dans lequel ils seront convertis à la foi, afin de faire entendre qu'ils ne seront pas convertis comme les prosélytes que faisaient les juifs, lesquels, après avoir abandonné leur pays, se dirigeaient vers la Judée. Or on voit que cela ne devait pas arriver ainsi pour ceux qui devaient se convertir au Christ : « Les hommes l'adoreront chacun en son lieu » (So 2, 11). Donc à tous ceux qui habitaient dans leur propre lieu, où il leur a été dit, autrefois par ordre divin, *vous n'êtes pas mon peuple, ils seront appelés les fils de Dieu*, par l'adoption divine : « À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son Nom » (Jn 1, 12)<sup>23</sup>.

De même, l'Apôtre écrit aux Galates : « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et

23. In Rom., cap. 9, lect. 5, v. 26 (n° 80r).

la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » (*Ga* 4, 4-6). Saint Thomas y lit tout d'abord l'affirmation de l'extension aux païens de l'adoption filiale qui était un privilège des juifs :

L'Apôtre a montré plus haut le bienfait accordé aux juifs ; il montre ici que ce même bienfait appartient également aux Gentils. [...] Il dit donc que le bienfait de l'adoption des fils de Dieu appartient, non seulement à ceux qui étaient sous la Loi, mais encore aux Gentils. C'est pourquoi il dit : *Parce que vous êtes fils de Dieu, etc.*, c'est-à-dire si vous êtes fils de Dieu la cause en est que, non seulement les juifs mais encore tous les autres qui croient au Fils de Dieu, sont adoptés comme fils. *Jn* 1, 12 : « Il leur a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu », etc.<sup>24</sup>.

Saint Thomas met ensuite à profit la mention de l'envoi de l'Esprit en *Ga* 4, 6 pour expliciter que cette adoption filiale, désormais commune aux juifs et aux païens convertis au Christ, découle de la mission invisible de l'Esprit :

Le mode par lequel on obtient ce don, c'est la mission de l'Esprit du Fils de Dieu dans vos cœurs. Or [saint] Augustin dit que le Christ, pendant sa vie mortelle, prêcha principalement aux juifs, et aux Gentils par surcroît. *Rm* 15, 8 : « Je dis que Jésus-Christ a été ministre de la circoncision, etc. » Par conséquent tout ce qui appartient à l'état des juifs, est convenablement attribué au Christ. Et parce que ceux-ci pouvaient dire que les Galates n'avaient pas été adoptés comme fils de Dieu, puisque le Christ n'avait pas pris d'eux sa chair et ne leur avait pas prêché, en sorte qu'ils ne semblaient pas lui être aucunement unis, l'Apôtre, montrant le mode de cette adoption, dit que, bien qu'ils n'aient pas été unis au Christ selon la chair, c'est-à-dire quant à la race, ni par la prédication, ils lui furent cependant unis par l'Esprit, et que, par là, ils furent adoptés comme fils de Dieu. C'est pourquoi la conversion des Gentils est spécialement attribuée à l'Esprit-Saint. Aussi lorsque saint Pierre fut repris par les juifs, pour être allé prêcher aux Gentils, il s'excusa par l'Esprit-Saint, en disant (*Ac* 11, 12) « ne pas pouvoir résister au Saint-Esprit », par l'instinct duquel il avait agi. Ainsi donc, c'est parce que « Dieu », le Père, « a envoyé l'Esprit de son Fils en nos cœurs », à savoir ceux des juifs et des Gentils, que nous sommes unis au Christ, et, de ce fait, adoptés comme fils de Dieu<sup>25</sup>.

24. *In Gal.*, cap. 4, lect. 3, v. 6 (nos 210-211).

25. *Ibid.* (n° 212).

