

L'Esprit Saint dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains

Dans sa *Somme de théologie*, saint Thomas offre un exposé de grande ampleur sur l'Esprit Saint dans le mystère intime de Dieu et dans l'économie divine. Cependant, en raison de la méthode spécialisée et de la structure complexe de cette œuvre, les lecteurs de la *Somme* n'y perçoivent pas toujours l'étendue de l'enseignement sur l'Esprit Saint. En effet, cet enseignement ne se limite pas aux questions qui sont spécialement consacrées à l'Esprit Saint dans la vie trinitaire (*prima pars*, questions 36-38). Il ne se limite pas davantage au traité des personnes divines (questions 27-43), ni même au traité de Dieu en lui-même (questions 2-43), car cet enseignement fondamental est ensuite complété de façon circonstanciée dans tous les autres traités où saint Thomas fait valoir la doctrine de l'Esprit Saint en fonction de la matière étudiée (création et providence, anthropologie, théologie morale, christologie, sacrements). Pour saisir toute l'étendue de la doctrine de la *Somme* sur l'Esprit Saint, il faut donc en connaître les différents traités, et il faut aussi connaître la structure doctrinale de cette œuvre afin d'en percevoir les connexions internes. Si l'on ajoute que cette œuvre très vaste comporte des questions dont le contenu théologique peut se révéler fort exigeant, on comprend que l'enseignement de saint Thomas sur l'Esprit Saint décourage parfois les meilleures volontés.

Pour accompagner la lecture de la *Somme de théologie* et des autres œuvres de synthèse de saint Thomas, il est alors fort utile de se tourner vers ses commentaires bibliques. Ces commentaires n'offrent pas une doctrine différente des œuvres de synthèse, mais leur genre est différent. Au contact direct du texte biblique dont ils expliquent les mots et dont ils cherchent à exposer le sens profond, ces commentaires offrent un autre accès à la pensée de saint Thomas. Parmi ces travaux d'exégèse, nous proposons de considérer la *lectura* sur l'épître aux Romains. Malgré ses limites et son propos particulier (exégèse d'une seule épître de saint Paul), cette œuvre présente une doctrine théologique substantielle. Et puisque saint Paul y traite de la grâce et de la vie chrétienne sous l'égide de la foi, on peut s'attendre à y trouver un enseignement important sur l'Esprit Saint. Le commentaire de l'épître aux Romains reflète la pensée théologique « mûre » de saint Thomas : selon toute probabilité, ce cours sur l'épître aux Romains date des dernières années de la vie du saint, probablement à Paris en 1271-1272¹ (ce cours serait alors contemporain de l'achèvement de la deuxième partie de la *Somme de théologie*), ou peut-être à Naples en 1272-1273² (ce qui le placerait à la même époque que la troisième partie de la *Somme de théologie*). De plus, il semble que saint Thomas ait lui-même rapidement corrigé le texte de son commentaire des huit premiers chapitres de l'épître³. Bien que cette œuvre soit, aujourd'hui encore, peu exploitée par les

¹ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Deuxième édition revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris, 2002, p. 33* et p. 48* (les pages dont le numéro est marqué d'un astérisque constituent la mise à jour apportée par cette deuxième édition). La date de 1271-1272 est également indiquée par René-Antoine Gauthier dans la chronologie proposée en finale de son édition des *Quodlibets* de saint Thomas (Édition Léonine, tome 25/2, Commissio Leonina-Cerf, Rome-Paris, 1996, p. 495). Suivant le Père Gauthier, saint Thomas a probablement commenté l'épître aux Romains une première fois à Orvieto en 1261-1263, ce premier cours étant perdu (*op. cit.*, p. 487, note 1).

² Dans la première édition de son *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (1993), le Père Jean-Pierre Torrell retenait la possibilité de cette date plus tardive (*op. cit.*, p. 369-371 et 496-497). Voir aussi Simon Tugwell, *Albert and Thomas : Selected Writings*, Paulist Press, Mahwah, 1988, p. 248.

³ Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 368-369 et 371.

études consacrées à saint Thomas, nous voudrions montrer qu'elle mérite le plus grand intérêt⁴.

Parmi les nombreux aspects de l'exégèse biblique pratiquée par saint Thomas, il faut au moins rappeler les trois caractéristiques suivantes en vue de notre lecture. Premièrement, l'exégèse biblique de saint Thomas est « intertextuelle ». Dans son commentaire de l'épître aux Romains, saint Thomas recourt constamment à l'Ancien Testament pour en montrer l'accomplissement dans le Nouveau. Il fait également appel aux autres écrits du Nouveau Testament, car il considère la Bible dans son unité en vertu du même Esprit qui l'a inspirée. Deuxièmement, l'exégèse biblique de saint Thomas est « traditionnelle ». Sa lecture des textes bibliques est guidée par la tradition d'interprétation au sein de l'Église, en particulier par l'enseignement des Conciles (saint Thomas commente saint Paul en se référant aux Conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine !) et par l'enseignement des Pères de l'Église (qui sont présents même lorsqu'ils ne sont pas nommés). Troisièmement, cette exégèse biblique est « doctrinale ». Nous voulons signifier par là, dans le prolongement des deux aspects précédents, que cette exégèse cherche l'intelligence de la *vérité* de la Révélation dans toutes ses dimensions spéculatives et pratiques : elle entend nourrir la contemplation de la vérité, écarter les erreurs contraires et éclairer l'agir moral⁵.

Notre exposé laissera principalement la parole à saint Thomas lui-même. Tous les textes présentés sont tirés du commentaire de l'épître aux Romains⁶, notre intention étant de faire connaître l'enseignement du commentaire lui-même. Ces textes ont été rassemblés, sans prétention d'exhaustivité, suivant les principaux thèmes que saint Thomas expose au sujet de l'Esprit Saint ou qu'il présente en rapport explicite à l'Esprit Saint : la personnalité divine de l'Esprit Saint, son envoi dans le Christ et dans l'Église, les dons de l'Esprit que sont la filiation adoptive, la foi, l'espérance et la charité, la loi nouvelle et la liberté, la prière, puis l'inspiration des Écritures et leur interprétation. Une première section sera consacrée à la matière de l'épître aux Romains et à son plan. Sans épuiser la richesse de ce commentaire, nous espérons parvenir à donner quelque idée de l'étendue et de la profondeur de son enseignement, capable de nourrir la réflexion théologique aussi bien que de stimuler la recherche spirituelle.

1. La « matière » de l'épître et son plan suivant saint Thomas

Au début de son épître aux Romains, saint Paul se désigne comme un serviteur du Christ ayant reçu la vocation apostolique d'annoncer l'évangile de Dieu (Rm 1,1). Commentant ce premier verset de l'épître, saint Thomas explique que le mot *évangile* signifie

⁴ Nous suivons le texte latin de l'édition Marietti : *Super Epistolam ad Romanos lectura*, dans : *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli*, Cura P. R. Cai, Editio VIII revisa, vol. 1, Marietti, Turin-Rome, 1953, p. 5-230. Pour les citations en français, nous employons (avec de nombreuses modifications) la traduction de Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy : Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'épître aux Romains suivi de : Lettre à Bernard Ayglie, abbé du Mont-Cassin*, Cerf, Paris, 1999. Nos références au commentaire (*In Ad Rom.*) indiquent le chapitre de l'épître puis la « leçon » (lect.), ainsi que les numéros du texte suivant l'édition Marietti. Une « leçon » (*lectio*) correspond à un cours de saint Thomas sur une portion du texte biblique. Le commentaire de l'épître aux Romains comprend 67 leçons.

⁵ Cf. saint Thomas, I *Sent.*, Prologus, a. 5.

⁶ Seuls quelques renvois indirects dans les notes indiquent d'autres œuvres de saint Thomas.

la même chose que « bonne nouvelle » (« bonne annonce »)⁷. Et voici pourquoi l'évangile est une bonne nouvelle : « Car on y annonce l'union de l'homme à Dieu, qui est le bien de l'homme »⁸. Saint Thomas manifeste alors le contenu de l'évangile en fonction de l'« union de l'homme à Dieu » (*coniunctio hominis ad Deum*) qui s'accomplit suivant trois modes :

« Dans l'évangile on annonce une triple union de l'homme à Dieu : la première est par la grâce de l'union, selon cette parole : “Le Verbe s'est fait chair” (Jn 1,14) ; la deuxième est par la grâce de l'adoption, comme il est dit dans le Psaume (81,6 [82,6]) : “Moi j'ai dit : vous êtes des dieux, et des fils du Très-Haut vous tous” ; la troisième est par la gloire de la fruition : “La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ” (Jn 17,3) »⁹.

Ces explications méritent la plus grande attention car elles éclairent l'ensemble du commentaire de l'épître aux Romains. L'évangile concerne, en premier lieu, l'union de Dieu et de l'homme dans la personne divine du Fils, c'est-à-dire l'incarnation, que saint Thomas désigne ici par l'expression « grâce de l'union » (*gratia unionis*). En parlant de l'union hypostatique comme d'une « grâce », saint Thomas souligne que l'incarnation du Verbe est un pur don de Dieu qui n'a d'autre origine que l'amour divin, sans aucun mérite préalable : rien n'a mérité l'incarnation, de telle sorte que l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ apparaît comme le modèle suréminent de toute grâce. Il ne faut cependant pas confondre le Christ, qui est une personne divine incarnée, et les saints qui sont de simples êtres humains. C'est pourquoi, dans son commentaire de Rm 1,4, saint Thomas précise avec le plus grand soin que le Christ n'est pas « adopté » en qualité d'enfant de Dieu, car il est le Fils de Dieu par nature suivant son être personnel. Dans le Christ, l'homme n'est pas « uni à Dieu par la grâce sanctifiante » comme c'est le cas des êtres humains recevant l'adoption filiale ; l'union qu'on observe dans le Christ est une « union dans l'être personnel, et c'est cela qu'on appelle “grâce de l'union” »¹⁰. Dans la suite de son commentaire, saint Thomas rappellera plusieurs fois que la conception de l'humanité du Christ dans le sein de la Vierge Marie est l'œuvre de l'Esprit Saint.

Le deuxième mode d'union de l'homme à Dieu est l'adoption filiale, désignée ici par l'expression « grâce de l'adoption » (*gratia adoptionis*). Ce que le Christ est par nature (il est le Fils de Dieu), il donne aux croyants de le devenir « par grâce ». Dans son commentaire de Rm 1,4, saint Thomas précise qu'il s'agit de la « grâce sanctifiante » (*gratia gratum faciens*) qui est une « grâce d'adoption ». Cette grâce sanctifiante se distingue du charisme (*gratia gratis data*). Tandis que le charisme, par exemple la prophétie, unit à Dieu sous l'aspect d'une *action de Dieu* (Dieu inspire le prophète, Dieu donne au prophète la

⁷ *In Ad Rom.* 1, lect. 1 (n° 23) : « Evangelium autem idem est quod bona annuntiatio ».

⁸ *Ibid.* (n° 23) : « Annuntiatur enim in ipso coniunctio hominis ad Deum, quae est bonum hominis ».

⁹ *Ibid.* (n° 24).

¹⁰ *In Ad Rom.* 1, lect. 3 (n° 46) : « [...] Per unionem in esse personali : et haec dicitur gratia unionis ». Le commentaire offre plusieurs exposés détaillés de l'incarnation ; voir notamment *In Ad Rom.* 1, lect. 2 (n° 34-41) ; *In Ad Rom.* 1, lect. 3 (n° 46-56) ; *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 606-611).

connaissance d'événements à venir), le don de la grâce sanctifiante unit à *Dieu lui-même*¹¹. La suite du commentaire de saint Thomas montrera que cette « grâce de l'adoption » provient du Christ qui la donne par l'Esprit Saint. Comme on l'a déjà noté, saint Thomas exclut très fermement que cette grâce d'adoption s'applique au Christ lui-même. Elle ne s'applique qu'aux hommes à qui le Christ communique une *participation* de sa divinité filiale. Le Prologue du commentaire le suggère assez clairement : en explicitant le thème de la filiation adoptive par le verset du Psaume 81,6 (ou 82,6 suivant la numérotation de la Bible hébraïque : « Vous êtes des dieux, et des fils du Très-Haut vous tous »), saint Thomas signifie que cette filiation par la grâce constitue une *divinisation*.

Enfin, le troisième mode d'union à Dieu s'accomplit par la « gloire de la fruition ». Il s'agit ici de l'achèvement du deuxième mode : dans la gloire, Dieu achève ce qu'il a préparé par sa grâce. Ce troisième mode est explicité par le thème johannique de la vie éternelle provenant de la vision de Dieu : la vision est source de fruition, c'est-à-dire de « jouissance » parfaite de Dieu dans la charité du ciel. La suite du commentaire montrera que cette gloire, souveraine union des hommes avec Dieu, est donnée par l'Esprit Saint à ceux qu'il prépare ici-bas par sa grâce. Saint Thomas conclut son exégèse de Rm 1,1 en notant que cette « bonne nouvelle » n'est pas d'origine humaine, mais divine : elle a été donnée par Dieu. C'est pourquoi saint Paul parle de « l'évangile *de Dieu* »¹², cet évangile qui lui a été révélé par l'Esprit Saint¹³.

