NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 Nº 6 1937

Filii in Filio. II. Théologie

Émile MERSCH (s.j.)

p. 681 - 702

https://www.nrt.be/es/articulos/filii-in-filio-ii-theologie-2176

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

FILII IN FILIO

Théologie

Les attestations de l'Écriture et de la Tradition au sujet de la filiation adoptive, dont quelques-unes ont figuré dans l'article précédent, posent un problème. Comment peut-on concevoir l'existence d'un rapport spécial bien réel des fils adoptifs avec le Fils véritable, et, par lui, avec le Père et avec l'Esprit, sans méconnaître le principe très certain de la théologie, que les œuvres *ad extra* sont communes aux trois personnes, *in divinis omnia sunt unum ubi non obstat relationis oppositio ?* (1)

Ce problème, croyons-nous, les théologiens scolastiques ne l'ont pas résolu, du moins que nous sachions, comme ils en ont résolu tant d'autres, parce que leurs préoccupations et leur génie propre détournaient leur regard de l'endroit où se trouve la réponse. La Providence les destinait, et les plus grands, et tous les autres, et tout l'immense flot de pensée qu'ils représentent, à faire dériver dans le sens de l'orthodoxie le courant de la philosophie aristotélicienne, à exposer le dogme en énoncés précis, scientifiquement coordonnés, disposés dans l'unité comme une armée rangée en bataille, munis de démonstrations aussi rigoureuses que possible. Ils l'ont fait. Pour cela, ils devaient être soucieux avant tout, avec jalousie, de concepts précis, bien

(1) *Catholica autem fides habet quod Patris et Filii opera non sunt separabilia... Non ergo tantum Patris et Filii, sed et Spiritus sancti, sicut aequalitas et inseparabilitas personarum, ita etiam opera inseparabilia sunt.* S. Augustin, *In Joh.*, XX, *P.L.*, XXXV, 1557, 1558. — « La grâce et le don qui nous sont accordés sont donnés dans la Trinité, du Père par le Fils dans l'Esprit... Cela montre l'unité d'opération de la Trinité. Les dons ne viennent pas différents ou séparés de chacune des personnes, mais, selon l'enseignement de l'Apôtre, les dons sont donnés dans la Trinité, et tout vient d'un seul Dieu ». S. Anathase, *Contra arianos*, IV, 30, 31, *P.G.*, XXVI, 600, 601. — « La divinité, en sa nature, est une, et dans le Père et dans le Fils et dans le Saint-Esprit ; aussi aucune des trois ne fait-elle rien séparément des autres à aucun des êtres qui existent (c'est presque l'expression *ad extra*), mais tout cela même qui est attribué à l'un d'eux, cela est fait totalement par la nature divine tout entière. La Trinité étant une et consubstantielle, absolument une aussi est, en toutes choses, sa puissance. Car tout vient du Père par le Fils dans l'Esprit ». S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joh.*, IV, 3, *P.G.*, LXXIII, 588.

limités, bien découpés. Ils l'ont été. Aussi, qu'ils n'aient étudié que peu l'union mystérieuse, difficile à définir et à analyser, exprimée partout dans la doctrine chrétienne et nulle part clairement déterminée, qui fait des chrétiens et du Christ un seul être mystique et un seul Christ total, on le comprend fort bien (2). Or, précisément, la solution du problème, à notre avis, se trouve là ; elle est ce Christ même. Et là, il n'y a pas de mérite à la trouver : elle s'impose.

Or, c'est là seulement que l'on veut regarder en ces pages.

I

L'incarnation du Fils, qui nous a donné le Christ, peut être considérée de deux manières : comme une opération qui produit un résultat ou comme le résultat produit par l'opération, *in fieri* ou *in facto esse*. C'est cette distinction qui va commander l'exposé (3).

L'incarnation considérée comme opération est commune aux trois personnes. Toutes trois ont uni au Verbe une nature humaine, et toutes trois l'y unissent sans fin. Cette nature humaine, en effet, est par elle-même extérieure à la Trinité, *ad extra*, et toute œuvre *ad extra* est commune aux trois.

Mais, le résultat produit, l'union d'une nature humaine à une personne divine est rigoureusement propre au Fils. Si les trois personnes ont incarné, lui seul s'est incarné.

Voici, qui aidera à situer cette distinction, le passage le plus qualifié, croyons-nous, pour exprimer la doctrine de l'Eglise au sujet de l'unité d'action des Personnes divines dans toutes les œuvres *ad extra*. Il est emprunté à la dernière rédaction du schéma *De Fide catholica* préparé pour le concile du Vatican, ce même schéma qui a été cité à la fin de l'article précédent. Il suffit de le lire pour constater qu'il laisse la porte large

(2) Encore ce point l'ont-ils tous étudié, et d'autant plus qu'ils sont plus grands : saint Thomas plus que tous les autres.

(3) F. M. Catherinet, *la Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, dans la *Vie spirituelle*, t. XXXIX, 1934, p. 113 ; cfr l'*Ami du clergé*, t. XLIX, 1932, p. 296. — Cfr aussi J. Bittremieux, *Utrum unio cum Spiritu sancto sit causa formalis ad filiationem adoptivam justi*, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. X, 1933, p. 427 ; F. D. Joret, *Notre intimité avec le Fils de Dieu*, dans la *Vie spirituelle*, t. XXXIX, pp. 227, 326.

ouverte à la distinction dont il s'agit et aux conséquences qui pourraient résulter d'elle.

Sicut vero trium personarum una Deitas, natura et substantia, ita una et indivisa est operatio, qua Trinitas sacrosancta cuncta extra se condidit, disponit et gubernat. Neque enim divinae personae operantur ad extra singillatim sed prout essentia, voluntate et potentia unus sunt Deus, unum universorum principium.

Si quis creationem aut quamvis aliam Dei operationem, quae ad creaturas terminat, uni personae divinae ita propriam esse dixerit, ut non sit omnibus communis, una et indivisa ; anathema sit (4).

On le voit donc : c'est des opérations de Dieu qu'il s'agit et des opérations *quae ad creaturas terminant,* des opérations *ad extra* ; il n'est donc pas question de ce qui est tout autre chose qu'une opération et une opération *ad extra* : de la subsistence dans une des personnes divines, une des personnes *ad intra,* ni de ce qui pourrait être la conséquence d'une telle subsistence, dans la mesure, toujours, où il s'agira, non pas de résultat opéré et opéré *ad extra,* mais, s'il en est, de manière d'être se rattachant exclusivement à la subsistence en une personne *ad intra.*

Or, la foi chrétienne enseigne que l'humanité du Christ subsiste dans le Verbe, dans le Verbe qui n'est que *ad intra,* que l'homme Christ Jésus est le Fils, personne d'autre que le Fils, pas du tout le Père ou l'Esprit.