M<sup>gr</sup> Philips soutient que saint Augustin, conduit à cela par sa polémique antipélagienne, souligne à l'excès que ce n'est que par la grâce du Christ que les patriarches de l'Ancienne Alliance pouvaient être justifiés, que ce faisant ils appartenaient de fait déjà à la Nouvelle Alliance et jouissaient de la filiation adoptive<sup>26</sup>. Il reproche au Docteur d'Hippone de tendre alors à égaliser les deux Alliances :

Dans ce dessin [*sic!*], l'efficiencia de l'incarnation et le caractère préparatoire du régime de la Promesse s'estompent jusqu'à s'effacer. La cause efficiente ne peut agir avant son existence temporelle. La Loi est complètement spiritualisée. Le réalisme des Grecs ne perce plus. Les dons que l'Ancien Testament devait faire espérer, les voici distribués d'avance, au moins à quelques-uns. Les conditions de l'existence religieuse sont partout identiques, sauf quelques nuances de clarté et d'abondance spirituelles. Chez tous, le péché originel est remis. [...] Saint Augustin n'est-il pas trop généreux pour les anciens ? Il ne faut pas être jaloux des dons de Dieu ni désirer nous en réserver la plénitude. Cette plénitude, les patriarches l'ont reçue à leur tour, *mais pas*, disait Cyrille, avec Irénée et Chrysostome, *avant la consommation du grand mystère*<sup>27</sup>.

Ce gauchissement antipélagien se retrouverait ensuite chez saint Léon<sup>28</sup> et chez saint Thomas<sup>29</sup>. Il semble que par sympathie pour D. Petau et les Pères grecs, M<sup>gr</sup> Philips tende trop à prêter à saint Augustin, puis à saint Thomas, ce qui sera en fait la position extrême de Vásquez.

Quelle qu'en soit la généalogie, et quel que soit l'hypothétique poids d'une influence antipélagienne, la position du Docteur angélique présente en réalité un heureux équilibre : il évite à la fois la dépréciation du judaïsme (consistant à réserver tous les dons spirituels au christianisme) et la minimisation de l'Incarnation (consistant à insister sur les privilèges du peuple de l'Ancienne Alliance). Ainsi, les justes de l'Ancienne Alliance sont-ils justifiés, sanctifiés, sauvés, mais non sans la foi au Christ encore à venir<sup>30</sup>. Ainsi également, saint Thomas ne conteste

26. Cf. G. PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Position du problème... », p. 549 s.

27. *Ibid.*, p. 550 et 552.

28. Cf. *ibid.*, p. 552-554.

29. Cf. *ibid.*, p. 555-556.

30. Id., « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Fondements scripturaires... », p. 53 (avec la note 62 qui donne plusieurs références à saint Thomas).

pas qu'Adam et les Patriarches aient possédé le Saint-Esprit, mais ils l'ont possédé d'une autre manière que nous :

[Objection] Saint Augustin [en fait l'Ambrosiaster] dit : « Adam ne posséda pas le Saint-Esprit. » Mais quiconque a la grâce possède le Saint-Esprit. Donc Adam ne fut pas créé en grâce.

[Réponse à l'objection] Comme le dit saint Augustin dans le même livre, on ne nie pas que le Saint-Esprit ait été de quelque façon en Adam, comme chez les autres justes; mais on affirme qu'il n'y a pas existé « comme il existe maintenant chez les fidèles », qui sont admis à recevoir l'héritage éternel aussitôt après la mort<sup>31</sup>.

Saint Thomas enfin reconnaît la réalité des théophanies vétérotamentaires, mais il nie que celles-ci aient pu constituer des missions visibles, et nommément du Saint-Esprit :

Quant aux Pères de l'Ancien Testament, ils ne devaient pas recevoir de mission visible du Saint-Esprit. Il fallait en effet que la mission visible du Christ précédât celle du Saint-Esprit; car le Saint-Esprit manifeste le Fils, comme le Fils manifeste le Père. Il y eut bien des apparitions visibles des Personnes divines aux Pères de l'Ancien Testament; mais on ne peut parler à ce propos de missions visibles, parce que, selon saint Augustin, ces apparitions ne se sont pas produites pour signifier l'habitation par grâce de la Personne divine, mais pour manifester quelque autre chose<sup>32</sup>.