Cette description de l'évangile en termes d'« union à Dieu » et de « grâce » fait écho au Prologue général du commentaire de saint Thomas sur saint Paul. Suivant saint Thomas, en effet, toutes les épîtres de saint Paul traitent de la grâce en rapport au Christ : « Cette doctrine se rapporte tout entière à la grâce du Christ »¹⁴. Parmi les écrits du Nouveau Testament, ces épîtres reçoivent une attention comparable à celle qui revient aux Psaumes dans l'Ancien Testament : « Dans l'un et l'autre de ces écrits est contenue la quasi-totalité de la doctrine de la théologie »¹⁵. Saint Thomas estime que le corpus paulinien consiste en trois sortes de lettres qui correspondent à trois manières d'envisager la grâce. (1) L'épître aux Hébreux traite de la grâce dans le Christ lui-même, en tant que le Christ est la Tête de l'Église. Il s'agit de la « grâce capitale » du Christ. (2) Les épîtres à Timothée, à Tite et à Philémon considèrent la grâce « dans les membres principaux du Corps mystique », c'est-à-dire dans les « princes » ou « prélats » de l'Église. (3) Les épîtres adressées aux « Gentils » (aux chrétiens des nations) traitent de la grâce « dans le Corps mystique lui-même, qui est l'Église ». Parmi ces épîtres adressées à « l'Église des Gentils », certaines envisagent la grâce du Christ en tant qu'elle est contenue dans les « sacrements de la grâce » (épîtres aux Corinthiens et aux Galates). D'autres considèrent plus spécialement la grâce selon que cette grâce procure l'unité de l'Église (épîtres aux Éphésiens, Philippiens, Colossiens et Thessaloniens). Quant à l'épître aux Romains, que saint Thomas mentionne à la première place de ce troisième groupe, elle

¹¹ *In Ad Rom.* 1, lect. 3 (n° 46) : « [...] Deus solus, cui unitur rationalis creatura per gratiam. Uno modo quantum ad actum ipsius Dei [...]; alio modo quantum ad ipsum Deum ». Formellement, l'union avec Dieu lui-même est procurée par la charité qui est un don de la grâce sanctifiante (cf. *ibid.* : « secundum effectum dilectionis »).

¹² *In Ad Rom.* 1, lect. 1 (n° 24).

¹³ *In Ad Rom.* 16, lect. 2 (n° 1224).

¹⁴ *Super Epistolas S. Pauli lectura*, Prologus (n° 11) : « Est enim haec doctrina tota de gratia Christi ».

¹⁵ *Ibid.* (n° 6) : « In utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina ».

concerne « la grâce du Christ considérée *en elle-même* »¹⁶. Il est donc convenable que, même si l'épître aux Romains n'est pas la première selon la chronologie, elle soit placée en tête des épîtres de saint Paul¹⁷.

Avant de présenter l'enseignement du commentaire au sujet de l'Esprit Saint, il faut encore observer le plan de l'épître aux Romains suivant saint Thomas. Le « traité épistolaire », qui est tout entier consacré à « *la vérité de la grâce du Christ* »¹⁸, comprend deux parties principales. La première partie enseigne « la puissance de la grâce évangélique » qui est le moyen de salut universel (Rm 1,16b-11,36). Cette partie traite tout d'abord de la *nécessité de la grâce évangélique* pour le salut des Gentils (Rm 1,18-32) et pour le salut des Juifs (Rm 2,1-4,25), ces derniers n'ayant été justifiés ni par la Loi, ni par les prérogatives du judaïsme, ni par la circoncision. Elle enseigne ensuite *l'efficace et la suffisance de la grâce évangélique* (Rm 5,1-8,39), en présentant les biens obtenus par la grâce du Christ (Rm 5,1-11) puis les maux dont la grâce du Christ nous libère (Rm 5,12-8,39). Ces maux sont la servitude du péché (la grâce offre la libération du péché originel et la capacité de résister aux péchés futurs), la servitude de la Loi, le mal de la « coulpe » qui sépare de Dieu, ainsi que le mal de la « peine » que le péché fait encourir. L'exposé de la libération de la peine (Rm 8,10-39) comprend à son tour deux sections : la libération future de la mort corporelle par l'Esprit Saint, puis le secours de l'Esprit Saint dans les faiblesses de la vie présente. Cette première partie du traité épistolaire s'achève par l'exposé de *l'origine de la grâce évangélique* (Rm 9,1-11,36 : l'élection des nations païennes et la « chute » des Juifs). La seconde partie du traité épistolaire (Rm 12,1-16,27) présente un enseignement moral. Saint Paul y enseigne *l'usage de la grâce pour devenir parfait* (Rm 12,1-13,14 : sainteté de l'homme pour Dieu, justice envers le prochain et pureté de l'homme envers soi-même) puis *l'usage de la grâce pour soutenir les imparfaits* (Rm 14,1-15,13). Cette seconde partie se clôt par des « avertissements particuliers et familiers » et par une action de grâces (Rm 15,14-16,27).

Suivant ce plan, la section centrale de l'épître (Rm 5,1-8,39) montre l'efficace et le caractère pleinement suffisant de la grâce évangélique. C'est dans le commentaire de cette section, en particulier sur le chapitre 5 et sur le chapitre 8 de l'épître, que les développements de saint Thomas concernant l'Esprit Saint seront les plus nombreux et les plus importants. Cette section centrale considère successivement deux faces de la grâce du Christ : elle expose *les biens que le Christ nous procure* (nous y trouverons notamment le cœur de l'enseignement de saint Thomas sur la charité) puis *les maux dont la grâce du Christ nous libère* (nous y trouverons notamment un exposé détaillé de l'œuvre de l'Esprit Saint ainsi qu'une vue profonde des rapports que l'Esprit Saint entretient avec le Christ).

2. L'identité divine de l'Esprit Saint

¹⁶ *Ibid.* (n° 11) : « Nam ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari. Uno modo secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos ».

¹⁷ *Ibid.* (n° 12). Saint Thomas indique un double motif : « Soit en raison de la dignité des Romains qui étendaient leur domination sur toutes les autres nations, et dont l'orgueil — qui est le commencement de tout péché (Ecclésiastique 10,15) — est confondu ici par saint Paul ; soit aussi parce que l'ordre de la doctrine exige que l'on considère la grâce en elle-même avant de la considérer dans les sacrements ».

¹⁸ Cf. *In Ad Rom.* 1, lect. 5 (n° 74) : « De veritate gratiae Christi ». Nous présentons ici le plan de l'épître suivant les « divisions du texte » apportées par saint Thomas au début des principales sections. Pour le plan, voir aussi la traduction française par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy (cf. ci-dessus note 4), p. 51-54.

Le commentaire de saint Thomas ne s'étend guère sur l'Esprit Saint dans la vie immanente de Dieu Trinité (« théologie ») mais il expose plutôt l'œuvre de l'Esprit Saint dans le don du salut (« économie »). Il faut noter cependant que les références à ce qu'on appelle aujourd'hui la « Trinité immanente » ne sont pas absentes du commentaire et qu'y on trouve de nombreux enseignements concernant la personne de l'Esprit Saint et sa propriété distinctive au sein de la Trinité éternelle.

Tout d'abord, saint Thomas explique que l'Esprit Saint est *vrai* Dieu. La foi apostolique écarte l'erreur d'Arius qui avait soutenu que l'Esprit Saint est une créature, et elle écarte la position de Macédonius suivant laquelle l'Esprit Saint serait inférieur au Père et au Fils¹⁹ (ce sont là les deux principales hérésies qui ont été commises au sujet de la divinité de l'Esprit Saint). À la suite de saint Augustin, saint Thomas montre également la divinité de l'Esprit Saint en expliquant que seules trois « réalités » (en latin : *res*) sont l'objet de la fruition de l'homme, c'est-à-dire la fin pure et simple, proprement divine, en laquelle les hommes trouvent leur bonheur. Ces trois *res* sont le Père, le Fils et l'Esprit Saint²⁰, car seule la « personne divine » peut procurer le bonheur plénier²¹. Bien que le commentaire désigne plusieurs fois l'Esprit Saint comme une « personne »²², cette dignité personnelle de l'Esprit apparaît comme un donné de foi qui, dans ce contexte, semble ne pas requérir d'explication plus détaillée. Cependant, si l'on y regarde de plus près, le commentaire montrera bien que, par son action, l'Esprit Saint se révèle comme une *personne*, car il accomplit des actions qui sont proprement les actions d'une personne — tout comme l'Esprit Saint se révèle comme *Dieu* en accomplissant des actions qui reviennent exclusivement à Dieu.

Concernant la propriété personnelle de l'Esprit Saint, le commentaire témoigne sobrement de l'enseignement constant de saint Thomas. L'Esprit Saint « procède comme Amour »²³, il procède du Père et du Fils de telle sorte qu'il est, en vertu de son unique procession, « l'Amour du Père et du Fils »²⁴, « l'unique Esprit du Christ et de Dieu le Père »²⁵. Suivant une règle déjà bien établie par saint Augustin, saint Thomas ajoute que, puisque l'Esprit Saint est la Communion et le Nœud d'amour du Père et du Fils (*unio et nexus*), il faut le reconnaître chaque fois que le Père et le Fils sont nommés, comme on l'observe en particulier dans les salutations de saint Paul (ici en Rm 1,7 : « À vous grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ »)²⁶. Le commentaire précise ainsi l'origine éternelle et la propriété hypostatique de l'Esprit Saint, mais nous verrons que saint Thomas se préoccupe surtout de mettre en relief les retentissements économiques de cet enseignement :

¹⁹ *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 692).

²⁰ *In Ad Rom.* 15, lect. 3 (n° 1182).

²¹ *In Ad Rom.* 8, lect. 6 (n° 714) : la personne divine est donnée « ad fruendum » (pour qu'on en jouisse), tandis que les créatures raisonnables nous sont données « ad convivendum » (pour vivre avec nous, et nous avec elles) ; quant aux créatures inférieures à l'homme, elles sont là « ad utendum » (pour en user, au titre de moyens).

²² *In Ad Rom.* 1, lect. 4 (n° 73) : « Persona autem Spiritus Sancti » ; *In Ad Rom.* 1, lect. 6 (n° 122) : « Persona Spiritus Sancti » ; etc.

²³ *In Ad Rom.* 11, lect. 5 (n° 949) : « Qui procedit ut amor ».

²⁴ *In Ad Rom.* 5, lect. 1 (n° 392) : « Qui est amor Patris et Filii ».

²⁵ *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 627), où saint Thomas ajoute : « On l'appelle *Esprit de Dieu le Père* en tant qu'il procède du Père, et *Esprit du Christ* en tant qu'il procède du Fils. Aussi le Seigneur attribue-t-il partout cet Esprit à lui-même comme à son Père » (saint Thomas indique alors Jn 14,26 et Jn 15,26).

²⁶ *In Ad Rom.* 1, lect. 4 (n° 73).

étant l'Amour en personne, l'Esprit Saint répand la charité ; puisqu'il procède du Père et du Fils, il unit ses bénéficiaires à Dieu le Père et il les conforme au Christ de qui il est issu (c'est là l'enjeu « économique » de la doctrine de la procession *a Patre et a Filio*). L'accent placé sur la doctrine catholique de la procession *a Filio* ne conduit pas à négliger l'origine de l'Esprit Saint *a Patre* par la même et unique spiration. L'Esprit Saint reçoit par exemple le beau nom de « semence spirituelle qui procède du Père »²⁷ ; cette expression désigne l'Esprit Saint selon l'action qu'il exerce en notre faveur, conformément à son origine éternelle. De même, saint Thomas ne se limite pas à expliquer que le don de l'Esprit Saint manifeste l'identité et l'œuvre du Christ ; il souligne, avec saint Paul, que le don de l'Esprit Saint révèle souverainement l'amour de Dieu le Père : « De même que la charité de Dieu le Père pour nous s'est manifestée en ce qu'il nous a donné son Esprit [...], de même est-elle aussi manifestée en ce qu'il nous a donné son Fils »²⁸. L'envoi du Fils et le don de l'Esprit Saint sont la révélation de l'amour paternel.

Cette connaissance de l'Esprit Saint est réservée à la foi : la raison philosophique n'est pas capable d'y parvenir. Saint Thomas note que les sages païens, qui n'ont pas pu découvrir le Père et le Fils, se sont trouvés en plus grande difficulté encore pour entrevoir quelque chose pouvant évoquer l'Esprit Saint. Il observe que des philosophes platoniciens ont posé un « principe premier » que l'on peut lointainement associer (par appropriation) à la personne du Père, ainsi qu'un « intellect paternel » qui correspond obscurément (par appropriation encore) à la personne du Fils ; mais ces philosophes n'ont pas affirmé une troisième réalité qui, pour le croyant, puisse présenter quelque correspondance avec l'Esprit Saint²⁹. Quoi qu'il en soit, par leur raison naturelle les philosophes n'ont pu connaître que les attributs essentiels qui reviennent à Dieu en tant que Dieu est le principe transcendant du monde : ils n'ont pas pu reconnaître les personnes divines, car les propriétés qui constituent et distinguent ces personnes ne nous sont pas accessibles par la voie de la causalité³⁰. Ces explications trouvent place dans le commentaire de Rm 1,20 qui constitue un lieu majeur de la doctrine thomiste de la connaissance de Dieu par la lumière naturelle de notre raison humaine.

Plusieurs attributs appropriés à l'Esprit Saint se fondent directement sur sa propriété éternelle. C'est spécialement le cas de la bonté (*bonitas*) qui lui est appropriée parce qu'il procède comme Amour (*procedit ut amor*), car la bonté est l'objet même de l'amour³¹. De même, suivant la Glose à laquelle saint Thomas se réfère, la divinité (*divinitas*) mentionnée en Rm 1,20 désigne l'Esprit Saint « à qui l'on approprie la bonté »³². Le nom « divinité » doit sans doute être entendu ici sous l'aspect où, suivant son origine, ce mot évoque l'action divine

²⁷ *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 636) : « Semen autem spirituale a Patre procedens, est Spiritus Sanctus ».

²⁸ *In Ad Rom.* 5, lect. 2 (n° 399).

²⁹ *In Ad Rom.* 1, lect. 6 (n° 122). Sur ce thème transmis notamment par Pierre Abélard, en référence à saint Augustin et à Macrobe, voir aussi la *Somme de théologie* I, q. 32, a. 1, ad 1.

³⁰ Les propriétés personnelles concernent des relations de personne divine à personne divine, et non pas des relations entre les personnes divines et le monde (les personnes divines ne sont pas constituées dans leur identité distincte par leur rapport au monde, mais par leurs rapports interpersonnels éternels). Or ce que la raison naturelle peut connaître de Dieu se prend exclusivement à partir des effets créés par Dieu, dans la mesure où ces effets permettent de connaître ce qui revient nécessairement à Dieu comme principe du monde. Notre raison ne peut donc pas, par sa lumière naturelle, établir les propriétés des personnes divines.

³¹ *In Ad Rom.* 11, lect. 5 (n° 949) ; cf. *In Ad Rom.* 2, lect. 1 (n° 187).