Et il l'est strictement.

Qu'on nous permette d'insister : c'est plus indispensable qu'il ne paraît. Peut-être en effet, et bien facilement, quand on se formule scientifiquement l'incarnation, en arrive-t-on à un extrinsécisme juridique qui la réduit à rien. Cet homme « est » Dieu, cela ne veut pas dire que Dieu le considère comme tel et ordonne de le considérer comme tel : Dieu le considère comme tel, parce qu'il l'est. Il ne possède pas la divinité comme on possèderait un titre ou une propriété, par une sorte d'attribution légale ou de décret divin, ou comme une grâce, un bien, un pouvoir, par quelque association d'amour ou de culte avec la divinité (5). Il la possède, parce qu'il est Dieu, qu'il l'est vraiment, ontologiquement, au pied de la lettre, aussi vraiment,

(4) Caput 1 et canon I, 4, Mansi, *Amplissima collectio conciliorum,* LIII, 288, 294.

(5) Concile d'Ephèse, *Anathematismes* 3, 8 ; Concile de Constantinople II, canons 4, 5, Denz., 115, 120, 216, 217.

et plus, qu'un homme n'est homme : il est Dieu, et puis c'est tout.

Sans doute, l'incarnation s'est faite dans la personne. Mais la personne n'est pas une entité juridique ni un sujet conventionnel d'attribution. De quelque manière qu'on la définisse, elle est ce qu'un être a de plus profond, de plus incommunicable, de plus intrinsèque, de plus lui-même. Etre Dieu en unité de personne, c'est l'être, l'être vraiment, l'être intrinsèquement (non par la nature humaine, évidemment, mais en elle).

Cet homme « est » Dieu, encore une fois il l'« est » : c'est là le mystère, c'est là le dogme, antérieurement à toutes les explications théologiques, et la proposition doit être prise au sens plénier, réaliste, mystérieux, sinon tout le christianisme se dissipe en nuage. C'est là-dessus, rien que là-dessus, que veulent s'appuyer les pages qui suivent.

Mais il faut continuer : cet homme n'est Dieu qu'en étant le Fils. Précisément parce que l'union s'est faite dans la personne. Il est Dieu parce qu'il est le Fils, et non le Fils parce qu'il est Dieu. C'est essentiel dans la foi chrétienne : autrement, il faudrait dire que les trois personnes se sont incarnées. Et ce Fils, encore une fois, il l'est vraiment, strictement, rigoureusement, il l'« est ».

Or, le Fils n'existe que dans la relation au Père qui est la génération éternelle passive et dans la relation à l'Esprit qui est la co-spiration active ; il n'existe que dans la Trinité et avec elle.

L'Homme-Dieu, donc, n'est Dieu qu'en étant dans la Trinité.

De ce point résulte déjà une conclusion d'ordre universel.

Quand l'incarnation a eu lieu, c'est le Fils en tant que Fils, c'est Dieu dans le mystère de sa Trinité, qui s'est trouvé donné à la créature, avant que ce ne soit Dieu dans sa nature ; c'est Dieu en tant que la foi seule l'atteint, avant que ce ne soit Dieu en tant qu'il est connaissable par analogie à l'intelligence naturelle. Par là, l'incarnation est une communication de la divinité comme Trinité plutôt que comme simple divinité, et le chrétien comme chrétien connaît Dieu parce qu'il connaît la Trinité et non la Trinité parce qu'il connaît Dieu : il connaît Dieu par le Fils dans le Père et l'Esprit, et non Dieu par les reflets de Dieu dans les choses, sur lesquels il raisonnerait ; le Dieu vivant, dans sa vie, et non le Dieu des philosophes.

Dès l'instant où le Fils s'est fait chair, la race humaine a compté en elle un individu qui était une personne divine, une personne qui n'existe que dans et par une relation aux deux autres. Comme l'ordre de la création s'instaure et se résume dans un rapport avec Dieu en tant qu'il est l'être et l'unique cause de l'être comme être, l'ordre de la rédemption et du surnaturel commence et se concentre dans un rapport avec Dieu en tant qu'il est Trinité, en tant qu'il vit en lui-même et pour lui-même. Dès cet instant, il y a eu, et à jamais, au dedans de l'humanité et appartenant à l'humanité, un principe de vie éternelle et théandrique, et un seul, et ce principe est le Fils, et personne d'autre, absolument personne d'autre que le Fils.

Car enfin, le christianisme tout entier comprend le Christ, la totalité de l'humanité, désormais régénérée, comprend le Christ. Il le comprend, non comme une partie proprement dite, mais comme son principe de vie surnaturelle, comme celui par qui vit tout le « corps », comme la vigne qui est présente et agissante dans tous les sarments. Et le Christ est le Fils, et personne d'autre. Donc, de par l'incarnation, l'humanité et le christianisme comprennent en eux le Fils.

Ce que le christianisme est ainsi à sa source, ne doit-on pas penser qu'il le restera en tout son développement : « filial », si l'on peut s'exprimer ainsi et trinitaire ?

Filial, c'est-à-dire qui a rapport essentiel et intime à la personne du Fils, parce qu'il a en elle, dans le Christ, son principe et son dernier appui ; trinitaire, parce qu'il est fait par une communication de la Trinité comme Trinité et qu'il n'est connaissable qu'en fonction de la Trinité — ainsi que les pages qui suivent l'expliqueront plus avant.

En disant, quelques lignes plus haut, que cette communication de Dieu s'est instaurée dès l'instant de l'incarnation, on n'a pas voulu dire qu'auparavant elle n'avait pas lieu. L'incarnation, en effet, qui ne s'est accomplie qu'aux jours d'Hérode, roi de Judas, se préparait et se commençait dès les premiers jours de l'humanité. Dès la chute, elle débutait peut-on dire, car, dès lors, la promesse de Dieu fécondait notre terre, et l'humanité, dans les vues et les desseins divins, était la race du Fils, c'est-à-dire la race faite pour donner un jour un rejeton qui serait vraiment le Fils. Or, les vues et les desseins **de Dieu sont la norme et la cause de la réalité, et la parole de**

Dieu est créatrice. L'humanité, donc, était cela : la préparation d'une chair pour le Verbe, une incarnation qui vient.

Pour le Verbe, oui : dès qu'elle a eu lieu, l'œuvre avait en soi relation à cette personne divine et à elle seule, elle avait en soi relation à la Trinité. Dès alors, par conséquent, la vie surnaturelle et la foi avaient, en elles, rapport à la Trinité. Sans doute, on ne le savait pas explicitement : savait-on même qu'il y avait un Fils de Dieu dans le sens strict et que le messie serait Dieu ? Mais on croyait en celui qui allait venir de la part de Dieu, et par lui, sans qu'on s'en rendît compte, la foi portait sur la Trinité.