Faut-il alors en conclure qu'il n'y avait pas de mission divine ni d'inhabitation du Saint-Esprit dans les justes de l'Ancienne Alliance? Comment alors pourraient-ils être justes? Le propos final de M<sup>gr</sup> Philips ne saurait s'autoriser d'une exégèse authentique des textes de saint Thomas. Le théologien de Louvain écrit en effet :

Envoyées, les personnes [divines] se font connaître en se donnant. Avec saint Augustin et le Pseudo-Denys, saint Thomas ne cesse de répéter : *mitti est cognosci*. En rigueur de logique, il faudra en conclure que l'inhabitation comme telle est le bien propre du Nouveau Testament. Les missions invisibles de la grâce ne précèdent pas mais suivent les missions visibles de l'incarnation et de l'effusion pneumatique. Avant cette date, les profusions du Dieu un et trine se préparent et s'annoncent et s'amorcent pour ainsi dire

31. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 95, a. 1, obj. 2 et ad 2.

32. *Ibid.*, q. 43, a. 7, ad 6.

par des anticipations progressives. Elles s'achèvent au moment culminant de l'histoire religieuse<sup>33</sup>.

Si, comme il a été dit, saint Thomas dénie à l'Ancienne Alliance les missions visibles des personnes divines, il ne dit pas qu'elle aurait été exempte de missions invisibles. Mieux, il dit explicitement que de telles missions ont bien eu lieu. Pour mieux la dissiper, il formule en effet cette objection :

Les Pères de l'Ancien Testament ont eu part à la grâce, tandis qu'il ne semble pas que la mission invisible les ait atteints, d'après saint Jean (7, 39) : « L'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » La mission invisible n'est donc pas donnée à tous ceux qui participent à la grâce<sup>34</sup>.

[Il lui oppose cette réponse :]

Il y a eu mission invisible aux Pères de l'Ancien Testament. Saint Augustin dit ainsi que le Fils, par sa mission invisible « devient présent chez les hommes et avec les hommes : mystère déjà réalisé autrefois chez les Pères et les Prophètes ». Donc, quand nous lisons en saint Jean que « l'Esprit n'était pas encore donné », nous l'entendons de cette donation avec signes visibles qui eut lieu le jour de la Pentecôte<sup>35</sup>.

Au demeurant, l'argument en sens contraire, du même article, posait de manière aussi limpide que lapidaire le principe de solution, à savoir que grâce et mission invisible du Saint-Esprit sont de soi corrélatives et non en fonction d'un moment historique de l'Histoire du salut : « D'après saint Augustin, il y a mission invisible "pour sanctifier la créature". Or, toute créature qui a la grâce est sanctifiée. Il y a donc mission invisible à toute créature qui a la grâce<sup>36</sup>. » La même conviction peut être relevée dans le traité de la grâce : « Par la grâce habite en l'homme le Saint-Esprit, qui est la cause suffisante de la vie éternelle; c'est pourquoi l'Apôtre l'appelle "les arrhes de notre héritage" (2 Co 1, 22)<sup>37</sup>. »

Dans le *Scriptum sur les Sentences*, saint Thomas se demandait déjà si la mission invisible avait plus de plénitude après l'Incarnation

33. G. PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament: Fondements scripturaires... », p. 57.

34. *Sum. theol.*, I<sup>o</sup>, q. 43, a. 6, obj. 1.

35. *Ibid.*, ad 1.

36. *Ibid.*, sed c.

