NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

66 Nº 6 1939

Les bases spirituelles d'une oeuvre théologique. M.J. SCHEEBEN (1835-1888) (II)

Augustin KERKVOORDE

p. 661 - 680

https://www.nrt.be/es/articulos/les-bases-spirituelles-d-une-oeuvre-theologique-m-j-scheeben-1835-1888-ii-3676

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES BASES SPIRITUELLES D'UNE ŒUVRE THÉOLOGIQUE

M. J. Scheeben (1835-1888)

II

Après avoir montré, dans un article précédent (*Nouvelle Revue Théologique* de Mai), l'idée inspiratrice de l'œuvre de Scheeben, nous allons examiner maintenant, dans une brève esquisse, comment il développe cette idée et poursuit son étude à travers les *Mystères du Christianisme.*

1. *Le mystère du christianisme en général.*

« Le christianisme est apparu dans le monde comme une religion pleine de mystères. Il s'annonça comme le « mystère du Christ », comme le « mystère du royaume de Dieu ». Ses idées, ses doctrines étaient inconnues, insoupçonnées, — et devaient rester impénétrables, insondables » (§ 1) (18).

Ces mystères devaient constituer un scandale pour certains, une folie pour d'autres ; d'autres aussi, ennemis moins découverts, mais ennemis cependant, s'efforceraient d'ôter le voile qui couvre ces mystères, et de tout réduire à la raison.

Ils ne se trompaient pas moins que les premiers. Plus le christianisme est grand et beau, plus il sera impénétrable, mystérieux, et, disons-le d'un mot, divin. L'essence du christianisme est un mystère, le mystère de Dieu. Ce mystère n'est pas obscur en lui-même, loin de là ! C'est parce qu'il est trop élevé et parce que notre œil est trop faible, qu'il reste pour nous obscur.

Être chrétien, c'est être initié de façon réelle au mystère de Dieu.

« Comment éveiller en nous la conscience de cette dignité, ce saint orgueil ? Pas en niant le côté obscur des mystères,

(18) Il existe différentes éditions des *Mysterien*. Comme la pagination diffère, nous nous contenterons d'indiquer les paragraphes d'où les citations sont tirées. La traduction est faite sur le texte original.

caché même à l'œil de l'initié, mais en montrant que la faible lumière jaillie de cette obscurité est assez forte pour révéler, au moins d'une façon approximative, la merveilleuse grandeur des mystères. Nous voulons fournir ici cette preuve et contribuer ainsi à relever la connaissance et la vie chrétienne » (§ 1).

Dans tous les domaines la science humaine se heurte à un moment donné à des limites, à l'impénétrable ; elle se bute en un certain sens au mystère.

Ce n'est pas encore là le mystère chrétien. Le mystère chrétien est un mystère absolu, « dont l'existence ne peut être connue par aucun homme en dehors de la foi à la parole de Dieu ; dont le contenu ne peut être représenté et compris qu'indirectement, par comparaison avec des objets de nature différente ; » ce mystère est proposé au monde par la révélation divine dans le Verbe Incarné.

Pour avoir un vrai mystère chrétien il faut d'abord que la raison par elle-même ne puisse y atteindre ; il faut ensuite qu'elle ne puisse en saisir le contenu que par des concepts analogiques.

Toutes les vérités du christianisme ne sont pas des mystères au sens absolu (par exemple l'existence de Dieu, abstraction faite de la Trinité). C'est la partie supérieure, mystérieuse du christianisme, qui le distingue de tout autre système et qui constitue son essence proprement dite. Un des premiers buts de ce livre est de distinguer nettement dans le christianisme les vérités surnaturelles.

Cette distinction a pour objet de montrer les mystères du christianisme dans leur grandeur *surnaturelle*, de les ordonner ensuite comme un système harmonieux, indépendant.