³² *In Ad Rom.* 1, lect. 6 (n° 122). Cf. Pierre Lombard, *Collectanea in Rom.* 1,20 (PL 191, col. 1328).

de gouvernement du monde (l'exercice de la providence)³³, cette action étant elle-même appropriée à la bonté divine. Par ailleurs, la désignation de l'Esprit Saint par le nom « divinité » constitue une belle confession de l'Esprit Saint comme Dieu. Le texte latin de la doxologie de Rm 11,36 (« de lui, par lui, et en lui ») fournit aussi l'occasion d'une appropriation à l'Esprit Saint : l'expression « en lui » (*in ipso*) s'attribue à l'Esprit Saint car elle signifie la bonté par laquelle Dieu conserve les êtres³⁴. Ces appropriations sont précieuses car elles manifestent indirectement la propriété de l'Esprit Saint qui est l'Amour. On doit également noter que l'interprétation trinitaire de la doxologie de Rm 11,36 trouve un bel écho dans l'exégèse de la doxologie finale de l'épître (Rm 16,25-27 : « À Celui qui est puissant pour vous affermir selon l'évangile que j'annonce [...], à Dieu qui seul est sage, par Jésus-Christ, honneur et gloire dans les siècles des siècles »). Suivant saint Thomas, cette doxologie finale s'adresse non seulement à la personne du Père mais « à Dieu qui est Trinité »³⁵.

3. Le Christ, l'Esprit Saint et l'Église

Les rapports du Christ et de l'Esprit Saint sont au cœur du commentaire de saint Thomas. Avant d'observer ces rapports dans les dons particuliers de l'Esprit Saint en faveur des croyants (filiation, justification, foi, charité, liberté, etc.), il faut noter la présence de l'Esprit Saint dans le Christ lui-même et il faut également observer la donation de l'Esprit Saint par le Christ. Cela permettra de mieux saisir le lien essentiel du Christ et de l'Esprit Saint dans la constitution de l'Église.

Le Christ a été conçu de la Vierge Marie par l'Esprit Saint : saint Thomas y voit le signe de la puissance divine du Christ, attestant qu'il est le « Fils de Dieu » (cf. Lc 1,35)³⁶. Conjointement à la conception du Christ, il souligne la plénitude de grâce dans le Christ, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit Saint répandu dans l'humanité du Christ. D'une part, l'action de l'Esprit Saint rend compte de l'impeccabilité du Christ. Puisque sa chair a été « conçue par l'Esprit Saint qui ôte le péché »³⁷, le Christ n'a pas reçu le péché d'Adam³⁸. Il n'a donc pas eu une chair de péché, mais il a librement assumé une « chair semblable à celle du péché » (Rm 8,3), c'est-à-dire une chair « passible »³⁹. D'autre part, l'âme du Christ est pleine de grâce et de vérité (cf. Jn 1,14)⁴⁰, c'est-à-dire remplie de la plénitude de l'Esprit Saint en personne. Cette prérogative appartient exclusivement au Christ : « C'est seulement au Christ que l'Esprit a été donné sans mesure »⁴¹.

³³ Cf. *Somme de théologie* I, q. 13, a. 8.

³⁴ *In Ad Rom.* 11, lect. 5 (n° 949) ; cette conservation dans le bien est associée à la causalité finale (n° 947). Rappelons à ce propos que l'action de l'Esprit Saint ne se limite pas à l'ordre surnaturel mais concerne aussi (et d'abord) l'ordre de la nature.

³⁵ *In Ad Rom.* 16, lect. 2 (n° 1223) : « Deo qui est Trinitas »; cf. *ibid.*, n° 1227.

³⁶ *In Ad Rom.* 1, lect. 3 (n° 59).

³⁷ *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 608).

³⁸ *In Ad Rom.* 5, lect. 3 (n° 419).

³⁹ *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 608) : « Non enim habuit carnem peccati, id est, cum peccato conceptam, quia caro eius fuit concepta per Spiritum Sanctum qui tollit peccatum. [...] Sed habuit similitudinem carnis peccati, id est, similem carni peccatrici in hoc quod erat passibilis ».

⁴⁰ *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 629).

⁴¹ *In Ad Rom.* 12, lect. 1 (n° 971).

La souveraine plénitude de grâce dans le Christ tient à sa personnalité divine : « Dieu donne à chacun une grâce proportionnée à la fin pour laquelle il a été choisi. Ainsi, au Christ homme a été donnée la grâce la plus haute (*excellentissima gratia*), parce qu'il a été choisi pour que sa nature [humaine] soit assumée dans l'unité de sa personne divine ». En raison de l'union hypostatique, dès le premier instant de sa conception, l'humanité du Christ a été comblée par l'Esprit Saint d'une grâce sans mesure, infinie, dont l'abondance lui est tout à fait propre. Immédiatement après le Christ, saint Thomas mentionne sa Mère : « À sa suite, la bienheureuse Marie a reçu la plus grande plénitude de grâce (*post eum habuit maximam plenitudinem gratiae*), elle qui a été choisie pour être la Mère du Christ ». Et, après la Vierge Marie, saint Thomas souligne la place éminente des Apôtres : « Parmi les autres saints, les Apôtres ont été choisis en vue d'une dignité plus grande, c'est-à-dire pour recevoir immédiatement du Christ lui-même et pour transmettre aux autres ce qui concerne le salut ; et c'est ainsi que l'Église est en quelque sorte fondée sur eux »⁴². Cet enseignement, que saint Thomas répète plusieurs fois dans son commentaire, reflète la doctrine des « missions visibles » de l'Esprit aux Apôtres : l'Esprit Saint leur fut envoyé visiblement (avec le signe du souffle suivant Jn 20,22 et celui des « langues comme de feu » en Ac 2,1-4) pour signifier l'abondance de la grâce intérieure qu'il leur conférait, afin qu'ils transmissent la grâce du Christ par la prédication et par les sacrements, c'est-à-dire en vue de planter l'Église. En raison de leur rapport direct au Christ et en vue de leur ministère ecclésial fondateur, Dieu a donc donné aux Apôtres une grâce plus abondante qu'aux autres saints⁴³ : « Les Apôtres ont reçu la grâce de l'Esprit Saint avant les autres et plus abondamment qu'eux »⁴⁴ ; « Les Apôtres ont les prémices de l'Esprit Saint, car ils ont eu l'Esprit Saint les premiers selon l'ordre du temps, et plus abondamment que les autres, comme dans les fruits de la terre ce qui arrive en premier lieu à maturité est le plus succulent et le plus agréable »⁴⁵ ; « Les Apôtres ont la prééminence sur tous les autres saints, quelle que soit leur prérogative : la virginité, la doctrine ou le martyre, en tant qu'ils ont reçu l'Esprit Saint avec plus d'abondance »⁴⁶. Cet enseignement est d'ordre ecclésiologique, christologique et pneumatologique : en vertu de l'envoi surabondant de l'Esprit Saint, les Apôtres transmettent la grâce du Christ pour planter l'Église dans la foi et dans l'amour. L'exégèse de Rm 11,26 (« Il viendra de Sion celui qui délivrera et qui détournera l'impiété de Jacob ») fournit une belle illustration de cet enseignement : suivant saint Thomas, ces paroles peuvent désigner soit l'avènement du Christ Sauveur issu du peuple juif, soit la diffusion de la doctrine du Christ « après que les Apôtres eurent reçu l'Esprit Saint au cénacle de Sion : “De Sion sortira la loi” (Is 2,3) »⁴⁷.

Par les mystères de son existence dans la chair, le Christ répand l'Esprit Saint dont son humanité est comblée. D'une part, saint Thomas souligne le rôle principal qui revient ici à la divinité du Christ : le don de l'Esprit Saint par le Christ montre la divinité filiale du Christ,

⁴² *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 678).

⁴³ *Ibid.* (n° 678) : « Et ideo Deus eis abundantior gratiam prae caeteris tribuit ».

⁴⁴ *In Ad Rom.* 11, lect. 3 (n° 896). Saint Thomas se réfère ici à la Glose sur Rm 8. Cf. Pierre Lombard, *Collectanea in Rom.* 8,24 (PL 191, col. 1488). Voir aussi saint Thomas, *In Ad Rom.* 15, lect. 3 (n° 1189) : c'est précisément le don de l'Esprit Saint qui est transmis par le ministère de saint Paul.

⁴⁵ *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 676). Cette belle explication du thème biblique des « prémices » est complétée par une référence à Jr 2,3 : « Israël fut le saint du Seigneur, les prémices de ses fruits ».

⁴⁶ *Ibid.* (n° 676).

⁴⁷ *In Ad Rom.* 11, lect. 4 (n° 918).

car Dieu seul peut donner l'Esprit Saint sanctificateur⁴⁸. D'autre part, l'humanité du Christ collabore activement au don de l'Esprit Saint. Pour rendre compte de la valeur salvifique de la mort et de la résurrection du Christ, saint Thomas recourt à sa doctrine de l'instrumentalité de l'humanité du Christ. « Il faut dire que la mort du Christ nous fut salutaire non seulement par mode de mérite, mais aussi par mode d'efficace. En effet, puisque l'humanité du Christ était en quelque sorte l'instrument de sa divinité, ainsi que le dit Jean Damascène, toutes les souffrances et toutes les actions de l'humanité du Christ nous furent salutaires, en tant qu'elles procédaient de la vertu de la divinité »⁴⁹. En tant qu'instrument de sa divinité, l'agir humain du Christ collabore avec l'agir de sa nature divine, sous la motion de cette nature divine. L'agir humain du Christ concourt ainsi à procurer ce don proprement divin qu'est l'envoi de l'Esprit Saint. Saint Thomas souligne que *toutes* les actions et les passions du Christ nous procurent le salut. Le commentaire montre cependant la place déterminante qui revient à la passion, à la mort et à la résurrection du Christ. Commentant Rm 1,4, saint Thomas explique :

« L'Apôtre dit que le Christ est *Fils de Dieu dans sa puissance*, qu'il apparaît *selon l'Esprit de sanctification*, c'est-à-dire qu'il donne l'Esprit sanctificateur, dont l'œuvre de sanctification a commencé *par suite de la résurrection de Jésus-Christ notre Seigneur* (Rm 1,4), c'est-à-dire d'entre les morts, selon cette parole : "L'Esprit n'avait pas encore été donné parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié" (Jn 7,39) ; ce qui ne doit pas être compris dans le sens où personne n'aurait reçu l'Esprit sanctificateur avant la résurrection du Christ, mais bien qu'à partir du moment où le Christ fut ressuscité l'Esprit Saint commença à être donné de manière plus abondante et plus universelle »⁵⁰.

Saint Thomas interprète ici saint Paul à lumière de saint Jean et de saint Luc, en indiquant le rôle du Christ comme *donateur de l'Esprit Saint* : le Christ sanctifie en donnant l'Esprit sanctificateur (*Spiritus sanctificans*). Cette œuvre de sanctification manifeste la divinité du Christ. La résurrection apparaît comme le pivot de l'économie de l'Esprit Saint, dans la mesure où elle inaugure l'âge de l'effusion universelle de l'Esprit Saint par le Christ glorifié. La qualification d'abondance et d'universalité (*copiosius et communius*) évoque la doctrine de la mission visible de l'Esprit Saint aux Apôtres⁵¹.

Sur ces bases, saint Thomas souligne que la grâce répandue par l'Esprit Saint, *c'est la grâce du Christ*, c'est-à-dire la grâce dont l'humanité du Christ fut comblée en plénitude afin que le Christ la fît rejaillir sur les autres (« grâce capitale »). D'une part, l'Esprit Saint communique aux croyants une participation de la grâce dont le Christ fut comblé sans mesure. Si nous sommes rénovés dans l'Esprit Saint, explique saint Thomas, c'est « par la grâce du

⁴⁸ *In Ad Rom.* 1, lect. 3 (n° 58) : « Est enim proprium virtutis divinae per collationem Spiritus Sancti sanctificare homines. [...] Ex hoc igitur apparet Christum habere virtutem divinam, quia ipse dat Spiritum Sanctum ».

⁴⁹ *In Ad Rom.* 4, lect. 3 (n° 380). Saint Thomas poursuit cette explication par la mention de la causalité exemplaire des mystères du Christ : tandis que la passion du Christ cause l'extinction des péchés, sa résurrection nous justifie en procurant la vie nouvelle. De cette façon, sous l'aspect de l'exemplarité, saint Thomas manifeste le rôle propre qui distingue la passion et la résurrection dans l'accomplissement de notre salut.

⁵⁰ *In Ad Rom.* 1, lect. 3 (n° 58).

⁵¹ Voir le commentaire de saint Thomas sur l'évangile selon saint Jean (*Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Cura P. R. Cai, Marietti, Turin-Rome, 1952) : *In Ioannem* 7, lect. 5 (n° 1093).

Christ »⁵². D'autre part, c'est en donnant l'Esprit Saint que le Christ nous communique sa grâce. « La charité de Dieu est *dans le Christ Jésus notre Seigneur* (Rm 8,39), car elle nous est donnée par lui, en tant qu'il nous l'a donnée par l'Esprit Saint »⁵³. C'est pourquoi saint Thomas identifie en quelque sorte la « grâce du Christ » et l'Esprit Saint⁵⁴. Nous pouvons comprendre qu'il s'agit là des deux faces d'une même réalité : l'une des faces est créée (la grâce sanctifiante et les dons de cette grâce), l'autre est créée (l'Esprit Saint, qui est la source et la fin de la grâce).

Cet enseignement trouve son sommet dans l'explication du rapport que les croyants entretiennent conjointement avec le Christ et avec l'Esprit Saint. Dans son commentaire du huitième chapitre de l'épître, saint Thomas explique que l'Esprit de vie, dans le Christ Jésus, nous libère du péché et de la mort, tant de la mort spirituelle (la privation de la grâce par le péché) que de la mort corporelle :

« L'Apôtre dit de l'Esprit qu'il est *de vie* (Rm 8,2). Car, de même que l'esprit naturel fait la vie naturelle, ainsi l'Esprit divin fait la vie de la grâce : "C'est l'Esprit qui vivifie" (Jn 6,64 [6,63]) ; "L'Esprit de vie était dans les roues" (Ez 1,20). Mais l'Apôtre ajoute : *dans le Christ Jésus* (Rm 8,2), parce que cet Esprit n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus (*iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu*). Car de même que l'esprit naturel ne parvient pas à un membre qui n'est pas connecté à la tête, ainsi l'Esprit Saint ne parvient pas à l'homme qui n'est pas uni au Christ Tête (*Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus*) : "À ceci nous savons qu'il demeure en nous : à l'Esprit qu'il nous a donné" (1 Jn 3,24) »⁵⁵.