Voici ce qui en est, déclare saint Grégoire de Nazianze. L'Ancien Testament a annoncé clairement le Père et obscurément le Fils. Le Nouveau a montré le Fils et suggéré la divinité de l'Esprit. L'Esprit, maintenant, demeure parmi nous et se fait connaître à nous plus clairement (6).

Car il fallait, explique-t-il, préparer peu à peu les hommes à une révélation complète. De fait, le progrès dans la révélation est ici manifeste. On dirait même au premier abord qu'il est plus grand que ne marque saint Grégoire et que le point de départ est plus bas. Car, à vrai dire, l'Ancien Testament ne révélait pas le Père comme Père, sinon il aurait nécessairement révélé le Fils. Mais il faut se souvenir que pour les Pères grecs, et pour saint Grégoire, le mot Père désigne aussi Dieu en général, et c'est dans ce sens que l'Ancien Testament l'annonçait clairement.

II

Telle a donc été, dans le Christ, la donation de la Trinité.

Mais, jusqu'ici, on n'en a considéré rien que l'extérieur : il faut voir à présent comment, en saisissant l'humanité, elle l'a envahie et perfectionnée intrinsèquement.

Dieu, en effet, Dieu, qui est l'Etre, se donne à la manière de l'être, non pas en faisant que cet homme possède Dieu, mais en faisant — il faut et il faudra toujours en revenir là — en faisant que cet homme « soit » Dieu, qu'il le « soit » vraiment.

(6) S. Grégoire de Nazianze, *Oratio theologica* V, 26, *P.G.*, XXXVI, 161. Cfr Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate*, II, 19, *P.G.*, XXXIX, 732.

Considérons donc l'humanité du Sauveur.

Ce qu'il va falloir dire sur elle — nous le notons tout de suite pour éviter des malentendus — ne fait qu'adapter à l'ordre d'idées que nous suivons ici ce que dit la théologie sur la grâce de l'humanité du Christ et sa qualité de Fils et de Fils par nature vis-à-vis du Père (7).

Cette humanité donc, qui est celle du Christ, se trouve assumée par le Verbe. Or, cette assomption n'a rien produit de nouveau qu'en elle : le Verbe, lui, est rigoureusement immuable. Ou bien donc cette assomption n'a rien produit, ou bien il y a un changement (8), une *melioratio* (9), un perfectionnement dans cette humanité, et un perfectionnement dont l'importance et la réalité doivent se mesurer sur la réalité et l'importance de l'assomption ; — changement et perfectionnement, soit dit une fois pour toutes, non par rapport à un stade antérieur, qui n'a pas existé du tout, mais par rapport à ce que cette humanité aurait été sans l'assomption. Ce perfectionnement étant tout ce qui constitue l'incarnation en tant que fait nouveau — il semble bien que l'on doive dire cela —, il faut qu'il existe pour qu'elle existe comme fait nouveau. L'union hypostatique est une relation ; comme telle, elle ne peut exister que dans la nature assumée ; comme telle aussi, elle ne peut être réelle que si elle a un fondement réel, et ce fondement, encore une fois, ne peut être que le changement en question, produit par l'incarnation dans l'humanité assumée.

Que ne doit pas être ce changement, ce perfectionnement ! Il est suscité par l'action de Dieu la plus envahissante qui puisse être, et il adapte une créature à « être » Dieu. Perfectionnement d'ordre infini, en quelque sorte, d'ordre divin.

A notre sens, il est le fait chrétien par excellence, et il faut tout faire, tenter toutes les hypothèses, pour en comprendre quelque peu la nature. C'est ce que nous allons essayer de faire ici, par le chemin qu'indiquent les grandes définitions conciliaires.

Ce perfectionnement, donc, était un perfectionnement de la

(7) S. Thomas, *S.T.*, III^a, qu. VII, per totum ; qu. XXIII, art. 4 ; qu. XXXV, art. 1-5.
(8) S. Thomas, *S.T.*, III^a, qu. II, art. 7, c., ad 1, 2 ; art. 8, c.
(9) S. Thomas, *S.T.*, III^a, qu. II, art. 6, ad 1 ; S. Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 73, *P.L.*, XL, 85.

nature humaine, et donc un perfectionnement humain, mais un perfectionnement qui adaptait cette nature à la nature divine et à la subsistence dans le Fils.

Perfectionnement d'ordre humain, il ne pouvait pas ne pas rendre la nature humaine plus parfaite à sa manière à elle, c'est-à-dire plus humaine. Mais il devra la rendre plus humaine d'une façon infinie et comme divine : à la façon qui convient à cette nature humaine dont il est strictement vrai de dire qu'elle est la nature humaine de Dieu et de l'Infini. Humaine splendidement, éperdument, infiniment; mais rien qu'humaine, absolument rien qu'humaine. Pas du tout quelque nature supérieure de surhomme ou de demi-dieu : Jésus-Christ n'est que Dieu, et homme, et un. Mais un, et donc, en son humanité, homme et rien qu'homme, mais homme autant qu'il est possible et convenable de l'être quand on est vraiment et intrinsèquement Dieu. Dieu est l'Etre même ; être Dieu, c'est être l'Etre même ; pour l'être décemment, un homme devra « être », « être » aussi pleinement qu'il se peut, mais être à sa manière évidemment, « être » en étant homme, rien qu'homme, mais aussi totalement homme qu'il se peut. Il devra posséder l'humanité autant qu'un individu peut la posséder quand il est un avec la divinité, un avec l'Etre même, la posséder, non avec la perfection suprême que peut se donner cette humanité, mais avec la perfection que Dieu peut y mettre quand il se fait un avec elle. Or, cette nature comporte deux aspects : individuel et social, et deux aspects étroitement unis : un homme n'est vraiment un individu humain que dans l'union aussi étroite que possible avec les autres.

L'Homme-Dieu sera donc un individu, merveilleusement homme, parfaitement de son temps et de son milieu, solidement enraciné dans la race, mais avec une perfection qui le rendra tout proche de ce qu'il y a de meilleur en tout homme toujours et partout. Et l'Homme-Dieu, aussi, sera social avec une transcendante perfection, aussi uni à tous les autres qu'il est possible que le soit un homme quand il est Dieu. La première perfection est celle que décrit l'Evangile ; la seconde est celle qui apparaît aussi dans l'Ecriture et dans la Tradition, et qu'exposent les théologiens quand ils parlent de la qualité de chef mystique. Il y aurait évidemment beaucoup à en dire : toute une théorie théologique du corps mystique a ici son point d'attache ; mais, comme bien on pense, elle est chose trop déli-

cate pour que l'on puisse l'exposer en passant. La brève mention qui vient d'en être faite pourra la situer par rapport aux idées énoncées en ces pages, et dire d'emblée comment cela même qui donne au Christ des grandeurs sans pareilles le met en état de les répandre par grâce dans toute l'humanité.