« Les études qui suivent sont développées dans ce sens. Nous avons choisi neuf mystères, comme étant les principaux auxquels se ramènent tous les autres. Pour chacun d'eux nous nous sommes efforcé de prouver et de déterminer son sens surnaturel et mystérieux, afin d'élaborer une représentation aussi claire que le permettent l'obscurité qui environne le mystère lui-même d'une part, et nos faibles moyens d'autre part. La lumière que nous puisons dans la contemplation de chaque mystère se répand alors d'elle-même sur la connexion étroite et sur la merveilleuse harmonie qui les gouverne tous ; les

différents tableaux se groupent ainsi en une galerie bien ordonnée, renfermant tout ce que la théologie a de beau et de grand en propre, tout ce qui la distingue en somme des autres sciences, en particulier de la philosophie » (§ 4).

2. *Le mystère de la Sainte Trinité.*

Après avoir montré l'essence du mystère de la Sainte Trinité, telle que la Révélation nous permet de la connaître, Scheeben s'efforce d'en montrer toute la signification. Cette signification n'intéresse pas uniquement la raison. Elle n'est pas philosophique au sens strict. Elle est théologique, surnaturelle.

Ce mystère nous est révélé pour des motifs surnaturels. Par un acte d'amour et de condescendance, Dieu veut honorer et béatifier la créature d'une manière surnaturelle, et par là se glorifier lui-même surnaturellement. Le christianisme apporte au monde un amour nouveau, qui n'est autre que l'amour par lequel le Père se donne entièrement au Fils, amour dont procède une troisième Personne en qui les deux premières s'étreignent. La communication extérieure de cet amour concourt à l'honneur de Dieu autant qu'à l'enrichissement de la créature.

La manifestation de la Sainte Trinité s'accomplit dans les œuvres surnaturelles de l'Incarnation et de la grâce. Dieu devient surnaturellement présent à l'âme, en la faisant participer à sa propre nature.

« Seule la doctrine de la génération du Fils de Dieu nous donne la clef de notre élévation à la dignité d'enfants de Dieu. Il ne faut donc pas craindre d'affirmer que Dieu a révélé le mystère intérieur de la Trinité pour nous glorifier en nous élevant au-dessus de notre condition naturelle. Il ne se fait pas seulement connaître comme Dieu, mais comme Père, afin que nous connaissions comment et pourquoi il peut et veut être aussi notre Père ; s'il désire que nous confessions par la foi qu'il est le Père de son Fils premier-né, il veut que nous reconnaissions en même temps qu'il est notre Père ; s'il désire que nous croyions à son Fils, il veut que nous nous considérions également comme ses enfants » (§ 25).

L'Esprit-Saint lui, personne qui achève le mouvement d'amour dans la Sainte Trinité, fruit de l'union du Père et du Fils, apparaît avant tout comme celui qui communique à la créature

l'adoption divine et reproduit en elle le Fils de Dieu ; il est le divin vivificateur.

Ce sont là les missions divines dont parle l'Ecriture, prolongement extérieur de l'activité intérieure des trois Personnes divines. Ces missions ne s'arrêtent pas à une assimilation de l'âme à Dieu. Les Personnes divines elles-mêmes viennent substantiellement en nous. Le Saint-Esprit, amour du Père et du Fils, le Fils image parfaite du Père, et par conséquent toute la Sainte Trinité, viennent en nous par la grâce, — dans la foi et d'une façon imparfaite ici-bas, mais de façon réelle, et comme un gage de la jouissance future.

Dans cette sanctification de notre âme par la grâce, le Saint-Esprit joue un rôle spécial, personnel, qui en fait la cause formelle de notre divinisation. Non seulement nous avons reçu la grâce de l'adoption, la similitude avec le Fils de Dieu ; nous possédons aussi en nous son Esprit.

« L'habitation du Saint-Esprit scelle en nous la filiation adoptive, de la même manière que sa procession du Père et du Fils couronne et achève la filiation naturelle en Dieu » (§ 30).

Les missions divines ne s'arrêtent pas à leur terme, la personne envoyée retourne, avec la créature en laquelle elle vient, à la personne qui l'a envoyée ; elle introduit la personne créée dans l'unité de la personne divine dont elle-même procède.