Ces explications sont limpides. Dans la vie de la grâce, l'Esprit Saint exerce un rôle analogue à celui de l'esprit naturel dans la vie naturelle de l'homme. L'Esprit Saint est un principe de vie divine qui anime aujourd'hui l'âme des saints et vivifiera demain leur corps. Cependant, pour que l'Esprit Saint accomplisse cette œuvre, il faut qu'il parvienne à la personne humaine. Ici encore, saint Thomas applique l'analogie de la vie naturelle. L'esprit (le souffle) ne parvient qu'aux membres qui sont en communication avec la tête ; ce contact est une condition préalable indispensable pour qu'un membre bénéficie de l'esprit qui anime le corps. Or il en va de même pour l'Esprit Saint : il ne vivifie que les membres qui sont unis au Christ-Tête ; c'est à partir du Christ que l'Esprit est répandu dans les croyants. Un peu plus loin, saint Thomas poursuit cet enseignement par un aspect complémentaire qui précise le rapport des saints au Christ et à l'Esprit :

« *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas* (Rm 8,9). De même qu'un membre n'appartient au corps que s'il est vivifié par l'esprit de ce corps, ainsi celui qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas membre du Christ (*non est membrum Christi qui Spiritum Christi non habet*). "À ceci nous savons que

⁵² *In Ad Rom.* 7, lect. 1 (n° 531) : « In Spiritu renovati per gratiam Christi » ; cf. *In Ad Rom.* 5, lect. 1 (n° 385).

⁵³ *In Ad Rom.* 8, lect. 7 (n° 733) ; voir aussi ci-dessus les notes 48 et 50.

⁵⁴ Cf. par exemple *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 628) : « Per gratiam Christi sive per Spiritum Sanctum ».

⁵⁵ *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 605).

nous demeurons en lui et lui en nous, à ce qu'il nous a donné de son Esprit" (1 Jn 4,13) »⁵⁶.

Saint Thomas avait montré plus haut que, pour être vivifié par l'Esprit Saint, il faut être uni au Christ Tête. Il montre ici que, pour être membre du Christ, il faut avoir l'Esprit du Christ. Ces deux aspects sont complémentaires, l'un étant impliqué dans l'autre. L'emploi de la même analogie de l'esprit naturel montre l'homogénéité de ces deux aspects : *notre relation au Christ est à la mesure de notre relation à l'Esprit, et inversement*. Il n'y a pas de rapport vivant avec le Christ hors de l'Esprit Saint. Mais il n'y a pas non plus d'accueil vivifiant de l'Esprit Saint hors du Christ. À cette profondeur, nous découvrons que, en désignant l'Église comme "Corps du Christ" et comme "Temple de l'Esprit", on signifie bien la même réalité sous deux aspects indissociables. Ces explications apportent une profonde lumière sur la réalité du salut et sur le mystère de l'Église. *Là où il y a l'Esprit Saint (sans qui il n'y a pas de salut), il y a l'Église Corps du Christ ; et là où il y a le Corps du Christ, il y a l'Esprit Saint*.

D'autres passages présentent l'œuvre conjointe du Christ et de l'Esprit Saint dans l'Église. Parmi plusieurs textes, le commentaire de Rm 12,5 est particulièrement éclairant. Saint Thomas y montre que l'unité de l'Église est « spirituelle ». Cela signifie que l'unité ecclésiale provient de *l'Esprit qui dérive du Christ*. Le rôle conjoint de l'Esprit et du Christ se trouve ainsi au cœur de l'explication de l'unité essentielle de l'Église Corps du Christ :

« L'Apôtre mentionne l'unité du Corps mystique lorsqu'il dit : *Nous sommes un seul corps* (Rm 12,5). "Pour réconcilier avec Dieu, par la croix, les deux [peuples] réunis en un seul corps" (Eph 2,16). Or l'unité de ce Corps mystique est spirituelle, et cette unité nous unit les uns et les autres à Dieu par la foi et l'affection de la charité, selon cette parole: "Il y a un seul Corps et un seul Esprit" (Eph 4,4). Et parce que l'Esprit d'unité dérive du Christ vers nous, comme on l'a vu plus haut : "Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas" (Rm 8,9), l'Apôtre ajoute : *dans le Christ* (Rm 12,5) qui, en nous donnant son Esprit, nous unit les uns aux autres et à Dieu : "Pour qu'ils soient un en nous, comme nous aussi sommes un" (Jn 17,22) »⁵⁷.

Dans ce contexte (les rapports des croyants envers le Christ et l'Esprit Saint), une place remarquable revient au thème de la *conformation au Christ*. Dans un passage qui fait suite au commentaire de Rm 8,9 que nous avons cité plus haut, saint Thomas montre l'œuvre de l'Esprit Saint à la lumière de son origine éternelle : il procède du Père et du Fils. Rappelons que c'est par une même et unique spiration que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils comme de son unique Principe. Cependant, saint Thomas ne craint pas de distinguer ces deux aspects pour éclairer l'action de l'Esprit Saint. Voici le premier aspect :

« L'Apôtre montre d'abord ce que nous obtenons de l'Esprit en tant qu'il est l'Esprit du Christ. [...] Il affirme donc : on a dit que *si quelqu'un n'a pas l'Esprit*

⁵⁶ *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 627). Sur l'analogie de la vie naturelle et de la vie de la grâce, voir aussi *In Ad Rom.* 1, lect. 6 (n° 108).

⁵⁷ *In Ad Rom.* 12, lect. 2 (n° 974) ; saint Thomas a préalablement précisé (n° 973) : « Le Corps mystique du Christ, qui est l'Église ».

du Christ, celui-là ne lui appartient pas (Rm 8,9) ; donc, si vous, vous êtes du Christ, vous avez l'Esprit du Christ et vous avez le Christ lui-même habitant en vous par la foi, selon cette parole : “Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs” (Eph 3,17). *Mais si le Christ est en vous* (Rm 8,10), il est nécessaire que vous, vous soyez conformes au Christ. Or le Christ est venu dans le monde de telle manière qu'il est selon l'Esprit “plein de grâce et de vérité” (Jn 1,14) ; néanmoins, quant au corps, il porte la ressemblance de la chair du péché, comme on l'a dit plus haut (cf. Rm 8,3). Aussi faut-il qu'en vous *le corps*, c'est-à-dire votre corps, *à cause du péché*, qui demeure encore dans votre chair, *soit mort*, c'est-à-dire soit voué à la nécessité de mourir [...] ; mais *l'esprit vit*, lui qui a déjà été détourné du péché [...] : il vit de la vie de la grâce, *à cause de la justification* (Rm 8,10) par laquelle il est justifié par Dieu : “Car ce que je vis maintenant dans la chair, c'est dans la foi au Fils de Dieu que je le vis” (Ga 2,20) »⁵⁸.

Dans ce passage, saint Thomas rappelle les deux aspects de la condition kénotique du Christ : dans son âme, le Christ jouit de la plénitude sans mesure de l'Esprit Saint qui lui procure une union souveraine avec Dieu par la connaissance et la charité ; mais le Christ a librement assumé une chair soumise à la passion et à la mort. Or, aux justes, l'Esprit Saint procure précisément l'habitation du Christ, de telle sorte que l'Esprit Saint rend les justes *conformes au Christ dans sa condition d'humilité* : leur chair demeure soumise à la souffrance et à la nécessité de mourir, mais leur esprit vit de la grâce. Par l'Esprit Saint, les hommes sont justifiés en étant unis au Christ. Cela s'accomplit par la connaissance et l'amour de Dieu, ainsi que par l'association aux souffrances du Christ, c'est-à-dire par la participation à la condition *sainte mais passible* que le Christ a vécue aux jours de sa chair. Ailleurs, dans le contexte de la « conformité à la mort du Christ » par le baptême, saint Thomas apporte une explication liturgique en notant la coutume de célébrer le baptême solennel le samedi saint « lorsqu'on fait mémoire de la sépulture du Christ » (cette observation reflète une compréhension altérée de la vigile pascale) et « à la vigile de la Pentecôte, lorsqu'on célèbre la solennité de l'Esprit Saint dont la puissance communique à l'eau la vertu de purifier »⁵⁹. Dans son commentaire du huitième chapitre, saint Thomas poursuit ses explications en exposant le second aspect de l'œuvre de l'Esprit Saint, selon que l'Esprit Saint procède Père :

« Ensuite, l'Apôtre montre ce que nous obtenons dans l'Esprit Saint en tant qu'il procède du Père, lorsqu'il dit : *Si habite en vous l'Esprit de Celui, c'est-à-dire Dieu le Père, qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous* (Rm 8,11). [...] Cependant le Christ lui-même est ressuscité par sa propre puissance, car la puissance du Père et la puissance du Fils sont la même. Il en résulte que ce que Dieu le Père a fait dans le Christ, il le fait aussi en nous. [...] Après la résurrection, nos corps seront entièrement immortels. [...] Et cela, *à cause de son Esprit qui habite en nous*, c'est-à-dire par la puissance de l'Esprit Saint qui habite en nous : “Voici ce que dit le Seigneur à ces ossements : Voilà que moi j'enverrai en vous l'Esprit, et vous vivrez” (Ez 37,5). Et cela *à cause de son Esprit qui habite*, c'est-à-dire à cause de la dignité que nos corps ont revêtue en devenant des réceptacles de l'Esprit Saint : “Ne savez-vous

⁵⁸ *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 628-629).

⁵⁹ *In Ad Rom.* 6, lect. 1 (n° 474).

pas que vos membres sont le temple de l'Esprit Saint, qui est en vous, et qu'ainsi vous n'êtes plus à vous-mêmes ?" (1 Co 6,19). Quant à ceux dont les membres n'ont pas été le temple de l'Esprit, il ressusciteront, mais ils auront des corps passibles »⁶⁰.

Sous ce second aspect, à savoir en tant que l'Esprit Saint procède *du Père*, il procure aux saints la résurrection *glorieuse*, c'est-à-dire la *libération de la condition passible et mortelle*. L'Esprit Saint donne ainsi de participer à la résurrection du Christ : par son Esprit, le Père fait dans les saints ce qu'il a fait dans le Christ, parce que le corps des saints a été le temple de l'Esprit. Cette action eschatologique revêt une importante dimension christologique (participation à la condition impassible et glorieuse du Christ ressuscité) mais saint Thomas l'associe spécialement à la personne du Père qui est le Principe du Fils et de l'Esprit Saint.

4. La filiation adoptive

Le commentaire de Rm 8,14-17 apporte un profond enseignement sur l'adoption filiale. Avec saint Paul, saint Thomas explique que ceux qui sont conduits par l'Esprit Saint recevront l'héritage de la vie éternelle, car l'Esprit Saint fait d'eux des enfants de Dieu. Cette filiation adoptive est manifestée par les dons de l'Esprit Saint, par la confession du Père et par le témoignage de l'Esprit Saint lui-même⁶¹. La dimension eschatologique de l'action de l'Esprit Saint se trouve également au centre de cette section : « La vie glorieuse nous sera donnée par l'Esprit Saint »⁶². Présentons brièvement les traits principaux de cet enseignement.

En procurant la justification par la foi vive (la « foi qui opère par la charité »), l'Esprit Saint fait de ses bénéficiaires des enfants de Dieu, car il est « l'Esprit d'adoption des fils » (Rm 8,15), c'est-à-dire l'Esprit « par qui nous sommes adoptés comme fils de Dieu »⁶³. La désignation de l'Esprit Saint comme « semence spirituelle qui procède du Père » trouve ici son explication : « Par cette semence, certains hommes sont engendrés comme fils de Dieu »⁶⁴. Cette adoption effectuée par l'Esprit Saint donne d'avoir part à « l'héritage » de Dieu. « Or le bien principal dont Dieu est riche, c'est Dieu lui-même : Dieu est riche par lui-même et non pas par quelque autre trésor. [...] Les fils de Dieu obtiendront donc pour héritage Dieu lui-même »⁶⁵. Les croyants reçoivent aujourd'hui un avant-goût de cet héritage dans la mesure où Dieu lui-même est en eux par la foi ; cet héritage sera pleinement reçu lorsque Dieu sera contemplé et possédé dans la claire vision. Saint Thomas souligne constamment la « tension » vers l'accomplissement eschatologique de la filiation adoptive. « Cette adoption a été commencée par l'Esprit Saint qui justifie l'âme [...], mais elle sera consommée par la glorification du corps lui-même »⁶⁶. L'Esprit Saint donne de vivre de la vie de la grâce ici-bas, et de la gloire dans la vie future⁶⁷ : c'est par l'Esprit Saint que nous sera

⁶⁰ *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 630).

⁶¹ *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 634-651).

⁶² *Ibid.* (n° 634).

⁶³ *Ibid.* (n° 643).

⁶⁴ *Ibid.* (n° 636).

⁶⁵ *Ibid.* (n° 647) : « Bonum autem principale quo Deus dives est, est ipsemet. Est enim dives per seipsum, et non per aliquid aliud. [...] Unde ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro haereditate ». Voir aussi *ibid.*, n° 646.

⁶⁶ *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 680).

⁶⁷ *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 633).

donnée la vie glorieuse qui exclura toute mortalité⁶⁸. « Par l'Esprit Saint, nos corps mortels seront vivifiés, lorsque nous serons délivrés de notre infirmité »⁶⁹.

Participer à l'héritage qui est Dieu lui-même, c'est être « cohéritier du Christ » (Rm 8,17) : telle est la voie par laquelle Dieu se donne. L'Esprit Saint associe donc ses bénéficiaires au Christ en les faisant participer à la filiation du Christ ; en effet, « si certains sont fils, par l'Esprit, il s'ensuit qu'ils sont héritiers, car l'héritage est dû non seulement au Fils par nature mais aussi au fils adoptif »⁷⁰. C'est la divinisation. « L'adoption des fils n'est rien d'autre que cette conformité (*conformitas*) : celui qui est adopté comme fils de Dieu est conformé à son véritable Fils »⁷¹. La divinisation est une participation à la *splendeur* du Christ : les saints sont rendus conformes au Christ en étant « illuminés » de la lumière de la sagesse (connaissance de Dieu) et de la grâce du Christ⁷². Par sa grâce, l'Esprit Saint redonne aux âmes leur beauté (*forma et decor*)⁷³.