Les deux perfections dont on vient de parler sont l'effet formel de l'union hypostatique, quand on le considère du côté où elle réside, c'est-à-dire dans la nature humaine. Quand on le considère du côté d'où elle vient, toujours dans la nature humaine, mais en tant que celle-ci est reliée à une nature supérieure, unie à Dieu, unie au Fils, un autre aspect se montre, bien plus excellent, du perfectionnement humain qui est dans le Christ.

Dans le Christ, la nature humaine existe en union et en communion avec une nature supérieure, d'une manière que, seule, cette autre nature rend possible et pensable, et donc, d'une manière surnaturelle, et surnaturelle au plus haut chef, puisqu'elle est l'expression d'une union aussi étroite et réelle que possible avec cette nature, d'une union qui consiste à ne faire avec celle-ci qu'une personne (et un être selon beaucoup de théologiens), d'une union sans confusion ni altération, mais sans division ni séparation possibles.

Cette élévation d'être surnaturelle, c'est la grâce, et cette grâce était, dans l'humanité sainte, en plénitude, parce que la grâce est fondée sur une union et une assimilation à Dieu, et qu'il n'y a pas d'union plus grande que celle que produit l'union hypostatique ni d'assimilation plus totale que celle que réclame l'unité de personne avec Dieu.

En d'autres termes, et considérant le perfectionnement, de façon plus expresse encore, du côté de la divinité qui le produit, il était une divinisation. Mais divinisation aussi plénière que l'on peut la concevoir.

Sed, quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum... anima Christi non est per essentiam suam divina : unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam ([10]).

De cette divinisation aussi, il y aurait beaucoup à dire, mais nous le dirons à propos d'un aspect particulier qu'elle présente, l'aspect de filiation qui, seul, nous intéresse ici directement.

(10) S. Thomas, *S.T.*, III^a, qu. VII, art. 1, ad 1.

Car il faut continuer. Cet homme n'est Dieu qu'en étant le Fils et personne d'autre que le Fils.

Aussi le perfectionnement qui adapte son humanité à être celle de Dieu doit-il être, avant tout, un perfectionnement qui l'adapte à être celle du Fils. Dans ce sens, il doit être « filial ».

L'union hypostatique est une relation envers le Fils et rien qu'envers le Fils. Le fondement réel de cette relation, qui n'existe que dans la nature humaine, doit être tel en celle-ci qu'il fonde une relation au Fils et rien qu'au Fils : il faut donc qu'il soit « filial ».

L'union au Fils est le seul fait nouveau dans l'incarnation, elle n'est réelle comme fait nouveau que dans ce fondement ; ce fondement est le perfectionnement nécessairement produit par l'union au Fils et pour l'union au Fils. Il doit donc consister dans un certain changement qui ait rapport au Fils, et qui, dans ce sens, soit « filial ».

Saint Jean ne dit-il pas, dans un texte cité dans l'article précédent ([11]), que l'humanité assumée par le Verbe est apparue resplendissante d'une gloire transcendante, et que cette gloire était celle que doit recevoir, d'un tel Père, un tel Fils — c'est-à-dire une gloire « filiale ».

Ce que peut être ce caractère « filial », il est difficile de le dire avec précision. Et cela se comprend : est-il facile de dire ce qu'est le Fils lui-même et sa génération ? Or, et c'est la première chose à noter, ce mode d'être filial, n'étant qu'une adaptation à l'union au Fils et l'effet formel de la subsistence en ce Fils, ne se comprend ni ne s'explique que par ce Fils. Pour en parler, les hommes sont forcés d'emprunter des images à ce qui se passe chez eux, dans la vie de famille, entre un père et ses enfants. Ces images sont aussi exactes qu'il est possible à des images en pareille matière, et à des images authentiquement suggérées par Dieu même. Mais ce ne sont que des images ; le prototype, l'exemplaire dont la participation fait tout, n'est pas la filiation humaine, c'est l'éternelle filiation du Monogène. Sur la manière dont une humanité peut exprimer en elle cette filiation même par la force de Dieu, Jésus nous a donné un exemple. Qu'on le regarde agir dans l'Evangile,

(11) *Joh.*, I, 14, cfr p. 559.

qu'on médite surtout, à la lumière de son Esprit, ce qu'étaient les dispositions de son cœur, que l'on s'efforce de réaliser en soi-même l'attitude d'âme qui existait en lui, et l'on se fera une certaine idée de ce qu'est une humanité de Fils.

Le Fils en tant que Fils est, dans la Trinité, une relation subsistante, une relation au Père et à l'Esprit, comme le Père et l'Esprit sont tout entiers relations envers le Fils.

Le caractère « filial », dans l'humanité assumée, sera donc lui aussi tout entier d'ordre relatif et à concevoir comme relation : relation au Père et à l'Esprit, attitude filiale, attitude d'envoyé et de « recevant », assurance de posséder l'Esprit, d'être conduit par lui, de pouvoir le donner, vie intérieure et extérieure se développant toute entière dans une mission, qui est la mission du Fils dans la mission de l'Esprit ([12]).

Entité relative, oui, mais qu'on ne songe pas à une de ces entités relatives telles qu'elles existent sur la terre, toutes superficielles et presque extérieures. Les relations qu'implique la filiation du Verbe sont identiques à l'infinité d'être qu'est la divinité, elles expriment les profondeurs les plus absolument intimes de l'être. Le caractère « filial » dont il s'agit ici sera relatif d'une manière qui rappelle ces immensités, parce qu'il sera une adaptation à elles, et que, sur le mode humain puisqu'il est une chose humaine, il portera le cachet de leur grandeur, puisqu'il est l'effet de l'union à ces grandeurs.

A vrai dire, même, il ne sera pas tant une relation qu'une union intrinsèque, mais qui modèle l'être, aux relations qui sont dans le Christ et dans le Fils : *id quo, in se, humanitas haec fit humanitas huius relationis subsistentis quae Verbum est.*

Aux relations qui constituent la Trinité, rien ne peut s'ajouter en aucune manière : il n'y a qu'elles dans la Trinité sainte, éternellement inaltérables. Mais une de ces relations fait toute la subsistence d'une humanité, et cette humanité, en conséquence, est adaptée à ne faire avec elle qu'une seule personne.