« Tel est le sens que nous donnons ordinairement à la mission d'une personne divine, et que les Pères et l'Ecriture appliquent surtout à la mission du Saint-Esprit. D'après les Pères, le mouvement de sortie des personnes divines est un mouvement inverse de celui qui a lieu dans la Sainte Trinité elle-même ; le Saint-Esprit, entrant, demeurant, et opérant dans notre âme, nous unit au Fils, et, par le Fils, au Père. Par la mission et la communication du Saint-Esprit, nous sommes rendus participants de la nature divine, nous sommes introduits dans la communion du Fils de Dieu qui renaît en nous, et entrons ainsi en relation avec son Père. Quand le Fils est envoyé par la régénération, le Saint-Esprit est envoyé en lui, et tous deux nous conduisent au Père qui envoie seulement, mais n'est pas envoyé. L'entrée définitive dans le sein du Père, la pleine communion avec lui, dans laquelle nous le contemplerons face à face avec son Fils naturel, aura lieu quand le Fils

de Dieu sera réengendré en nous, avec toute sa gloire — dans l'éternité. Le repos éternel dans le sein de Dieu est aussi le terme des missions temporelles des personnes divines. Elles n'habiteront plus alors en nous pour nous conduire à l'unité avec celui qui les a envoyées, mais pour nous communiquer, dans la communion avec le Père comme objet de la béatitude, la paix divine de leur unité » (§ 31).

3. *Le mystère divin dans la création originelle.*

Tel était le plan de Dieu quand il conférait à Adam sa dignité surnaturelle, dignité que celui-ci devait transmettre à ses descendants. Ce plan visait directement l'homme, mais englobait par lui toute la création. L'homme est le représentant de la nature spirituelle et de la nature matérielle unies en lui.

« C'est ainsi que le mystère de la grâce embrassait la création toute entière ; le mystère de Dieu la pénétrait et l'animait dans toutes ses parties, il rassemblait celles-ci dans une unité supérieure, surnaturelle. Cette considération plus large ne laisse pas à l'arrière-plan le mystère dans l'homme ; elle lui donne au contraire toute sa signification. Par sa nature, l'homme constitue le chaînon qui unit le monde matériel et le monde spirituel. Dans sa condition surnaturelle, il était comme le foyer de la lumière surnaturelle que Dieu répandait sur toute la création. Le mystère caché en lui était le reflet de la gloire céleste des anges, la source et l'idéal de la glorification céleste de la nature visible. Nous verrons plus tard comment le mystère dans l'humanité est devenu dans le plan divin, et d'une façon supérieure encore, le foyer de tous les mystères ; non dans le premier Adam, mais dans le second qu'il signifiait, le Premier-né de toute créature apparaissant dans la nature humaine avec la plénitude de sa divinité. Cela n'aurait lieu que lorsqu'un autre mystère, un mystère de ténèbres, s'étendant des anges aux hommes et à toute la création, obscurcissant le soleil de la grâce, aurait ravagé en tous sens le jardin mystique planté par l'amour de Dieu, et que, tournant pour ainsi dire en dérision la puissance et la bonté du Créateur, il aurait provoqué un mystère plus grand encore » (§ 87).

4. *Le mystère du péché en général, et du péché originel en particulier.*

Le mystère du péché est un mystère négatif : il est la négation du mystère de Dieu dans la créature et dans ce sens il est lui-même un mystère surnaturel. La créature, se dressant contre son Créateur et contre sa bonté, s'exclut elle-même de sa faveur. « Le pécheur combat l'ordre de la grâce, et, le combattant, pénètre jusqu'au mystère de Dieu lui-même, où le mystère de la grâce plonge ses racines. Le pécheur se révolte contre le Père éternel qui, dans son Fils, est devenu pour lui aussi un Père et l'a adopté avec le Christ dans son sein ; il déshonore en lui-même le Fils de Dieu, dont l'image avait été imprimée en lui, et à l'image duquel il devait garder avec le Père éternel l'union la plus intime et la plus indestructible ; il contrarie le Saint-Esprit qui souffle et habite en lui, qui l'unissait de l'union la plus vivante avec le Père et avec le Fils. Il profane et détruit le sanctuaire profond et sublime de la divinité dans ses rapports les plus intimes avec la créature, et déchire les liens qui l'unissaient à elle. Il ne s'oppose pas seulement à l'ordre de la grâce en lui, mais à l'ordre très saint et immuable des personnes divines entre elles, ordre imité et prolongé en lui » (§ 39).