Cette conformation au Christ revêt tout d'abord une dimension *ontologique* qui concerne le renouvellement de l'être même des hommes adoptés comme enfants de Dieu : il s'agit d'une conformation à la *filiation éternelle* du Christ, c'est-à-dire à sa propriété personnelle en tant qu'il est engendré de toute éternité par son Père. Par la communication de la grâce, le Fils de Dieu (le « Fils principal »⁷⁴ qui est Fils « par sa génération éternelle ») donne aux saints de lui être conformés dans sa filiation⁷⁵. La filiation adoptive est ainsi une « participation et une image de la filiation naturelle » du Christ, le Fils de Dieu⁷⁶. Elle donne aux saints de porter en eux l'image même du Fils⁷⁷. Cette conformation revêt ensuite une dimension *morale* : c'est l'imitation du Christ dans sa condition humaine. Saint Thomas explique que, de même que le Christ (« l'Héritier principal ») est parvenu à l'héritage de la gloire par ses souffrances, « il nous faut aussi parvenir à cet héritage à travers des souffrances. [...] En effet, nous ne recevons pas tout de suite un corps immortel et impassible, afin que nous puissions souffrir avec le Christ. [...] »⁷⁸. Telle est la condition des saints en leur qualité d'enfants de Dieu : ils demeurent soumis aux « tribulations de ce monde » pour pouvoir être associés à la passion du Christ souffrant, en vue de participer à la vie glorieuse du Christ ressuscité.

Dans ce contexte, saint Thomas présente un petit traité de la « crainte de Dieu ». Il s'agit du commentaire de Rm 8,15 montrant que « les hommes qui reçoivent l'Esprit Saint sont fils de Dieu »⁷⁹. Avec saint Paul, saint Thomas manifeste cette filiation « à partir de la distinction des dons de l'Esprit ». Ces dons sont la crainte et la charité, mais il faut distinguer diverses formes de « crainte » (*timor*). 1° La première forme est la « crainte mondaine » : elle

⁶⁸ *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 634).

⁶⁹ *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 687).

⁷⁰ *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 646).

⁷¹ *In Ad Rom.* 8, lect. 6 (n° 704).

⁷² *Ibid.* (n° 704).

⁷³ *In Ad Rom.* 12, lect. 1 (n° 966).

⁷⁴ *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 649) : « Principalis Filius a quo nos filiationem participamus ».

⁷⁵ *In Ad Rom.* 8, lect. 6 (n° 706).

⁷⁶ *In Ad Rom.* 1, lect. 2 (n° 48) : « Quaedam participatio et imago naturalis filiationis ».

⁷⁷ *In Ad Rom.* 8, lect. 6 (n° 705).

⁷⁸ *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 651).

⁷⁹ *Ibid.* (n° 637).

fuit un mal qui s'oppose à un bien corporel ou temporel recherché par un amour désordonné ; cette crainte ne provient pas de l'Esprit Saint. 2° La deuxième forme est la « crainte servile » qui est toute motivée par le souci d'éviter le châtement de Dieu : le mal principal qu'elle fuit, c'est la peine. Saint Thomas fait observer que fuir un mal par crainte du châtement de Dieu est certes louable dans la mesure où cette crainte regarde Dieu ; cependant, regarder seulement la peine sans fuir le mal spirituel qui s'oppose à Dieu, cela ne provient pas de l'Esprit Saint. 3° Craindre un mal parce qu'il s'oppose au bien spirituel (craindre les péchés et la séparation de Dieu) tout en gardant un œil sur la peine, c'est là ce que saint Thomas nomme la « crainte initiale », car « elle se trouve habituellement chez les hommes au début de leur conversion : ils craignent la peine pour leurs péchés passés et, en raison de la grâce infuse de la charité, ils craignent d'être séparés de Dieu par le péché ». 4° Enfin, la crainte « sainte » et « chaste » provient de la charité parfaite : elle garde ses deux yeux fixés sur la réalité spirituelle, ne redoutant que la séparation de Dieu ; et c'est ainsi que l'amour de charité produit la liberté des enfants de Dieu : l'amour de charité « fait que l'homme œuvre volontairement pour l'honneur de Dieu, ce qui est le propre de ses enfants »⁸⁰.

Avec saint Paul, saint Thomas souligne ensuite que c'est par l'Esprit d'adoption que les enfants de Dieu s'adressent à Dieu comme « Père ». Dans la bouche des enfants de Dieu, ce mot « Père » n'est pas seulement un son de la voix, mais il provient de « l'attention du cœur » (*intentio cordis*) : « Cette intensité de l'attention procède du sentiment de l'amour filial que l'Esprit Saint produit en nous, et c'est pourquoi l'Apôtre dit que, dans l'Esprit Saint, nous nous écrivons : *Abba, Père* (Rm 8,15) ». À cette parole de saint Paul, saint Thomas associe l'adoration de Dieu par les Séraphins en Is 6,3 (« Saint, Saint, Saint est le Seigneur »), car « le nom "Séraphin" veut dire ardent et comme embrasé par le feu de l'Esprit Saint »⁸¹. Enfin, après avoir manifesté l'adoption filiale par le don de la charité et par la confession du Père, saint Thomas note le témoignage de l'Esprit Saint lui-même en faveur de la filiation des enfants de Dieu : ce témoignage intérieur est celui de « l'amour filial que l'Esprit produit en nous »⁸².

Le thème de « l'instinct » de l'Esprit Saint se trouve directement associé à la filiation, suivant cette parole de saint Paul que saint Thomas aime commenter : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu » (Rm 8,14). Que signifie « être conduit (*agi*) par l'Esprit Saint » ? Suivant un premier élément d'interprétation, il s'agit de l'action de l'Esprit Saint qui dirige à la façon d'un guide, en tant que l'Esprit Saint « nous illumine intérieurement sur ce que nous devons faire ». Cet aspect fondamental concerne la *connaissance* que l'Esprit Saint nous donne. Saint Thomas ne se satisfait pourtant pas de ce premier élément d'explication, car l'Esprit Saint ne se limite pas à éclairer notre esprit sur ce que nous devons faire : il *meut* aussi notre cœur. Dans ce cas, l'homme « spirituel » n'agit pas seulement par lui-même, mais sous la motion de l'Esprit Saint :

⁸⁰ *Ibid.* (n° 638-642). Sur la deuxième forme de crainte, voir aussi *In Ad Rom.* 9, lect. 5 (n° 809) où saint Thomas explique, à propos de la « loi de justice » : « Elle rend les hommes justes non véritablement, mais extérieurement, en leur faisant éviter le péché non par amour, mais par crainte de la peine que cette loi infligeait ».

⁸¹ *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 644).

⁸² *Ibid.* (n° 645). Ce témoignage intérieur de l'Esprit Saint dans les enfants de Dieu est comparé à la voix du Père déclarant au sujet du Christ : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis tout mon amour » (Mt 3,17).

« En effet, cette expression “être conduit” (*agi*) signifie être mû par un instinct supérieur (*superiori instinctu*). Aussi disons-nous des animaux sans raison qu’ils n’agissent pas mais qu’ils sont conduits (*non agunt sed aguntur*), car ils sont mus par la nature et non par un mouvement propre en vue d’accomplir leurs actions. Et semblablement, l’homme spirituel (*homo spiritualis*) n’est pas incliné à accomplir une action principalement par un mouvement de sa propre volonté, mais par un instinct de l’Esprit Saint (*ex instinctu Spiritus Sancti*), [...] et c’est ainsi que Luc dit du Christ qu’il “était conduit par l’Esprit au désert” (Lc 4,1 : *agebatur a Spiritu in desertum*). Cependant, cela n’exclut pas le fait que les hommes spirituels agissent par leur volonté et leur libre arbitre, parce que l’Esprit Saint cause en eux le mouvement même de leur volonté et de leur libre arbitre, selon ces paroles : “C’est Dieu qui opère en nous et le vouloir et l’opération, selon sa bonne volonté” (Ph 2,13) »⁸³.

Cet enseignement éclaire la profondeur de l’œuvre de l’Esprit Saint. Tandis que, dans le simple usage humain des vertus, l’homme est incliné par lui-même à agir, comme un maître souverain qui dispose comme il l’entend de ses facultés d’action (qu’il met en œuvre quand bon lui semble), les dons de l’Esprit Saint produisent un mode d’action supérieur. Dans ce cas, l’être humain (l’homme « spirituel », c’est-à-dire mû par l’Esprit Saint) agit en vertu d’un principe d’action supérieur qui est « l’instinct » de l’Esprit. Saint Thomas prend soin de noter que cet instinct moteur de l’Esprit Saint ne diminue pas la liberté humaine, car l’Esprit agit à la profondeur de notre volonté libre : l’Esprit Saint nous donne le mode libre de nos actes et le mouvement même de la volonté libre. De cette manière, l’action accomplie sous l’instinct moteur de l’Esprit Saint demeure une action pleinement libre. Dans un contexte voisin, un peu plus loin, saint Thomas explique que la motion de Dieu et la libre volonté humaine ne sont pas en concurrence, car l’action de Dieu et l’action de l’homme ne sont pas du même ordre : Dieu agit comme « moteur principal » de telle sorte que l’acte humain est bien le fait de « l’agent libre » qu’est l’homme⁸⁴. Mentionnant une nouvelle fois la motion de l’Esprit Saint (cf. Rm 8,14), saint Thomas apporte cette précision : « L’opération intérieure de l’homme ne doit pas être attribuée principalement à l’homme mais à Dieu : “C’est Dieu qui opère en vous et le vouloir et l’opération, selon sa bonne volonté” (Ph 2,13) »⁸⁵. C’est Dieu qui donne la grâce, et c’est encore Dieu qui donne l’usage de la grâce, en éclairant l’intelligence et en mouvant la volonté humaine. Ici, saint Thomas montre que la pleine reconnaissance de la liberté humaine ne porte pas atteinte à la priorité absolue de Dieu (l’Esprit Saint) qui agit comme cause première et transcendante, et qui est précisément la cause du mode libre des actions saintes accomplies par les enfants de Dieu.

Pleinement libre dans sa dimension ontologique d’action volontaire, l’action de l’homme spirituel est aussi pleinement bonne, puisqu’elle accomplit le bien conformément à la volonté de Dieu : pour ceux en qui l’Esprit Saint est à l’œuvre, tout concourt au bien. Saint Thomas le résume en expliquant que l’Esprit qui dirige les saints « dans une voie droite » (Ps 26,11 [27,11]) est l’Esprit qui, habitant dans les saints, y répand la charité⁸⁶. L’« instinct »

⁸³ *Ibid.* (n° 635).

⁸⁴ *In Ad Rom.* 9, lect. 3 (n° 778).

⁸⁵ *Ibid.* (n° 777). Le concours de la grâce et du libre arbitre se caractérise par la primauté (*principalitas*) de la grâce (*ibid.*).

⁸⁶ *In Ad Rom.* 8, lect. 6 (n° 699).

de l'Esprit Saint, aussi bien que la « prudence de l'Esprit » dont il sera question plus bas, sont inséparables de la charité. De soi, cet « instinct de l'Esprit Saint » n'est pas réservé à quelques rares âmes d'élite : dans son commentaire du huitième chapitre de l'épître, saint Thomas le rattache directement à la filiation, comme un aspect constitutif de la vie chrétienne. Plus loin, à propos de la dignité des fils de Dieu, il explique : « Être appelé "fils", cela s'applique à ceux qui servent Dieu par amour et qui sont conduits par l'Esprit de Dieu (*Spiritu Dei aguntur*) »⁸⁷.

Ailleurs dans son commentaire, saint Thomas met en contraste « la concupiscence de la chair » qui conduit à la mort et « l'instinct de l'Esprit Saint » qui procure la vie et la paix. L'« instinct de l'Esprit » est alors associé à la « prudence de l'Esprit » qui éclaire et guide l'agir (la prudence est la droite raison de ce qu'il faut faire) : l'Esprit Saint procure un « sens droit dans les choses spirituelles », il donne de juger des choses spirituelles par une sorte de conformité issue de la charité. « On parle de prudence de l'Esprit (*prudentia Spiritus*) lorsque, présupposant la fin d'un bien spirituel, on conseille, on juge et on prescrit ce qui est convenablement ordonné à cette fin. Voilà pourquoi une telle prudence est vie, c'est-à-dire cause de la vie de la grâce et de la gloire : "Celui qui sème dans l'Esprit recueillera de l'Esprit la vie éternelle" (Ga 6,8) »⁸⁸.

5. La foi, l'espérance et la charité

Saint Thomas place les trois vertus théologiques sous le signe de l'Esprit Saint. La foi, l'espérance et la charité, qui donnent de rejoindre Dieu lui-même, sont procurées par l'Esprit. Saint Thomas fait observer que, dans cet organisme théologique, la foi est le premier effet de l'action de l'Esprit Saint. Lorsqu'il commente les paroles de saint Paul enseignant que, par la foi qui justifie, nous avons accès à la grâce (Rm 5,1-2), notre auteur précise que cela ne signifie pas que la foi précède la grâce. Il faut plutôt entendre que « le premier effet de la grâce en nous, c'est la foi »⁸⁹. Concernant l'assentiment de la foi aux réalités crues, il ajoute que ni la parole humaine des prédicateurs, ni les miracles, ne rendent pleinement raison de l'adhésion à Dieu : « Tout cela ne suffirait pas si l'Esprit Saint ne mouvait pas intérieurement les cœurs des auditeurs à la foi. C'est pourquoi, dans les Actes des Apôtres, il est dit que, tandis que Pierre prononçait les paroles de la foi, "L'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui écoutaient la parole" (Ac 10,44) »⁹⁰. Dans ce contexte, saint Thomas insiste constamment sur l'action intérieure de l'Esprit Saint qui illumine l'intelligence et meut la volonté à l'adhésion de la foi. Il souligne aussi que, lorsque la foi est reçue avec la charité, l'Esprit Saint lui-même habite dans l'âme des croyants. On peut confesser que « Jésus est Seigneur » (cf. 1 Co 12,3) sans avoir la charité, mais dans ce cas l'Esprit Saint n'habite pas le cœur. La pleine confession de foi au Christ ressuscité s'accomplit par la « foi formée », c'est-à-dire la « foi qui opère par la charité » (cf. Ga 5,6)⁹¹. Saint Thomas présente la foi qui opère par la charité comme l'effet

⁸⁷ *In Ad Rom.* 9, lect. 5 (n° 800).