(12) Il est frappant de voir dans l'Evangile de saint Jean que Jésus ne s'affirme qu'en affirmant qu'il vient d'un autre, qu'il reçoit tout, qu'il a appris tout, qu'il tient tout de « celui qui l'a envoyé », c'est l'expression qu'il emploie près de cinquante fois. On peut dire qu'il s'affirme, et nettement, et comme solidement « subsistant », mais dans une relation au Père.

Cette humanité, de par cette union hypostatique, a donc les relations mêmes qu'a la seconde personne. Car c'est tout ou rien, dans la splendide simplicité de Dieu : un modèle réduit de la Trinité, à l'usage de l'humanité, est chose ridiculement impossible. L'humanité sainte a, dans le Verbe, les relations du Verbe.

Mais, et c'est ce qu'on souligne ici, elle les a vraiment, intrinsèquement, et, par conséquent, elle les a à sa manière à elle, elle les a par un changement qui est opéré en elle, qui est en elle l'effet produit par l'union hypostatique et l'adaptation intrinsèque à cette union.

Ce perfectionnement interne n'est pas sans analogie avec la qualité d'enfant adoptif, qui, comme nous le verrons bientôt, est donnée aux chrétiens ; il contient même en lui tout ce que comporte cette qualité, et de manière bien supérieure. Mais il n'est pas une adoption, et c'est par essence qu'il ne l'est pas. Son essence, en effet, c'est d'adapter cet homme qu'est le Christ à être le Fils de Dieu, le vrai Fils unique de Dieu, c'est de faire qu'il soit rigoureusement le Fils ; c'est donc de faire qu'il ne soit pas fils adoptif. La divinisation, elle, provient de l'union des natures, lesquelles, même unies, demeurent distinctes ; aussi, quoiqu'elle ne soit, dans le Christ, que par la divinité stricte, n'est-elle pas du tout la divinité. La filiation, elle, provient de l'unité de personne ; aussi, comme elle n'est que par la filiation du Fils, elle n'est qualifiable que par cette Filiation, même en tant qu'elle réside dans le perfectionnement dont il s'agit, qui est pourtant réalisé dans l'humanité et qui est donc chose humaine, mais qui n'existe que dans l'union à la Filiation stricte.

La remarque a son importance pour écarter l'hérésie adoptianiste sous toutes ses formes comme aussi les erreurs théologiques et les opinions hasardeuses qui s'y rattachent : autant le Christ n'est qu'une personne, autant, comme Fils, il n'est que le Monogène.

Elle l'a aussi pour préparer les déductions qui vont suivre. Ce caractère qui est dans le Christ est ce à quoi vont participer tous les chrétiens, de par leur incorporation en cet homme qui est Fils. Pour que cette participation leur donne un véritable caractère de fils, pour qu'elle produise une adoption réelle, **c'est-à-dire un rattachement, fait par grâce, à la filiation vraie, il**

faut que cet homme trois fois saint dont ils participent soit, en toute rigueur de vérité, Fils.

Le caractère « filial » dont il s'agit, évidemment, résidera tout d'abord, en cette humanité sainte, dans ce que la théologie appelle la grâce d'union, c'est-à-dire, dans la sanctification substantielle, qu'elle a en propre, d'être l'humanité du Fils : consécration absolue, dignité dérivant directement de la dignité du Verbe.

Mais, puisque cette grâce d'union est le principe qui réclame et produit cette seconde grâce du Christ, dont parle la théologie, qui est la grâce dans le sens ordinaire du mot, la grâce habituelle et la sanctification interne et individuelle de l'humanité assumée, il faut que cette sanctification et cette grâce, pour être adaptées à la grâce d'union, soient « filiales » elles aussi. Comme l'explique saint Thomas, cette grâce habituelle du Christ est le simple effet de l'union, elle est « naturelle » au Christ, parce qu'il est le Verbe et le vrai Fils du Père (13) ; ne doit-elle donc pas être une grâce comme il en faut une à celui qui est Fils, une grâce « filiale ».

Il faudrait continuer, et en dire autant de la troisième grâce qui, selon la théologie, est dans le Christ, la grâce du chef, la grâce capitale. Celle-ci, en effet, n'est autre que la grâce habituelle dont il vient d'être question, en tant qu'elle est rendue suréminente et surabondante par la grâce d'union (14). Les deux étant essentiellement « filiales », il faut que la grâce de chef le soit aussi. Le Christ influera donc dans les chrétiens par une grâce essentiellement « filiale » ; la grâce influée ainsi par union, par continuité vitale (15), sera vraisemblablement filiale elle aussi. Mais, de cela, il sera question plus tard quand il s'agira des membres du Christ.

Qu'un tel caractère « filial » ne soit pas impossible dans une créature, on peut l'entrevoir en songeant à ce qu'est l'incarnation : ce qui fait la non-impossibilité de l'une fait la non-impossibilité de l'autre. Ce qui fait la non-impossibilité de l'une, de l'incarnation, c'est que les créatures n'étant absolument que

(13) *S.T.*, III^a, qu. II, art. 12, c., et ad 3 ; qu. VI, art. 6, c. ; cfr qu. VII, art. 13, c. et ad 2 ; qu. XIV, art. 4, ad 2.

(14) Voir S. Thomas, *S.T.*, III^a, qu. VIII, art. 5, c.

(15) Qu'on nous permette de renvoyer au *Corps mystique du Christ*, II, 184, 194, ss., 235.

« de l'être », et Dieu n'étant que l'Etre, l'Etre qui n'est qu'être, elles n'ont rien qui les oppose ou puisse les opposer à son action, et dès lors, l'union avec lui ne peut que les perfectionner selon leur être ([16]). Ou, comme on peut dire encore, la divinité est le Créateur et l'archétype de toutes choses ; l'union à elle est donc, pour un être fini, l'union à la cause totale et à l'exemplaire suréminent de ce qu'il est, et le seul effet qui puisse en résulter pour lui est de lui faire réaliser plus radicalement ce qu'il est. Changement, si l'on veut ; mais changement qui, loin de rien bouleverser, ne fait que mettre pleinement et surnaturellement en possession de soi-même.

Or, faut-il continuer, le Fils est identiquement cet Etre infini, ce Créateur et cet archétype : c'est même par lui que Dieu a tout créé et en lui que se trouve l'archétype transcendant de toutes choses. A lui non plus, par conséquent, rien, en aucun être fini quelconque, ne s'oppose en aucune façon ; une nature finie, du moins une nature spirituelle — car, pour une autre, nous avouons ne pas voir comment l'assomption serait possible — une nature finie donc pourra supporter tout le poids de l'union et être adaptée à cette union, sans que rien en elle soit écrasé ou altéré le moins du monde. Au contraire, elle sera réalisée plus parfaitement sur son type propre : elle sera, si l'on peut ainsi dire, surnaturellement naturelle.