37. *Ibid.*, I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 114, a. 3, ad 3.

qu'avant<sup>38</sup>. À partir de l'exégèse augustinienne de *Jn* 7, 39 il répond affirmativement, en précisant que cette mission invisible existait déjà mais différemment<sup>39</sup>. Plus parfaite dans la Nouvelle Alliance quant à sa nature, elle varie cependant selon les personnes, en sorte qu'un juste de l'Ancienne Alliance peut être plus saint qu'un autre de la nouvelle. Il n'en demeure pas moins que l'Incarnation apporte en elle-même ce surcroît de plénitude que saint Thomas voit illustré dans le verset du prologue johannique : « De sa plénitude nous avons tous reçu »<sup>40</sup>.

L'article du Credo relatif à la descente du Christ aux Enfers constitue aussi un lieu significatif de réflexion sur la situation des justes de l'Ancienne Alliance<sup>41</sup>. Dans son *expositio* sur le symbole des Apôtres, saint Thomas énumère plusieurs motifs de cette descente aux Enfers. Le deuxième, notamment :

Ce fut de secourir parfaitement tous ses amis. Il possédait en effet des amis, non seulement dans le monde, mais aussi dans les Enfers. Car vous êtes les amis du Christ, dans la mesure où vous avez la charité. Or, dans les Enfers, il y en avait beaucoup qui étaient morts avec la charité et la foi au Christ qui devait venir : ce fut le cas, par exemple, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Moïse, de David et des autres hommes justes et parfaits. Et parce que le Christ avait visité les siens dans le monde et les avait secourus par sa mort, il voulut aussi visiter les siens qui étaient dans les Enfers, et les secourir par sa descente auprès d'eux<sup>42</sup>.

38. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 2.

39. Cf. *ibid.*, sed c. : « Augustinus, exponens illud Joan. 7, 39 : "Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus" ait : "Quomodo hoc intelligitur nisi quod illa datio Spiritus vel missio futura erat qualis nunquam ante fuerat? Non enim antea nulla erat, sed non talis erat". Ergo videtur quod post incarnationem plenior fuerit. »

40. Cf. *ibid.*, resp. : « Loquendo communiter, plenior facta est missio post incarnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis; et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt, inquantum in fide mediatoris salvati sunt, secundum Augustinum. »; et *ibid.*, ad 2 : « Sancti veteris testamenti dupliciter possunt considerari : vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem mediatoris consecuti sunt gratiam aequè plenam his qui sunt in novo testamento et multis plus et multis minus; vel secundum statum naturae illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in novo testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturae amovetur. »

41. Cf. G. PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Fondements scripturaires... », p. 33-37; *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. 52, a. 5 : « Le Christ a-t-il délivré des Enfers les saints patriarches? »

42. *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 5 (n° 927).

[Le dernier motif] fut de délivrer les saints qui s'y trouvaient présents. [...] Il n'a pas libéré tous les captifs des Enfers, mais ceux-là seuls qui étaient exempts du péché mortel et également du péché originel, soit que la circoncision les en ait délivrés quant à leur personne, soit que, avant que Dieu n'ait donné la circoncision aux Patriarches, ils aient été sauvés, ou bien par la foi de leurs parents fidèles, s'ils étaient privés de l'usage de la raison, ou bien, s'ils étaient adultes, par des sacrifices et par la foi au Christ qui devait venir : mais ils demeuraient dans les Enfers à cause du péché originel d'Adam, dont le Christ seul pouvait les libérer selon la nature<sup>43</sup>.