⁸⁸ *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 618, cf. n° 610-617). Ce passage s'achève par un énoncé des « fruits de l'Esprit ». La concupiscence de la chair désigne l'inclination désordonnée de l'appétit sensible qui résulte de la perte de la justice originelle ; cf. *In Ad Rom.* 7, lect. 3 (n° 570).

⁸⁹ *In Ad Rom.* 5, lect. 1 (n° 383).

⁹⁰ *In Ad Rom.* 15, lect. 2 (n° 1171).

⁹¹ *In Ad Rom.* 10, lect. 1 (n° 829).

propre de l'Esprit Saint⁹². Ainsi, la foi qui procure la justification, c'est la foi animée par la charité. Commentant la parole de saint Paul : « le juste vivra de la foi » (Rm 1,17 citant Ha 2,4), saint Thomas explique : « Ces paroles doivent être entendues de la foi formée »⁹³. En effet, la vie nouvelle est procurée par l'habitation du Christ et de l'Esprit Saint dans les âmes ; or c'est selon la « foi formée par la charité » que le Christ et l'Esprit Saint habitent dans les âmes⁹⁴.

Parmi les nombreux passages du commentaire consacrés à la charité, il faut citer l'exégèse de Rm 5,5 (« La charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ») qui résume admirablement la pensée de saint Thomas et qui constitue, sur le plan théologique autant que sur le plan spirituel, un véritable joyau. Avant de lire l'extrait suivant, il faut en noter le contexte : l'espérance. Saint Thomas a montré que la foi engendre l'espérance d'avoir accès à l'héritage des enfants de Dieu dans la gloire, c'est-à-dire l'espérance de recevoir Dieu lui-même. Ici, il montre que la *certitude de l'espérance* est portée par ce don de l'Esprit Saint qu'est la charité :

« La *charité de Dieu* peut se prendre en deux sens : soit de la charité par laquelle *Dieu nous aime* : “Je t'ai aimée d'une charité éternelle” (Jr 31,3) ; soit de la charité de Dieu par laquelle *nous l'aimons* [Rm 8,38-39]. Or l'une et l'autre de ces charités sont répandues dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. Car le fait que l'Esprit Saint, qui est l'Amour du Père et du Fils, nous soit donné, consiste en ce que nous sommes amenés à la participation de l'Amour qui est l'Esprit Saint. C'est en vérité par cette participation que nous sommes faits amants de Dieu (*efficimur Dei amatores*). Et le fait que nous l'aimons est le signe que lui-même nous aime : “Moi, j'aime ceux qui m'aiment” (Pr 8,17) ; “Cette charité consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier” (1 Jn 4,10). Or de la charité par laquelle Dieu nous aime, il est dit qu'elle a été *répandue* en nos cœurs, car elle a été montrée ouvertement par le don de l'Esprit Saint imprimé en nous : “Nous savons qu'il demeure en nous par l'Esprit qu'il nous a donné” (1 Jn 3,24). Quant à la charité par laquelle nous aimons Dieu, elle est dite être *répandue* en nos cœurs en ce sens qu'elle s'étend à toutes les dispositions habituelles et à tous les actes de l'âme pour les parfaire (1 Co 13,4) »⁹⁵.

Ce passage concerne le *don* de la charité (la charité *répandue dans nos cœurs*). Ce don est attribué à l'Esprit Saint en raison de sa propriété personnelle dans la Trinité éternelle : il est l'Amour du Père et du Fils. Or l'Esprit Saint lui-même est donné. En lui, c'est donc l'*Amour en personne* qui est donné. Cette réception de l'Esprit Saint par les hommes

⁹² *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 603). Le thème de la « foi opérant par la charité », dont la formulation est tirée de l'épître aux Galates (Ga 5,6), apparaît à de nombreuses reprises dans le commentaire : il s'agit d'une véritable clef doctrinale.

⁹³ *In Ad Rom.* 1, lect. 6 (n° 108).

⁹⁴ *Ibid.* (n° 108) ; voir aussi *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 626) : « Si l'Esprit de Dieu habite en vous, c'est-à-dire par la charité » ; cf. *In Ad Rom.* 8, lect. 6 (n° 699), etc. Le thème de l'habitation du Christ et de l'Esprit Saint est omniprésent. Concernant cette habitation par la grâce, saint Thomas exclut fermement toute « kénose » (*exinanitio*) de l'Esprit Saint. Affirmer une kénose de l'Esprit Saint (ou du Père) serait « absurde » : *In Ad Rom.* 1, lect. 2 (n° 35).

⁹⁵ *In Ad Rom.* 5, lect. 1 (n° 392).

s'effectue sur le mode même de l'amour. Que l'Esprit Saint nous soit donné, explique saint Thomas, implique que « nous sommes amenés à la participation de l'Amour qui est l'Esprit Saint ». Le Don incréé (l'Esprit Saint lui-même) vient dans les cœurs en y produisant un don créé (la participation de l'Amour) dont la vertu transformante dispose à recevoir le Don incréé en personne. C'est la divinisation. L'Esprit Saint assimile à lui-même les hommes à qui il est donné. Recevoir la charité par laquelle Dieu nous aime, c'est ainsi participer à la propriété personnelle de l'Esprit Saint, c'est-à-dire participer à la *personne* de l'Esprit Saint (tout comme devenir « fils de Dieu », c'est participer à la propriété personnelle du Fils). Ce don est premier : c'est par lui que les hommes sont « faits amants de Dieu ». La charité par laquelle nous aimons Dieu provient de la charité par laquelle Dieu nous aime, et elle en est le « signe ». Saint Thomas souligne le rôle perfectif de la charité par laquelle les enfants de Dieu aiment Dieu : cette charité est comme l'âme des mœurs et de tous les actes intérieurs des saints. En conclusion de son exégèse de Rm 5,5, saint Thomas note que l'une et l'autre charité nourrissent la certitude de la vertu d'espérance. La charité par laquelle Dieu nous aime nous assure qu'il ne se refusera pas à ceux qu'il aime. Et la charité par laquelle nous aimons Dieu soutient également l'espérance, car Dieu a préparé les biens éternels pour ceux qui l'aiment (cf. 1 Co 2,9 et Jn 14,21)⁹⁶. D'autres passages rappellent le rôle du Christ dans ce don de l'amour divin : la charité de Dieu nous est procurée par le Christ qui nous a donné son Esprit⁹⁷.

La charité procure un « sens » des réalités spirituelles. Elle est la source de la paix et de la joie spirituelles, car par elle l'Esprit Saint donne aux enfants de Dieu de se réjouir des biens de Dieu et du prochain⁹⁸. Sans reprendre ici le thème de « l'instinct de l'Esprit Saint », mentionnons la « connaissance par expérience » que l'Esprit Saint procure par la charité qu'il répand. En unissant ses bénéficiaires à Dieu qui est le souverain Bien, l'Esprit Saint leur donne un jugement droit au sujet du bien spirituel, et il leur donne de connaître ce bien par expérience, c'est-à-dire de connaître la volonté de Dieu par une sorte de conformité. Saint Thomas recourt à l'exemple du sens du « goût ». Lorsque le sens du goût est corrompu (cette corruption est comparée à l'oeuvre du péché), il ne perçoit plus correctement les saveurs ; mais lorsqu'il est sain (cette santé est comparée à l'oeuvre de la grâce), il permet de bien *goûter* les saveurs. Ainsi, le juste dont l'affection est saine, et dont le sens est rénové par la grâce, fait « l'expérience » de la volonté de Dieu⁹⁹.

Enfin, saint Thomas explique que la charité répandue par l'Esprit Saint est la racine du *mérite*. Il tient cette doctrine de façon sûre et paisible, en montrant qu'elle nourrit l'espérance et en soulignant la priorité qui revient à l'action de l'Esprit Saint. En tant que les actes des saints proviennent de leur libre arbitre, ces actes méritent la vie éternelle, non pas de plein droit car l'inégalité entre Dieu et le libre arbitre humain est trop grande — la vie éternelle est un bien sans proportion avec le pouvoir de notre nature créée —, mais par une sorte de convenance (*ex congruo*). Cependant, en tant que ces mêmes actions des saints proviennent

⁹⁶ *Ibid.* (n° 393). Saint Thomas explique également que la « force (*virtus*) de l'Esprit Saint » dont parle Rm 15,13 doit s'entendre de la charité que l'Esprit répand dans les cœurs : *In Ad Rom.* 15, lect. 1 (n° 1162). Il rattache aussi à l'Esprit la ferveur (*fervor*), car elle procède de la charité : *In Ad Rom.* 12, lect. 2 (n° 988).

⁹⁷ Voir par exemple *In Ad Rom.* 8, lect. 7 (n° 733) : la charité de Dieu « nous a été donnée par le Christ, en tant qu'il nous l'a donnée par l'Esprit Saint ».

⁹⁸ *In Ad Rom.* 14, lect. 2 (n° 1128) ; cf. *In Ad Rom.* 15, lect. 1 (n° 1162) ; etc.

⁹⁹ *In Ad Rom.* 12, lect. 1 (n° 967).

de l'Esprit Saint, c'est-à-dire en tant que la grâce de l'Esprit Saint redresse et élève l'agir humain pour le porter à la hauteur du Bien divin et le mouvoir vers Dieu, ces actions méritent la vie éternelle « de plein droit » (*ex condigno*), en vertu de la disposition providentielle de Dieu, car sous cet aspect les actions saintes ont pour principe l'Esprit Saint lui-même. En celui qui le reçoit, l'Esprit Saint devient ainsi « source d'eau jaillissant en vie éternelle » (cf. Jn 4,14)¹⁰⁰. Lorsque saint Thomas explique que « les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire future qui sera révélée en nous » (Rm 8,18), il apporte un enseignement semblable qui, une fois de plus, fait valoir le rôle central de la charité :

« Les souffrances du temps présent, considérées en elles-mêmes, sont sans proportion au regard de la grandeur de cette gloire. [...] Mais si l'on considère ces souffrances en tant qu'on les endure volontairement pour Dieu par la charité que l'Esprit produit en nous (*propter Deum ex charitate quam in nobis Spiritus facit*), alors par ces souffrances l'homme mérite la vie éternelle de plein droit (*ex condigno*) : car l'Esprit Saint est la source de laquelle les “eaux”, c'est-à-dire les effets, “jaillissent en vie éternelle”, comme il est dit en saint Jean (4,14) »¹⁰¹.

La grandeur du mérite, par rapport à la vie éternelle, se mesure à l'aune de la charité, « car la récompense essentielle consiste dans la joie qu'on éprouve de la possession de Dieu : or il est manifeste que ceux qui aiment davantage se réjouiront davantage de Dieu (*de Deo plus gaudebunt qui plus amant*) ». Cette charité ne vient pas de l'homme mais de la grâce de l'Esprit Saint qui est donnée à chacun « selon la mesure du don du Christ » (cf. Eph 4,7)¹⁰². L'Esprit Saint est ainsi l'âme du mérite comme il est l'âme de la charité : il donne aux saints de participer à sa propriété personnelle qui est l'Amour.

6. La « loi de l'Esprit » et la liberté

Le commentaire du huitième chapitre de l'épître présente un important enseignement sur la « loi de l'Esprit », suivant Rm 8,2 en particulier : « La loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort ». Saint Thomas explique que ceux qui sont « dans le Christ Jésus » sont les hommes incorporés au Christ par la foi, par la dilection (la charité) et par le « sacrement de la foi » (le baptême)¹⁰³. Il note ensuite que, puisque la loi de l'Esprit libère du péché et de la mort, et puisque cette loi de l'Esprit est « dans le Christ Jésus », « donc par le fait que l'on est dans le Christ Jésus, on est libéré du péché et de la mort ». En effet, la « loi de l'Esprit » est la cause d'une vie qui exclut le péché (« mort spirituelle de l'âme ») et qui exclut la mort corporelle qui est l'effet du péché. C'est pourquoi,

¹⁰⁰ *In Ad Rom.* 6, lect. 4 (n° 517). Ailleurs, saint Thomas associe les « bonnes œuvres » à la présence du Christ : ces bonnes œuvres sont accomplies par les hommes devenus « membres du Christ » et qui « demeurent dans le Christ » : *In Ad Rom.* 7, lect. 1 (n° 529). Nous avons noté que la présence de l'Esprit Saint est indissociablement et nécessairement liée à l'appartenance au Christ.

¹⁰¹ *In Ad Rom.* 8, lect. 4 (n° 655). Nous avons conservé la traduction usuelle de l'expression *ex condigno* par « de plein droit », mais de soi cette expression souligne moins l'aspect du « droit » que celui de la « semblable dignité » (« condignité ») entre, d'une part, l'Esprit Saint qui est le principe de l'action sainte, et, d'autre part, la vie éternelle qui en est le fruit.

¹⁰² *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 677-678). Saint Thomas distingue ici la « récompense essentielle » (la joie de voir Dieu) et la « récompense accidentelle » (la joie des bonnes œuvres accomplies).

¹⁰³ *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 596).

dans le Christ Jésus, il n’y a plus de condamnation¹⁰⁴. Saint Thomas prend soin de préciser que le péché est remis par l’envoi de l’Esprit Saint¹⁰⁵. Examinant de plus près l’expression « loi de l’Esprit » (*lex Spiritus*), il discerne deux sens de cette expression :

« D’une première manière, on peut dire que cette loi c’est l’Esprit Saint, de telle sorte que le sens est : *la loi de l’Esprit*, c’est-à-dire *la loi qui est l’Esprit*. Car la loi est donnée pour que, par son intermédiaire, les hommes soient amenés au bien. Aussi le Philosophe dit-il, au deuxième livre de l’Éthique, que l’intention du législateur est de rendre bons les citoyens. La loi humaine fait cela seulement en notifiant ce qui doit être accompli. Mais l’Esprit Saint qui habite l’âme (*mentem inhabitans*) non seulement enseigne ce qu’il faut faire, en illuminant l’intelligence (*intellectum illuminando*) sur ce qu’il faut accomplir, mais il incline aussi la volonté (*affectum inclinat*) à agir avec rectitude »¹⁰⁶.