Un tel caractère filial, faut-il bien préciser, n'est pas une entité complète en elle-même, que Dieu donnerait, reprendrait, ou tiendrait en réserve. Comme la divinisation, comme la grâce, il n'est qu'un achèvement de l'humanité sainte, et donc, pour autant, un accident. En plus, et surtout, il n'est que l'adaptation à une personnalité de soi transcendante, et que le fondement réel, intérieur à l'humanité, de cette relation réelle au Verbe que doit être l'union hypostatique.

Les scolastiques, pour exprimer la grâce, ont pris une comparaison à laquelle il faut souvent revenir, car elle est fort juste à condition qu'on la pense avec le même esprit qu'eux sans s'embarrasser des hypothèses physiques modernes. L'ensoleillement de l'air, disent-ils, par lequel, pendant le jour, tout devient lumineux, est bien une propriété de l'air, intérieure à l'air ; mais il n'existe en lui que quand cet air est uni au soleil

(16) De cela, on a déjà parlé, pp. 687-688.

et comme pénétré de soleil. Il est comme la continuation diminuée et la participation, dans l'air, de ce qui est dans le soleil : c'est la clarté du soleil, mais que l'air réalise et exprime en lui à sa manière à lui ; c'est la clarté de l'air, mais que le soleil suscite sans cesse par une communication de lui toujours actuelle.

Telle est la divinisation de l'homme, telle est la qualité de Fils dont il s'agit pour l'humanité du Christ : la continuation en elle, à sa manière à elle, de ce qu'est le Fils en lui-même. Dieu fait, avec la totale efficacité d'action qui lui est propre, que cette nature humaine est unie au Monogène ; et cette union, à elle seule, amène ou plutôt suscite et soutient nécessairement la qualité en question. Voici que cet homme est le Fils... eh bien ! il l'« est » ; il est intrinsèquement Fils, il est exactement ce qu'il faut être pour être vraiment le Fils.

Prolongement, continuation, dérivation, participation de la Filiation stricte ; union, mais union vraie et efficace : ce n'est pas rien d'être un avec le Verbe ; manière d'être nouvelle, qui adapte à l'union et est soutenue dans l'être par l'union, impossible sans cette union dont elle n'est que l'expression dans la nature assumée, manière d'être qui fait que cette humanité est, en elle, l'humanité du Verbe, manière d'être, donc, n'ayant sa cause que dans la divinité, n'ayant son principe interne déterminant que dans la personne du Fils, mais ne s'exprimant comme chose nouvelle, comme réalité vraiment suscitée, que dans un achèvement et un perfectionnement de l'humanité assumée.

S'il fallait s'exprimer en fonction des différentes causes, on dirait que ce perfectionnement fait que l'humanité assumée est l'humanité du Verbe, nullement à la manière d'une cause efficiente, mais à la manière d'une cause quasi-formelle, secondaire et par prolongement, car il n'existe que par prolongement ; la subsistence dans le Verbe étant la cause quasi formelle, éminente et première ; les trois personnes de la sainte Trinité étant également la cause efficiente ou plutôt quasi efficiente. Ces considérations sur les causes, évidemment, pour cette réalité si unique qu'est l'incarnation, ne sont qu'à moitié pertinentes, et l'on ne les donne ici que pour ceux qu'elles pourraient satisfaire.

III

Il faut aller plus outre à présent et appliquer à l'humanité entière, à la manière qui lui convient, ce qui, à titre premier, est vrai de l'humanité sainte du Christ ; appliquer au Christ total ce qui a été dit du Christ individuel : ὅσα γὰρ ἐν Χριστῷ, ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς (17).

Tout l'argument, ici, sera tiré de l'union étroite, surnaturelle, extrêmement parfaite, qui existe entre le Christ et les chrétiens. Cette union, on ne la démontrera pas ici : on en a assez parlé d'ailleurs, et aussi plus haut (18). On suppose qu'elle n'est pas seulement une union morale de ressemblance, d'amour, de dépendance, mais une union réelle, ontologique, qui dépasse autant les unions dont on peut avoir l'expérience que la grâce dépasse la nature.

Cette union — faut-il le dire ? — n'empêche pas que les chrétiens soient chacun des personnes distinctes ; mais elle empêche qu'ils soient des personnes séparées (19). Au contraire même, elle fait que leur vie la plus intérieure et donc leur personnalité et leur distinction d'avec les autres a reçu un surnaturel approfondissement, mais elle fait que celui-ci leur vient exclusivement de leur rattachement au Christ et, ainsi, leur vient dans leur rattachement à tous les membres du Christ.

Seul, donc, parmi les personnes divines, le Fils a pris un corps physique. Seul aussi, par conséquent, il a pris un corps mystique, puisque le second n'est que le prolongement du premier (20). Ce corps, dès lors, est le corps du Fils, pas celui du Père, pas celui de l'Esprit. Le Père et l'Esprit, comme le Fils d'ailleurs, ont opéré pour produire ce corps et son union au

(17) S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, 24, *P.G.*, LXXV, 333, et souvent chez les Pères.

(18) Voir tout le *Corps mystique*, et l'article précédent, au numéro de mai de cette revue, passim.

(19) Cfr ce qui a été dit plus haut à propos du Christ, p. 688, trop brièvement d'ailleurs : impossible de tout développer en un article.

(20) On s'exprime de la sorte pour marquer la continuité dans les termes mêmes, et parce que ces termes sont employés de cette façon déjà dans l'Ecriture : *caro* y signifie une humanité entière. Mais, en vérité, le corps mystique est la plénitude de l'humanité du Christ, et pas seulement de son corps physique.

Verbe, de même qu'ils ont opéré pour susciter le corps physique et lui donner l'union hypostatique. Mais seul, le Fils est le possesseur de ce corps, celui qui le fait vivre en lui ; de même que, seul, il est le possesseur de son corps physique, celui qui le fait vivre en lui comme lui vit du Père.

Sans doute, c'est par son humanité qu'il est chef de ce corps mystique et c'est à son humanité que les chrétiens sont d'abord incorporés. Mais son humanité est l'humanité du Fils et rien d'autre, et elle ne subsiste que dans le Fils. Etre uni à elle, vraiment uni, lui être incorporé, c'est l'être au Fils, à celui qui est le Fils.