Dans la *Somme* (*III*<sup>a</sup>, q. 52, a. 5), saint Thomas précise bien que « les saints patriarches étaient retenus dans les Enfers parce que l'entrée dans la vie de gloire ne leur était pas ouverte à cause du péché du premier père. [...] Ils étaient exclus de la vie de gloire, de sorte qu'ils ne pouvaient voir Dieu par essence, ce qui constitue la parfaite béatitude de l'homme. » Cela n'empêchait pas que « l'espoir qu'ils avaient de posséder cette gloire leur donnait une grande joie, d'après cette parole (*Jn* 3, 56) : "Abraham, votre père, exulta à la pensée de voir mon jour." [...] Avant l'arrivée du Christ, en effet, ils étaient bienheureux en espérance, quoique sans l'être parfaitement en réalité<sup>44</sup>. »

Il est donc clair que ce qui fonde la délivrance des Enfers des membres de l'Ancienne Alliance, c'est le fait qu'ils étaient « unis à la passion du Christ par la foi conjointe à la charité, qui en est la forme et qui enlève les péchés<sup>45</sup> », ce qui ne vaut donc que pour les justes possédant la grâce : « Si les saints patriarches ont été délivrés des Enfers, c'est qu'ils ont été admis à la gloire de la vision divine. Or, à cette gloire personne ne peut parvenir que par la grâce, d'après saint Paul (*Rm* 6, 23) : "La vie éternelle est une grâce de Dieu"<sup>46</sup>. »

43. *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 5 (n° 929).

44. *Sum. theol.*, *III*<sup>a</sup>, q. 52, a. 5, ad 1.

45. *Ibid.*, a. 6.

46. *Ibid.*, a. 7.

### 3. La loi ancienne, la circoncision

Pour Pierre Lombard les sacrements de la Nouvelle Alliance exercent une véritable causalité, alors que ceux de l'Ancienne Alliance n'avaient qu'une valeur de signe et de promesse<sup>47</sup>. Pour lui, « la circoncision remet le péché mais ne donne pas la grâce<sup>48</sup> ». Saint Thomas, dans son *Scriptum* sur les *Sentences* de Pierre Lombard, mentionne cette position ainsi que d'autres concédant le don de la grâce mais non tous ses effets<sup>49</sup>; il les récuse toutes dans la *Somme de théologie*, y compris celle qui était sienne antérieurement :

Sur la circoncision, il y a eu diverses opinions. On a dit qu'elle ne conférait pas la grâce et se bornait à enlever le péché. Mais c'est impossible, car l'homme n'est justifié du péché que par la grâce. « Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce », dit saint Paul (*Rm* 3, 24). Aussi d'autres ont-ils

47. Cf. G. PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Position du problème... », p. 555; PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, Lib. IV, dist. 1, cap. 4 (Quaracchi, 1981, p. 746, n° 5) et cap. 6 (p. 748, n° 8).

48. G. PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Position du problème... », p. 555; cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, Lib. IV, dist. 1, cap. 9 (Quaracchi, p. 750, n° 13).

49. Cf. *In IV Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 4, q<sup>o</sup> 3 : « Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod circumcisio, quantum est de se, culpam tollebat, sed gratiam non conferebat, innitentes cuidam Glossae quae habetur *Rom.* 4, quae dicit : "In circumcissione peccata remittebantur, sed non gratia per eam praestabatur." Dicebant enim, quod cum originale nihil aliud sit quam concupiscentia intensa cum carentia debitae justitiae, circumcisio sine hoc quod gratia conferretur, poterat auferre debitum, non auferendo reatum, ut patet per hoc quod si homo illam justitiam non habebat, non ei imputaretur ad poenam. Sed hoc non potest esse : quia manente inordinatione culpae, nullo modo potest non imputari a Deo ad poenam, cum culpae inordinatio per poenam ordinetur. Et ideo oportet, si imputatio ad poenam tollitur, quod inordinatio tollatur; quod sine gratia fieri non potest. Et ideo alii dicunt, quod circumcisio ex sua virtute culpam tollebat, et gratia circumcisio conferebatur, non ex vi circumcissionis, sed ex divina liberalitate ablato gratiae impedimento. Sed hoc non potest esse : quia quamvis ex parte recipientis prius sit expulsio contrarii quam introductio formae, tamen ex parte causae agentis est prius introductio formae : quia non expellitur contrarium nisi introducendo formam; et ideo nisi circumcisio aliquo modo gratiam conferret, nullo modo culpam tolleret. Et ideo alii dicunt, quod circumcisio conferebat gratiam quantum ad effectus privativos, qui scilicet sunt auferre culpam, sed non quantum ad effectus positivos. Sed hoc nihil est : quia effectus ultimus gratiae positivus, est facere dignum vita aeterna; quod fiebat per circumcissionem, sicut et modo fit per baptismum. Et ideo alii dicunt probabilius ut videtur, quod dabat gratiam quantum ad effectus privativos culpae et reatus, et quantum ad quosdam effectus positivos, sicut ordinare animam et facere dignum vita aeterna; non tamen quantum ad omnes quos habet gratia baptismalis; quia illa sufficit ad totaliter concupiscentiam reprimendam, et meritorie agendum, ad quod gratia in circumcissione data sufficere non valebat; et secundum hoc intelligitur Glossa inducta. »