Notons tout d’abord que le rôle de la loi est de conduire les hommes au bien. Sur cette base, il faut observer la pointe de cette première interprétation : *la loi, c’est l’Esprit Saint en personne*, dans la mesure où l’Esprit Saint lui-même habite l’âme des saints (avec ses dons que sont la foi et la charité, comme on l’a vu plus haut). Saint Thomas rappelle ensuite que l’action de l’Esprit Saint ne s’exerce pas seulement sur l’intelligence, mais aussi (comme on l’a également noté plus haut) sur l’affectivité et en particulier sur la volonté. L’Esprit Saint meut ou incline la volonté à agir droitement¹⁰⁷. De cette manière, l’Esprit Saint exerce lui-même, de façon suréminente, le rôle qui revient à la loi : amener les hommes au bien. Saint Thomas apporte ensuite une seconde interprétation :

« D’une autre manière, on peut appeler *loi de l’Esprit* ce qui est l’effet propre de l’Esprit Saint (*proprius effectus Spiritus Sancti*), à savoir la foi opérant par la charité, qui enseigne intérieurement ce qu’il faut faire : “Son onction vous instruira de tout” (1 Jn 2,27), et qui incline la volonté à agir : “La charité du Christ nous presse” (2 Co 5,14) »¹⁰⁸.

Nous retrouvons ici le rôle central de la « foi opérant par la charité ». Saint Thomas y voit un effet de grâce qui provient tout spécialement de l’Esprit Saint. Il mentionne également le double aspect de l’action de l’Esprit Saint : éclairer l’intelligence et incliner l’affection

¹⁰⁴ *Ibid.* (n° 601).

¹⁰⁵ *Ibid.* (n° 605), en référence à Jn 20,22 : « Recevez l’Esprit Saint : ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ». Il faut noter à ce sujet le thème du « péché contre l’Esprit Saint qui est irrémissible », que saint Thomas discute assez longuement à propos de Rm 2,5 (« par ton endurcissement et ton cœur impénitent, tu t’amasses un trésor de colère ... »). Saint Thomas apporte ici un enseignement dont il formule également ailleurs les éléments principaux : pour les docteurs ayant précédé saint Augustin, ce « blasphème contre l’Esprit » (cf. Mt 12,31) consiste à attribuer les œuvres de l’Esprit Saint à un esprit impur ou démoniaque ; pour saint Augustin, ce blasphème s’oppose à l’Esprit en tant que c’est l’Esprit qui remet les péchés : il s’agit alors de la persévérance dans le péché, jusqu’au terme (« impénitence finale ») ; et suivant certains théologiens plus récents, ce péché est appelé « contre l’Esprit » car il s’oppose à la bonté qui s’approprie à l’Esprit Saint : il s’agit alors du péché commis par une malice déterminée. Voir *In Ad Rom.* 2, lect. 1 (n° 187-188).

¹⁰⁶ *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 602).

¹⁰⁷ Au même endroit (n° 602), saint Thomas propose une interprétation de Jn 14,26 (« Le Paraclet, l’Esprit Saint que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et il vous rappellera tout ce que je vous ai dit ») à la lumière de ces deux aspects de la mission de l’Esprit : éclairer l’âme et la conduire.

¹⁰⁸ *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 603).

volontaire. Cette seconde interprétation ne doit pas être opposée à la première. Tandis que la première exégèse considère principalement l'Esprit Saint qui est le Don incréé, la seconde exégèse concerne le don créé de la charité animant la foi. Or, en tant que l'Esprit Saint est donné et qu'il « habite l'âme », il ne peut pas être dissocié des dons de sa grâce, pas plus que les dons de cette grâce ne peuvent être dissociés de l'Esprit Saint qui est leur source transcendante et leur fin. L'expression « loi nouvelle » (*lex nova*) reçoit une semblable interprétation : cette formule peut désigner soit l'Esprit Saint lui-même, soit la loi que l'Esprit Saint grave dans les cœurs¹⁰⁹. Notons encore que l'extrait cité plus haut au sujet du don de l'Esprit Saint aux seuls membres du Christ (« cet Esprit n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus ») apparaît précisément à la suite de ces explications¹¹⁰.

C'est encore l'Esprit Saint et son œuvre que saint Thomas invite à regarder lorsqu'il expose la différence entre la loi ancienne (*lex vetus*) et la loi nouvelle (*lex nova*). La loi ancienne est certes « spirituelle » (cf. Rm 7,14), en ce sens qu'elle provient de l'Esprit Saint qui est comme le « doigt de Dieu ». Cependant, « la loi nouvelle n'est pas appelée seulement *spirituelle* mais encore *loi de l'Esprit*, parce que non seulement elle provient de l'Esprit Saint, mais encore l'Esprit Saint l'imprime dans le cœur qu'il habite (*eam imprimit cordi quod inhabitat*) »¹¹¹. Bien que le contexte ne soit pas identique, des explications voisines sont apportées dans le commentaire de Rm 2,28-29 à propos du « vrai juif » et de la « circoncision du cœur selon l'Esprit ». La vraie circoncision est faite « *selon l'Esprit*, c'est-à-dire par l'Esprit qui retranche du cœur les pensées superflues ; ou bien *selon l'Esprit*, c'est-à-dire par l'intelligence spirituelle de la loi », de telle sorte que « le judaïsme et la circoncision intérieurs l'emportent sur ceux qui ne sont qu'extérieurs »¹¹².

Les explications relatives à l'action conjointe du Christ et de l'Esprit Saint, ainsi qu'à la filiation adoptive, ont déjà mis en lumière le thème de la « liberté accordée par le Christ » qui est la « liberté de l'Esprit » (*libertas Spiritus*) : elle consiste dans la grâce du Christ, répandue par l'Esprit Saint, par laquelle les croyants sont libérés du péché (la mort spirituelle de l'âme) en cette vie, et en vertu de laquelle ils seront libérés de la mort (non seulement de « l'état de mort », mais de la condition passible et mortelle) dans la vie future, lorsque l'Esprit Saint donnera la vie glorieuse¹¹³. Le plan de l'épître que saint Thomas indique dans ses « divisions du texte » concernant les chapitres 5 à 8 indique les multiples aspects de cette libération par la « grâce du Christ », c'est-à-dire « par l'Esprit Saint »¹¹⁴. Cette œuvre de libération comprend : la libération de la servitude du péché, aussi bien du péché originel que

¹⁰⁹ *Ibid.* (n° 603) : « Et haec quidem lex Spiritus dicitur lex nova, quae vel est ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit ».

¹¹⁰ Voir ci-dessus l'extrait correspondant à la note 55.

¹¹¹ *In Ad Rom.* 7, lect. 3 (n° 557).

¹¹² *In Ad Rom.* 2, lect. 4 (n° 244-245). Voir aussi *In Ad Rom.* 9, lect. 5 (n° 809), où saint Thomas indique plusieurs interprétations de l'expression « loi de justice » (*lex iustitiae*), dont voici la première : « On appelle *loi de justice* la loi de l'Esprit de vie par laquelle les hommes sont justifiés et à laquelle le peuple juif n'est point parvenu, mais qu'il poursuivait cependant en observant l'ombre (*umbra*) de cette loi spirituelle, qui consiste en observances légales ».

¹¹³ *In Ad Rom.* 13, lect. 1 (n° 1017) ; *In Ad Rom.* 8, lect. 1 (n° 601 et 605, à propos de la « loi de l'Esprit de vie ») ; *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 628-630) ; *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 634). Saint Thomas présente l'œuvre de la grâce comme une anticipation de la vie glorieuse : en tant que le don de la grâce procure le pardon des péchés, il confère la « résurrection spirituelle des morts » ; *In Ad Rom.* 1, lect. 3 (n° 59).

¹¹⁴ Cf. *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 628).

des péchés qui ont abondé par suite du péché originel ; la capacité de résister aux péchés futurs (affermisssement dans le bien) ; la libération de la servitude de la Loi ; la libération de la damnation, qui comporte à son tour deux volets : la libération de la « coulpe », c'est-à-dire de la faute et de l'état de faute qui en résulte dans le pécheur, ainsi que la libération de la « peine » que le péché fait encourir. Suivant saint Thomas, le chapitre 8 s'achève par un exposé du secours de l'Esprit Saint dans la vie présente, que nous voudrions brièvement présenter en montrant le rôle que l'Esprit Saint exerce dans la prière.

7. Le secours de l'Esprit : nos désirs et la prière

Suivant le commentaire thomasien, les versets 26 à 39 du huitième chapitre de l'épître sont consacrés au secours que l'Esprit Saint nous apporte dans les faiblesses (*defectus, infirmitates*) de la vie présente¹¹⁵. Auparavant, saint Paul a montré qu'au jour de la résurrection, nos corps mortels seront vivifiés par l'Esprit Saint qui nous délivrera de notre faiblesse. Cependant, en cette vie présente, nous demeurons soumis à la faiblesse. C'est pourquoi l'Esprit Saint « vient à notre secours » (Rm 8,26), bien qu'il ne supprime pas totalement notre faiblesse (*infirmitas*)¹¹⁶. Cette section comporte deux volets. Le premier volet concerne « l'accomplissement des désirs » (Rm 8,26-27), tandis que le second concerne la « direction des événements extérieurs », c'est-à-dire l'action de l'Esprit Saint qui conduit les événements en les dirigeant pour le bien des enfants de Dieu (Rm 8,28-39). Cette fresque conclut le vaste exposé de la libération que l'Esprit procure. Saint Thomas y montre que, soutenus par l'Esprit Saint, les élus ne peuvent souffrir ni dommage par le mal de la « peine » (« si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? »), ni dommage par le mal de la « coulpe » (rien « ne pourra nous séparer de la charité de Dieu qui est dans le Christ Jésus notre Seigneur »).

Le premier volet constitue un petit traité sur la prière de demande¹¹⁷. Saint Thomas y explique que la prière de demande est l'expression ou l'« explicitation des désirs » (*desideriorum explicatio*) : prier Dieu, c'est lui exprimer nos désirs. Savoir ce qu'il faut demander, c'est donc savoir ce qu'il faut désirer. Or nous pouvons bien savoir « en général » ce qu'il convient de désirer et de demander dans la prière (la prière du Notre-Père nous l'enseigne), mais nous ne pouvons guère le savoir par nous-mêmes « en particulier ». Saint Thomas explique cette difficulté de trois manières. Premièrement, il peut arriver qu'une chose qui est bonne pour une personne ne le soit pas pour une autre. Lorsque nous désirons accomplir tel acte de vertu (afin d'accomplir la volonté de Dieu, conformément à la demande du Notre-Père), il se peut que cet acte ne nous convienne pas. Saint Thomas donne l'exemple suivant qui s'inspire de saint Grégoire le Grand : « À celui qui peut progresser utilement dans l'action, le repos de la contemplation ne convient pas, et réciproquement ». Deuxièmement, on peut désirer un bien temporel pour sustenter sa vie (suivant la prière du Notre-Père : donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien), mais les biens temporels peuvent devenir un danger : « Beaucoup ont péri à cause de leurs richesses ». Troisièmement, on peut désirer d'être délivré d'une tentation (nous le demandons dans le Notre-Père encore), alors que cette

¹¹⁵ Cf. *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 686) ; cf. *In Ad Rom.* 8, lect. 2 (n° 628).

¹¹⁶ *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 687).

¹¹⁷ Sauf autre mention, toutes les explications suivantes relatives à la prière se réfèrent à : *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 686-694).

tentation peut nous être utile pour garder l'humilité. En guise d'exemple, saint Thomas mentionne l'« écharde dans la chair » ou l'« aiguillon » qui fut donné à saint Paul pour le préserver de l'orgueil (2 Co 12,7). Et il y a davantage encore. Non seulement nous ne savons pas *que* désirer et demander « en particulier », mais nous ne savons pas *comment* le demander¹¹⁸. Nous pouvons certes savoir « en général » comment prier, mais parfois, à cause des mouvements particuliers de notre cœur, nous ne savons pas comment prier « en particulier » : nous ne savons pas toujours discerner « si nous demandons quelque chose par colère ou par zèle de la justice ». Saint Thomas donne l'exemple de la prière des fils de Zébédée (cf. Mt 20,20-21) qui paraissaient demander une bonne chose (la participation à la gloire divine) mais dont la demande provenait de la vaine gloire ou de l'orgueil.

C'est pourquoi l'aide de l'Esprit Saint nous est *nécessaire*. Dans son exégèse de Rm 8,26 (« L'Esprit lui-même demande pour nous par des gémissements ineffables »), saint Thomas rappelle d'abord que l'Esprit Saint est Dieu et qu'il ne peut donc pas demander au sens où un inférieur s'adresse à un supérieur. Il explique ensuite que l'Esprit Saint « demande pour nous » au sens où « il nous fait demander ». « Et il nous fait demander en tant qu'il cause en nous de justes désirs », la prière étant précisément l'expression du désir¹¹⁹. Nous retrouvons alors le rôle central de la charité que saint Thomas fait constamment valoir dans son explication de l'action de l'Esprit Saint. « Les désirs droits proviennent de l'amour de charité que l'Esprit Saint produit en nous : “La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné” (Rm 5,5). Et lorsque l'Esprit Saint dirige et stimule notre cœur, nos désirs ne peuvent que nous être utiles ». Cette action de l'Esprit Saint dépasse notre compréhension, à tel point que « les mouvements de notre cœur, en tant qu'ils procèdent de l'Esprit Saint, ne peuvent pas être suffisamment expliqués ». La charité divine répandue par l'Esprit Saint est le moteur et la raison profonde la prière¹²⁰.