Il y a même plus : c'est parce qu'elle est unie au Fils que cette humanité inclut mystiquement les chrétiens, car c'est parce qu'elle est unie à Dieu qu'elle les inclut, et elle n'est unie à Dieu qu'en l'étant au Fils (21). C'est donc véritablement dans une union au Fils qu'ils sont inclus : comment voudrait-on qu'ils ne soient pas inclus dans une filiation ?

Bref, dans la mesure précise où les chrétiens sont un, vraiment un avec le Christ, ils ne peuvent pas ne pas être un, vraiment un avec le Fils. Le Christ ne serait pas tout entier le Fils, si le Christ total, tête et corps, ne l'était pas, si le Christ ne l'était pas en tant que social, en tant qu'il est nécessairement uni, et naturellement et surnaturellement, à toute l'humanité.

Dans cette même mesure, doit-on continuer, ils ne peuvent pas ne pas avoir en eux quelque chose de « filial », comme le Christ, dans son humanité sainte, a quelque chose de « filial » : mais quelque chose de filial qui n'ait sa raison d'être et son explication que dans le caractère « filial » qui est dans l'humanité sainte, lequel, à son tour, n'a sa raison d'être et son explication que dans la filiation même du Fils ; tout cela : le Fils, l'humanité assumée, le genre humain régénéré, ne faisant qu'un par la grâce de l'incarnation.

La grâce de la divinisation, dans les chrétiens, est exclusivement un influx du Christ et donc un influx du Fils. C'est là sa constitution et son essence. Ne faut-il pas dès lors qu'elle soit grâce adoptante, grâce de fils adopté dans le Fils unique ?

(21) Sur cette conception du caractère de chef, voir plus haut, p. 688, et ce que dit saint Thomas au sujet de la *gratia capitis*, dans la *S.T.*, III^a, qu. VIII, art. 5.

Non pas — répétons-le — qu'elle puisse avoir en elle, quand on la regarde isolément, le moindre rapport à la Filiation, mais parce que, dans l'union au Christ, qui lui est essentielle, elle a rapport à la filiation du Christ, qui est la Filiation stricte.

Le caractère filial, en effet, qui est dans l'humanité sainte du Christ, doit se communiquer aux membres du Christ. On vient de le rappeler en effet, le même perfectionnement d'être, parce qu'il perfectionne une humanité, qui est sociale, la fait surnaturellement unie à toutes les humanités, et, parce qu'il provient de l'union à Dieu et au Fils, la fait divinisée en la faisant « filiale ». En elle, par conséquent, ce caractère « filial » existe en quelque chose qui va à le porter à tous les hommes ; il est fait, par structure, pour se communiquer, pour exprimer, même dans l'humanité et à la manière de l'humanité, son infinité (22).

Divinisés intrinsèquement, et divinisés parce qu'ils sont intrinsèquement membres de celui qui n'est que le Fils, ne faut-il pas que les hommes aient une divinisation qui, intrinsèquement ait rapport au Fils ? Cette divinisation, en effet, ne peut venir que du rattachement qu'ils ont avec Dieu, et ce rattachement, ils ne l'ont que par l'humanité du Christ (23), et cette humanité n'est rattachée à Dieu qu'en étant rattachée au Fils. Leur divinisation, en conséquence, leur vient d'un rattachement au Fils, et à Dieu dans le Fils seulement : comment se pourrait-il qu'elle n'ait pas un caractère « filial » et qu'elle ne les divinise pas en fonction de ce qui est son unique raison d'être : pour qu'ils soient les dignes membres de celui qui est le Fils ?

Cette qualité de fils et de divinisés, ils ne l'ont pas comme le Christ en raison de leur personne, mais en raison de leur union, par la grâce, avec la personne du Christ et du Fils ; ils sont donc divinisés par grâce et fils par adoption. Mais il faut qu'ils soient fils et soient divinisés, sinon leur union au Christ et la filiation stricte du Christ ne signifieraient rien.

Membra Christi, membra Filii, il n'y a pas à sortir de là ; on peut et on doit faire des distinctions, assurément, mais pas de séparation. La divinité, dans le Christ, n'est pas l'humanité,

(22) Cfr ce qui a été dit plus haut, p. 693, sur la grâce de chef.

(23) Car c'est à cause de leur union à celle-ci qu'ils ont chacun la grâce incréée, raison d'être, en eux, de la grâce créée.

la personne est distincte de la nature, en Dieu virtuellement, en l'homme réellement, la personne du Christ n'est pas la personne des chrétiens. Mais tout cela est uni, *inconfuse* sans doute et *immutabiliter,* mais *indivise* et *inseparabiliter* dans le Christ, *indivise* aussi et *inseparabiliter* aussi, mais d'une autre manière, dans la totalité du Christ qui est le corps mystique : les chrétiens ne sont-ils pas un en lui comme il est un avec le Père, les diviser les uns des autres, n'est-ce pas déchirer le Christ (24) ?

Soit, dira-t-on, adoption qui a rapport à la filiation stricte, mais qui n'a ce rapport qu'en dehors d'elle, dans la personne du Christ : qui ne l'a, par conséquent, que par dénomination extrinsèque, selon une manière de parler alambiquée et décevante.

Oui, répondrons-nous, si le corps était extrinsèque aux membres et la vie extérieure au vivant. S'il s'agissait d'un autre que du Christ, si l'on disait que tous les Francs sont empereurs parce que Charlemagne l'était, ce ne serait qu'un langage prétentieux et absurde. Mais il y a le mystère de l'union : comme les sarments ne sont rien, comme sarments, qu'en étant dans la vigne, et les membres, comme membres, qu'en étant dans le corps, les chrétiens ne sont rien comme chrétiens, qu'en étant dans le Christ, en demeurant en lui et lui en eux, comme lui-même le leur a tant dit (25).

Extrinsécisme, oui : tout cela, nous ne l'avons qu'en lui. Mais suprême « intrinsécisme » aussi : il nous est plus intérieur que nous-mêmes, lui la source de notre vie, notre chef et notre tout (26). C'est notre incorporation à lui qui donne à notre personnalité même ses plus intimes et surnaturelles profondeurs ; nulle part nous ne sommes nous-mêmes autant qu'en lui, et rien, par conséquent, n'est aussi intérieurement nôtre que ce qui est nôtre en lui.

N'est-ce pas là exactement ce que disait saint Cyrille d'Alexandrie, dans le texte qui a été cité et souligné au cours de l'article précédent (27) ?