soutenu que la circoncision conférait la grâce quant à ses effets destructeurs de la faute, mais non quant à ses effets positifs. Cela encore est faux, car par la circoncision les enfants recevaient la faculté de parvenir à la gloire, ultime effet positif de la grâce. En outre, dans l'ordre de la causalité formelle, les effets positifs sont antérieurs par nature aux effets privatifs, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de la causalité matérielle; car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet. C'est pourquoi d'autres ont dit que la circoncision conférait bien la grâce quant à cet effet positif qui rend digne de la vie éternelle, mais non pour ce qui est de réprimer la convoitise poussant au péché. J'ai partagé quelque temps cette manière de voir. Mais si l'on y regarde de plus près, on remarque que cette réponse n'est pas encore la vraie, car la plus petite grâce peut résister à n'importe quelle convoitise et mériter la vie éternelle. La meilleure réponse est donc que la circoncision, comme les autres sacrements de la loi ancienne, était signe de la foi justificante, ce qui fait dire à saint Paul (*Rm* 4, 11) : « Abraham reçut le signe de la circoncision comme le sceau de la justice obtenue par la foi. » La grâce était donc conférée dans la circoncision en tant qu'elle était signe de la passion future du Christ<sup>50</sup>.

L'explication donnée par saint Thomas pour tenir conjointement, d'une part, que l'efficacité propre des sacrements de la Loi nouvelle provient de la passion du Christ déjà réalisée, et, d'autre part, que les sacrements de l'Ancienne Alliance ne sont pas dépourvus d'efficacité, peuvent bien être appelés sacrements et tirent leur efficacité de la foi au Christ à venir, consiste à rapporter l'efficacité des sacrements de l'Ancienne Alliance, non à la causalité efficiente de la passion du Christ, puisque ses effets ne sauraient la précéder, mais à la causalité finale : ils sont des signes, non justificants par eux-mêmes, de la foi justificante<sup>51</sup>. Saint Thomas fait ainsi l'économie de la séparation de la grâce de tous ou de quelques-uns de ses effets<sup>52</sup>. Il précise ainsi, peu après, l'effet de la circoncision :

La circoncision conférait la grâce avec tous ses effets, mais autrement que ne fait le baptême. Le baptême confère la grâce par sa vertu propre, qu'il possède au titre d'instrument de la passion du Christ, déjà réalisée. Mais la circoncision conférait la grâce parce qu'elle était signe de la foi à la pas-

50. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. 62, a. 6, ad 3.

51. *Ibid.*, corp.