Le chrétien qui prie éprouve cependant dans la douleur le *délai* de ce qu'il désire vivement et qu'il demande ardemment. « C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : *par des gémissements* (Rm 8,26), à savoir les gémissements que l'Esprit Saint cause dans notre cœur, c'est-à-dire en tant qu'il nous fait désirer des réalités célestes qui sont différées pour notre âme. C'est ce gémissement de colombe que l'Esprit Saint produit en nous ». Nous retrouvons ici le mouvement vers l'accomplissement eschatologique de l'espérance¹²¹, c'est-à-dire vers la « gloire céleste », que saint Thomas associe une nouvelle fois à l'Esprit Saint.

Saint Thomas conclut son exégèse de Rm 8,26-27 en montrant l'efficacité du soutien de l'Esprit Saint : « La raison pour laquelle les désirs que l'Esprit Saint suscite chez les saints sont agréables à Dieu, [...] c'est qu'il les fait demander selon Dieu : il les fait demander ce qui convient au bon plaisir divin [...]. Le Seigneur nous en donna l'exemple lorsqu'il dit à

¹¹⁸ Saint Thomas lit ces deux aspects dans le texte latin de l'épître qu'il commente : « Nam quid oremus, sicut oportet, nescimus » (Rm 8,26).

¹¹⁹ La rectification du cœur par l'Esprit Saint est un thème constant. Voir par exemple *In Ad Rom.* 9, lect. 1 (n° 736) : « Parfois la conscience se trompe, à moins d'être rectifiée par l'Esprit ».

¹²⁰ Voir aussi *In Ad Rom.* 15, lect. 3 (n° 1189).

¹²¹ Cf. *In Ad Rom.* 8, lect. 5 (n° 681) : « L'espérance a pour objet des choses qui ne se voient pas actuellement, mais qui sont attendues dans l'avenir ; or nous, nous avons été sauvés en espérance : nous attendons donc l'achèvement final (*complementum*) du salut dans l'avenir ».

son Père : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Mt 26,39) ». La prière animée par l'Esprit Saint donne d'imiter le Christ dans son rapport au Père.

8. L'inspiration prophétique, l'Écriture sainte et son explication

À plusieurs endroits de son commentaire, saint Thomas souligne le rôle de l'Esprit Saint dans la constitution, dans la transmission et dans l'explication des Écritures. Tout d'abord, il rappelle l'action de l'Esprit Saint dans l'inspiration prophétique : les « prophètes de Dieu » ne parlent pas selon l'esprit humain, ni selon les esprits mauvais (les démons), mais « ils sont inspirés par l'Esprit divin »¹²². Par *prophétie*, il faut entendre « une sorte d'apparition, par révélation divine, de choses qui sont éloignées ». Cela s'applique proprement et spécialement aux réalités futures que l'esprit humain ne peut pas prévoir (*futura contingentia*), mais aussi de façon générale aux « réalités divines » (*res divinae*) qui sont éloignées de notre connaissance à cause de la faiblesse de notre intelligence. Certes, Dieu n'est pas obscur —il est Lumière (1 Jn 1,5) !—, mais « face aux choses qui sont souverainement manifestes en elles-mêmes, notre intelligence se trouve comme l'œil de la chouette devant la lumière du soleil »¹²³. Comprise en son acception commune, la prophétie concerne ainsi « la révélation des choses cachées ». Saint Thomas précise que le charisme de prophétie « a existé non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans la Nouvelle Alliance en laquelle s'accomplit cette parole de Joël : “ Je répandrai mon Esprit sur toute chair, et vos fils et vos filles prophétiseront ” (Jl 2,28 [3,1]) ». Et il ajoute : « On donne aussi, dans le Nouveau Testament, le nom de *prophètes* à ceux qui exposent les paroles prophétiques, car c'est par le même Esprit que l'Écriture est instituée et qu'elle est interprétée »¹²⁴.

Le commentaire montre la continuité de l'action de l'Esprit Saint dans les diverses étapes du processus ecclésial de la révélation. Premièrement, l'Esprit Saint inspire les prophètes. L'action divine ne se limite pas à l'inspiration de la parole proclamée oralement ; elle s'étend aussi à sa mise par écrit, c'est-à-dire à la consignation des paroles prophétiques sous le mode d'« écritures » (*litteris scripta*), afin que ces paroles soient *transmises*¹²⁵. La richesse des Écritures est bien exprimée par cette remarque du commentaire sur Rm 1,2 : les Écritures sont *saintes* parce qu'elles sont inspirées par l'Esprit Saint, parce qu'elles contiennent des choses saintes (*sancta continent*) et parce qu'elles procurent la sanctification¹²⁶. Comme nous l'avons noté plus haut, l'Esprit Saint intervient également dans l'explication des Écritures dont il guide l'interprétation : c'est par l'Esprit qui a inspiré les Écritures que celles-ci sont aussi fidèlement interprétées. Parmi les critères de l'interprétation, saint Thomas mentionne spécialement la foi. Comme les autres charismes (*gratiae gratis*

¹²² *In Ad Rom.* 1, lect. 2 (n° 26). Les prophètes disent ce que Dieu leur communique. Cela ne signifie pas que tout leur soit révélé, même lorsqu'ils sont remplis de l'Esprit prophétique. Saint Thomas le rappelle à propos de saint Paul lui-même : *In Ad Rom.* 15, lect. 3 (n° 1186).

¹²³ *In Ad Rom.* 12, lect. 2 (n° 978).

¹²⁴ *Ibid.* (n° 978) : « Sacra Scriptura eodem Spiritu interpretatur quo est condita ».

¹²⁵ *In Ad Rom.* 1, lect. 2 (n° 26).

¹²⁶ *In Ad Rom.* 1, lect. 2 (n° 27). Le troisième motif (les Écritures « sanctifient ») est avancé en référence aux paroles du Christ : « Sanctifie-les dans ta vérité : ta parole est vérité » (Jn 17,17). Le commentaire de saint Thomas sur l'évangile de saint Jean (cf. la note 51 ci-dessus) montre que la vérité sanctifie dans la mesure où le Christ lui-même est la Parole et la Vérité, et selon qu'il envoie l'Esprit Saint : *In Ioannem* 17, lect. 4 (n° 2229).

datae) donnés par l'Esprit Saint, la prophétie est ordonnée à « l'édification de la foi » dans l'Église. C'est pourquoi il faut user de la prophétie « en accord avec la foi » (*secundum rationem fidei*), « pour que la foi soit confirmée »¹²⁷. De même, c'est à l'Esprit Saint qu'il faut rapporter l'intelligence spirituelle de la Loi¹²⁸ qui concerne la foi au Christ¹²⁹. En outre, l'interprétation de l'Écriture doit prendre en compte l'agir sanctifiant de l'Esprit Saint dans l'Église, c'est-à-dire la *pratique des saints* :

« Comme le dit Augustin, le sens de l'Écriture sainte se comprend par les actions des saints (*ex actibus sanctorum*). Car le même Esprit par qui les Écritures saintes sont édictées, suivant ce passage : “C'est inspirés par l'Esprit Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé” (2 P 1,21), est aussi l'Esprit qui conduit les hommes saints à agir : “Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu” (Rm 8,14) »¹³⁰.

Enfin, l'action intérieure de l'Esprit Saint est indispensable pour que la parole prêchée conduise à la foi, ainsi qu'on l'a observé plus haut : c'est l'Esprit Saint qui « meut intérieurement les cœurs des auditeurs à la foi »¹³¹. Et, comme on l'a aussi noté, l'Esprit Saint est à la source de la confession extérieure de la foi, tout comme il est à la source de l'acte intérieur de la foi et à la source de l'agir des enfants de Dieu qu'il instruit et conduit¹³². Ainsi, l'Esprit Saint guide et anime, d'un bout à l'autre, tout le processus de la révélation et de son accueil fructueux dans une vie sainte.

9. Conclusion

Le commentaire de l'épître aux Romains montre à l'évidence le rôle central que saint Thomas reconnaît à l'Esprit Saint dans l'accomplissement de l'économie divine. À la lecture de cette œuvre, on s'étonne que des auteurs aient pu juger que la doctrine trinitaire de saint Thomas néglige l'agir divin, le mystère pascal du Christ ou le don du salut¹³³. Dans le commentaire de l'épître aux Romains, en effet, les explications relatives à l'Esprit Saint donnent la première place à l'agir salvifique de l'Esprit dans son rapport au mystère du Christ. Cette évidence nous conduit à formuler trois conclusions concernant la pneumatologie de saint Thomas.

¹²⁷ *In Ad Rom.* 12, lect. 2 (n° 979) ; cf. *In Ad Rom.* 12, lect. 1 (n° 971).

¹²⁸ *In Ad Rom.* 2, lect. 4 (n° 244).

¹²⁹ *In Ad Rom.* 10, lect. 1 (n° 822).

¹³⁰ *In Ad Rom.* 1, lect. 5 (n° 80). Cf. saint Augustin, *De mendacio* xv,26 : « Les divines Écritures contiennent non seulement les préceptes de Dieu, mais aussi la vie et les mœurs des justes, de sorte que si, par hasard, la manière d'entendre ce qui est prescrit est obscure, les actes des justes nous permettent de le tirer au clair (*in factis justorum intelligatur*) » (*Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, vol. 2, éd. Gustave Combès, Desclée de Brouwer, Paris, 1948, p. 304-305).

¹³¹ *In Ad Rom.* 15, lect. 2 (n° 1171) ; voir plus haut l'extrait dont la référence est indiquée à la note 90.

¹³² *In Ad Rom.* 10, lect. 1 (n° 829) ; *In Ad Rom.* 8, lect. 3 (n° 635).

¹³³ Ce reproche souvent adressé à la théologie trinitaire de saint Thomas est bien résumé par Anne Hunt : « Elegant and sophisticated though it is, the Thomistic synthesis is found wanting, criticized for being remote from biblical witness and the events of salvation history wherein the mystery of the Trinity was revealed, remote from our experience, and so utterly abstract as to be practically meaningless » ; Anne Hunt, *What Are They Saying About the Trinity?*, Paulist Press, Mahwah, 1998, p. 3.

Premièrement, le commentaire de l'épître aux Romains montre que l'Esprit Saint ne se trouve pas seulement ici ou là dans l'exposé de saint Thomas, mais qu'il est partout présent, particulièrement dans les explications qui concernent la révélation, l'accueil des dons de Dieu, l'œuvre du Christ, l'union des fidèles au Christ, la vie de la charité et son accomplissement dans la vie éternelle et la résurrection. Le commentaire de l'épître aux Romains ne développe pas longuement le rôle de l'Esprit Saint à la création (l'institution première des créatures), mais il rappelle constamment la dimension eschatologique de l'œuvre de l'Esprit Saint : cet accent eschatologique se révèle particulièrement éclairant pour saisir la profondeur de la doctrine du salut.

Deuxièmement, l'étendue de l'action de l'Esprit Saint montre que, si l'on suit saint Thomas, il n'est guère possible de constituer une pneumatologie séparée de la doctrine de Dieu ou de la christologie. En effet, l'action de l'Esprit Saint est intrinsèquement liée à l'agir du Père et à l'œuvre du Christ : parler de l'Esprit Saint, c'est parler du Père et du Fils, de leur amour mutuel et de leur amour pour nous, c'est-à-dire exposer l'enseignement chrétien (la *sacra doctrina*) dans toute son ampleur. Autrement dit, la doctrine sur l'Esprit Saint ne constitue pas un « chapitre à part » dans l'exposé du mystère chrétien, mais elle fait partie intégrante de l'enseignement sur le dessein du Père et son accomplissement dans le Christ : d'un côté, ayant préparé les hommes en vue du Christ, l'Esprit remplit l'humanité sainte du Christ, de telle sorte que la vie humaine du Christ révèle Dieu et concourt activement au don du salut ; de l'autre côté, le Christ sauve le genre humain par l'Esprit Saint qu'il communique afin de conduire les hommes au Père. Nous découvrons ici la profonde vérité de la tradition augustinienne qui considère l'Esprit Saint comme le « Don du Père et du Fils ».

Troisièmement, si l'on regarde attentivement les explications de saint Thomas, on découvre qu'il rend compte de l'activité de l'Esprit Saint au moyen de *deux thèmes principaux* : (1) L'Esprit Saint procède du Père et du Fils ; (2) L'Esprit Saint est personnellement l'Amour. Le second thème se rattache directement à l'enseignement de saint Paul : l'Esprit Saint se révèle par son agir et par ses dons, le don principal étant la charité divine qu'il répand dans les cœurs. Or ce sont là, précisément, les deux thèmes que saint Thomas place au centre de son exposé de la personne de l'Esprit Saint dans le traité trinitaire de la *Somme de théologie* : l'Esprit procède du Père et du Fils (*prima pars*, question 36), et il est personnellement l'Amour (question 37)¹³⁴. Cela invite à redécouvrir le traité trinitaire de la *Somme de théologie* et les questions qui y sont spécialement consacrées à l'Esprit Saint. En exposant les propriétés des personnes divines et leurs relations éternelles, saint Thomas fournit aussi la *clef* qui permet de saisir en profondeur l'œuvre de ces personnes divines dans l'économie de la création et de la grâce, c'est-à-dire de *rendre compte de l'enseignement de l'Écriture* concernant l'agir du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. En effet, saint Thomas ne se contente pas de « décrire » l'œuvre de l'Esprit Saint, mais il propose une contemplation doctrinale qui manifeste les raisons de l'action de l'Esprit Saint. C'est pourquoi, s'il faut recommander de lire les commentaires bibliques de saint Thomas pour saisir l'ampleur de son enseignement sur l'Esprit Saint, il faut aussi conseiller de lire la *Somme de théologie* pour

¹³⁴ La *Somme de théologie* achève l'exposé des noms personnels de l'Esprit Saint par l'étude du nom de « Don » qui signifie personnellement l'Esprit Saint (*prima pars*, question 38). Or ce nom de « Don » est expliqué par la propriété de l'Esprit Saint comme Amour : c'est parce qu'il est l'Amour que l'Esprit Saint est le « Don », et c'est parce qu'il est le « Don » qu'il est donné aux hommes par le Père et le Fils.

saisir les principes doctrinaux spéculatifs (les « raisons du vrai ») qui permettent de rendre compte de l'œuvre de l'Esprit Saint.

Fr. Gilles EMERY O.P.