(24) *Joh.*, XVII, 11, 21-23 ; *I Cor.*, I, 13.
(25) *Joh.*, VI, 56 ; XV, 2-7 ; *1 Joh.*, II, 24-28 ; III, 24, etc.
(26) *Joh.*, III, 15-16, etc. ; *Col.*, III, 3-4 ; — *Col.*, I, 18, etc. ; — *Col.*, III, 18.
(27) *De recta fide ad Theodosium,* 30, *P.G.*, LXXVI, 1177 ; voir l'article précédent, p. 574.

En lui, disait-il, en lui et par lui, nous sommes faits fils de Dieu, et par nature, et par grâce.
Mais, par nature, en lui et en lui seul ;
Par participation et par grâce, nous, par lui, dans l'Esprit.

« Nous sommes faits fils de Dieu, par nature, en lui seul », c'est bien cela que nous disons. Lui seul, lui tout seul est le Fils ; mais nous, nous lui sommes unis ; ce qu'il est en lui, il faut donc bien que nous le soyons nous aussi, mais rien que par lui. Nous le sommes donc et nous ne le sommes pas ; nous sommes ce que, par nous-mêmes, nous sommes dans l'impossibilité d'être ; nous le sommes en lui, rien qu'en lui ; mais justement, membres du Christ, nous sommes vraiment en lui.

Sur la nature de notre caractère « filial », il faudrait ici redire, mais en l'adaptant, ce qui a été dit sur le caractère filial qui est dans l'humanité du Christ.

Il est une entité d'un type unique et spécial : réalité intrinsèque, mais n'existant que par l'action d'un autre ; perfectionnement, changement d'ordre absolu et vraiment inhérent à l'âme, et qui n'est que la conséquence d'une relation : l'union au Christ et au Fils, et qui n'a d'autre raison d'être que d'être le fondement réel de cette relation ; perfectionnement qui est le simple prolongement dans les membres de l'union personnelle à Dieu et au Fils qui est totale dans le chef et qui affecte les membres dans la mesure, exclusive, mais immense, où ils sont unis au chef.

Il est fait de l'humanité, il réside en elle, il la perfectionne, elle, et donc à sa manière à elle ; il rend plus humain, plus uni à tous les hommes. Mais il provient tout de la divinité et il n'a d'autre principe, dans le genre humain, que le Fils : le Fils seul parmi les personnes divines est un homme, comme seul parmi les hommes il est Dieu.

Aussi, quoiqu'il soit opéré par les trois personnes ensemble, ne subsiste-t-il, par le Christ, que dans le Fils, et, en définitive, par le Christ toujours et rien que par le Christ, il n'a son caractère « filial » que par la filiation du Fils.

La grâce et la divinisation indiquent ce changement en tant qu'il affecte la nature de l'homme et en tant qu'il est produit par union à la nature divine, aussi, comme telles, sont-elles pro**duites par les trois personnes également. L'adoption, elle, en**

tant qu'elle indique, non une opération de Dieu, mais une ma-nière d'être qui fait participer à la filiation qui se trouve dans le Christ, a, exclusivement dans ce Christ et par ce Christ, rapport exclusif avec la seconde personne.

Ce n'est pas, nous le reconnaissons, ce que dit généralement la théologie ; mais ce n'est pas non plus opposé à ce qu'elle dit. Car elle, quand elle traite de l'adoption, la considère d'habitude dans l'opération qui la produit et abstraction faite de toute incorporation dans le Christ. Ici, on l'envisage dans l'état qu'elle donne et dans l'incorporation au Christ par lequel elle existe. L'objet formel dont on parle n'étant pas le même, il n'y a pas lieu de s'inquiéter de divergences entre les formules.

Γινόμεθα θέσει ὅπερ ἐστι φύσει, comme disent si souvent les Pères : nous devenons par grâce ce qu'il est par nature. Lui, par nature, est le Fils, Dieu parce qu'il est le Fils. Ce que nous devons devenir par grâce, c'est fils, fils adoptifs, divinisés parce que nous sommes adoptés : la θεοποίησις vient par l'υἱοποίησις, par l'υἱοθεσία, et la seconde est transcendante comme est la première et de la même transcendance, qui est la transcendance de la filiation de Dieu le Fils.

Si l'on entend les choses de la sorte, il semble bien que l'on peut, tout en tenant avec toute la théologie l'incontestable axiome que les œuvres *ad extra* sont communes à toute la Trinité, répéter avec l'Ecriture et la Tradition que notre filiation adoptive, comme état, non comme opération, a très réellement rapport spécial au Fils et au Fils seul.

Il semble aussi qu'alors le dogme trinitaire montre mieux son importance vitale pour les chrétiens : il n'y a de Filiation que dans la Trinité. Autrement, en effet, il semble ne nous toucher qu'en vertu d'un commandement positif et de façon extrinsèque. Si, à tout point de vue, l'homme demeure *ad extra* par rapport à la Trinité, la Trinité, fatalement, demeurera *ad extra* par rapport à l'homme : on ne pourra pas s'étonner s'il se désintéresse de ces étrangers inaccessibles.

Mais, dans le Fils fait homme, c'est différent : l'homme devient de la famille de Dieu, *domesticus Dei* ; le chrétien comme chrétien, dans le Christ, c'est-à-dire au plus profond de lui-même, n'est définissable qu'en termes de Trinité ; fils adoptif, mais fils dans le vrai Fils, il ne peut, comme tel, penser,

aimer, espérer, vivre, exister à la façon qui lui convient, qu'en fonction de la Trinité.

C'est la Trinité comme Trinité qui est pour lui la suprême explication et le premier intelligible, la lumière unique, la vie unique, puisqu'aussi bien elle seule est la vérité première telle qu'elle est en soi.

Mais tout cela, pour les hommes, elle ne l'est que dans le Fils, dans le Christ.

Aussi est-ce le Christ qui pour nous est l'explication suprême et l'intelligible premier de la connaissance surnaturelle ; il l'est avec la suprématie et la primauté de la Trinité même : en lui seul, unis au Fils, nous avons accès au Père par l'Esprit ([28]).

Telle est l'excessive richesse de la grâce de Dieu, dans la bonté qu'il a eue pour nous dans le Christ Jésus ([29]), pour nous qu'il a faits ses fils bien-aimés ([30]), quand il nous a sanctifiés dans son Fils bien-aimé ([31]), *in bonitate super nos in Christo Iesu : filii Dei charissimi, in dilecto filio suo.*

(*A suivre*).

E. MERSCH, S. I.

(28) Cela pour marquer le lien qui rattache cet article à des articles précédents, sur le Christ total, centre de la théologie comme science ; voir cette revue, 1934, t. LXI, p. 449 et les *Recherches de science religieuse*, t. XXVI, 1936, p. 129.

(29) *Eph.*, II, 7.

(30) *Eph.*, V, 1.

(31) *Eph.*, I, 6 (Vulg.).