52. Cf. *In Rom.*, cap. 4, lect. 2, v. 11 (n° 349) : « Circumcisio ex ipso opere operato non habebat virtutem effectivam, neque quantum ad remotionem culpae, neque quantum ad operationem justitiae : sed erat solum justitiae signum, ut hic Apostolus dicit, sed per fidem Christi, cuius circumcisio signum erat, auferebatur peccatum originale et conferebatur auxilium gratiae ad recte agendum. »

sion future : l'homme qui recevait la circoncision professait qu'il embrassait cette foi, l'adulte pour lui-même, et un autre pour les enfants. Aussi l'Apôtre dit-il (*Rm* 4, 11) : « Abraham reçut le signe de la circoncision comme sceau de sa justification par la foi. » C'est-à-dire que la justice venait de la foi signifiée par la circoncision, et non de la circoncision qui la signifiait<sup>53</sup>.

Le fait que tant la grâce que ses effets soient ainsi donnés dès l'Ancienne Alliance n'empêche pas une plus grande abondance dans la nouvelle ; le baptême présente une perfection plus grande que la circoncision : « Parce que le baptême, au contraire de la circoncision, opère comme un instrument en vertu de la passion du Christ, le baptême imprime un caractère qui nous incorpore au Christ, et il donne une grâce plus abondante que la circoncision, car une réalité présente est plus efficace qu'une simple espérance<sup>54</sup>. »

Certes, en aucun de ces passages saint Thomas n'évoque explicitement la filiation divine par adoption, mais ce qu'il dit de la totalité des effets de la grâce et de cet effet ultime qu'est l'entrée dans la gloire, différée mais d'ores et déjà assurée, et qui n'est autre que l'héritage de la vie éternelle, paraît bien impliquer ce qu'il dit dans les commentaires scripturaires, à savoir que les justes de l'Ancienne Alliance sont fils adoptifs de Dieu. Paraphrasant *Rm* 8, 17, on pourrait ainsi gloser : fils puisque héritiers de Dieu. Outre la circoncision, c'est en fait toute la loi ancienne qui trouve ici son statut :

[D'une part,] parce que le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ n'était pas encore effectivement réalisé, les cérémonies de la loi ancienne ne pouvaient pas posséder réellement en elles-mêmes la vertu qui découle du Christ incarné et crucifié, comme la contiennent les sacrements de la Loi nouvelle. Aussi ne pouvaient-elles pas purifier du péché. L'Épître aux Hébreux dit expressément (10, 4) : « Il est impossible avec le sang des taureaux ou des boucs d'enlever les péchés. » L'Épître aux Galates (4, 9) les appelle « des éléments indigents et infirmes » : infirmes certes, car ils ne peuvent purifier du péché, mais leur infirmité vient de ce qu'ils sont indigents, c'est-à-dire de ce qu'ils ne possèdent pas la grâce en eux. [Et cela est fermement établi en *Ga* 2, 21 : ] Si la justice vient de la Loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien.

[Mais, d'autre part,] dès le temps de la Loi, les âmes croyantes pouvaient par la foi s'unir au Christ incarné et crucifié, et ainsi elles étaient justifiées

53. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. 70, a. 4; cf. G. PHILIPS, « La grâce des justes de l'Ancien Testament : Fondements scripturaires... », p. 54 et n. 63.

54. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. 70, a. 4.

en vertu de la foi au Christ qu'elles professaient de quelque manière en observant les cérémonies qui figuraient le Christ. Donc, si sous la loi ancienne on offrait certains sacrifices pour les péchés, ce n'est pas que ces sacrifices fussent capables de purifier du péché, mais ils constituaient une profession de la foi qui en purifiait<sup>55</sup>.

### Conclusion

L'opposition entre saint Thomas, qui reconnaît la filiation adoptive aux juifs de l'Ancienne Alliance, et Denis Petau, qui la leur dénie, mérite une calme attention. Il convient d'ailleurs tout d'abord de rectifier la lecture polémique de M<sup>sr</sup> Philips, qui laisse penser qu'un front latin, représenté par saint Augustin, saint Léon et saint Thomas, aurait occulté le riche héritage de la patristique grecque. La lecture de Petau montre que cette représentation ne tient pas. En faveur de sa thèse censée être grecque, il cite par exemple saint Augustin, et, à l'inverse, il consacre nombre de lignes à interpréter un texte de saint Athanase affirmant que le même Esprit et la même adoption valent pour l'une et l'autre Alliance<sup>56</sup>. Par ailleurs, la thèse pétavienne d'une union substantielle de l'âme du juste avec le Saint-Esprit jouant le rôle de cause formelle a été l'objet de mises au point tant quant à l'herméneutique des textes cyrilliens sur lesquels elle entend prendre appui que relativement aux impasses métaphysiques dans lesquelles elle engage. La causalité quasi formelle, par laquelle on a entendu lui faire droit sans cautionner ses déficiences, prend la précaution d'écarter l'union de grâce de toute assimilation à l'union hypostatique. Observons que si Petau dissocie la grâce de la filiation divine par adoption<sup>57</sup>, il solidarise cependant celle-ci avec l'inhabitation de l'Esprit-Saint. Malgré l'érudition patristique du savant jésuite, le rapport entre la grâce et l'inhabitation de l'Esprit-Saint paraît devenir alors étrangement extrinsèque, s'il ne peut valoir

55. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 103, a. 2. — On lira avec grand profit l'analyse du commentaire thomasien de He 9, 1-7, chez A. GUGGENHEIM, *Jésus Christ, grand prêtre...*, p. 280-283 (« La justification dans l'une et l'autre Alliance »).

56. Cf. D. PETAU, *Dogmata theologica, De Trinitate*, Lib. VIII, cap. 7 (p. 492 a) qui cite saint Athanase (*Orat.*, V) : « Unus, inquit, idemque Spiritus est, qui tum, et qui nunc sanctificat, et consolatur eos, qui ipsum recipiunt, quemadmodum unum est, et idem Verbum Filius ad adoptionem promovens etiam tunc eos, qui digni erant. Nam erant et in Vetere Testamento filii, non per alium, quam per Filium adoptati. »

57. Cf. *ibid.* (p. 493 a).

de l'Ancienne Alliance. À l'inverse, la position de saint Thomas manifeste une cohérence que lui autorise son sens de l'analogie : les mêmes réalités peuvent se trouver différemment avant et après l'Incarnation. En affirmant que la grâce, l'inhabitation de l'Esprit-Saint et la filiation adoptive sont toujours corrélatives, quel que soit le moment de l'Histoire du salut, il est loin de minimiser l'Incarnation, dans la mesure où il réserve à la Nouvelle Alliance : missions visibles, plénitude et surtout efficacité salvatrice. Selon cette perspective les juifs peuvent alors être appelés frères aînés des chrétiens, non au sens d'une aînesse signifiant une primauté, mais selon le rapport constant dans l'Économie du salut entre l'ancien, qui figure, et le nouveau, qui accomplit, la jonction étant réalisée à jamais en Jésus, Fils unique de Dieu, premier-né d'une multitude (diachronique aussi) de frères.

fr. Luc-Thomas SOMME, o.p.

**Résumé.** — Le sens de l'analogie permet à saint Thomas de tenir une position équilibrée et d'une féconde actualité quant à la relation entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, et par suite entre judaïsme et christianisme. Les justes de l'Ancienne Alliance bénéficiaient assurément de l'adoption filiale en vertu de la foi au Christ à venir, mais après l'incarnation du Christ, sa passion et sa résurrection rendent efficaces en eux-mêmes les rites, jusque-là figuratifs, et l'Esprit confère à la filiation de grâce une plénitude qui ne connaît d'autre dépassement que dans la Gloire.

*Fr. Luc-Thomas Somme, né en 1960, est professeur de morale fondamentale et doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse. Sa thèse de doctorat en théologie a donné lieu à la publication de deux ouvrages : Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ (Paris, Vrin, 1997), et Thomas d'Aquin, la divinisation dans le Christ (Genève, Ad Solem, 1998).*