Le péché originel plongea toute l'humanité dans un pénible désordre, la livrant à la concupiscence et au démon. Ce dernier est à l'origine de notre malheur, et Dieu lui permet de continuer à exercer son empire néfaste sur nous. Mais la révélation de la misère dans laquelle se précipite la créature abandonnée à elle-même devait servir à manifester d'autant plus la grandeur de la restauration de l'homme, et, en lui, de la restauration de l'univers. C'est ce qui aura lieu dans le mystère de l'Homme-Dieu.

5. *Le mystère de l'Homme-Dieu et de son économie.*

Quand il dota le premier Adam d'une condition surnaturelle, Dieu poursuivait, d'une façon surnaturelle, les deux fins qu'il poursuit dans toutes ses œuvres : la communication de sa bonté et sa glorification. Il voulait les voir réalisées d'une **façon beaucoup plus parfaite que par la simple nature de**

l'homme, c'est pourquoi il devint le Père adoptif de l'homme par la grâce.

Cette communication cependant restait une image de celle qui a lieu dans le sein de Dieu. Quand le Fils s'incarne, cette communication et cette glorification extérieure deviennent infinies. La procession intratrinitaire du Fils est prolongée à l'extérieur. La personne divine du Verbe s'unit à une nature humaine et confère à celle-ci la consécration par excellence. C'est l'amour substantiel du Père qui entre dans le domaine de la création, apportant avec lui et en lui la divine complaisance du Père. L'Incarnation est la manifestation parfaite de la gloire de Dieu. Quant au Saint-Esprit, bien qu'il ne s'incarne pas, il est donné avec le Fils.

Le Christ devient le chef de toute la création, dont sa nature créée est le membre le plus noble. D'une façon plus stricte, il devient le chef du genre humain. Par sa descendance d'un ancêtre unique, celui-ci forme une seule famille, un seul corps. Quand le Verbe assume un membre de ce corps, il entre en contact réel avec tous les autres membres, et, par la force d'attraction infinie de sa personne divine, il s'approprie toute la race dont il devient le Chef. Le genre humain devient pour ainsi dire le corps du Fils de Dieu. Cette union de tous les hommes avec le Christ est déjà contenue virtuellement dans le fait de l'Incarnation. Elle devient vivante par la foi et le baptême, dans l'Eglise.

En tant que chef de la race humaine, Adam avait attiré sur elle un malheur incalculable. Le Christ, chef du genre humain à un titre beaucoup plus élevé qu'Adam, lui apporte, non seulement la réparation de ce malheur, mais un bien inestimable. Il élève toute l'humanité à la hauteur de sa dignité divine et lui donne le droit de participer à sa glorification.

Le Christ nous donne le Saint-Esprit, son Esprit, ainsi que la grâce divine et tous les biens surnaturels, dont il est devenu pour nous le principe immuable. Le germe de la divinité, déposé dans l'humanité du Fils de Dieu, devient, pour tout le genre humain, le principe de la vie divine. Désormais l'humanité est appelée à glorifier, dans son chef surnaturel, le Père éternel. Tel est « le mystère du dessein de Dieu selon son bon plaisir » (*Eph.*, I, 9).

L'Incarnation ne constitue donc pas une humiliation de Dieu,

rendue nécessaire par le péché des hommes. L'abaissement du Fils de Dieu est glorieux ; c'est volontairement qu'il prend une nature humaine sujette à la souffrance et à la mort ; ces dernières ne sont humiliantes que pour qui les subit à contre-cœur. Volontairement acceptées, elles sont la meilleure preuve d'amour pour les hommes et pour Dieu. Dans son abaissement, le Fils de Dieu fêtait son plus grand triomphe ; sa défaite apparente constituait le plus bel acte de soumission à Dieu ; il humiliait le péché en le faisant coopérer à la glorification de son Père.

A la fin de son « mystère de l'Homme-Dieu et de son économie », Scheeben consacre une page à *la Sainte Vierge* ; il ne fait que signaler ses rapports intimes avec l'œuvre de l'Incarnation, et son rôle de nouvelle Eve, de mère de la naissance céleste du genre humain. Il regrette de ne pouvoir parler plus longuement d'elle ici, parce qu'un exposé développé de sa dignité le mènerait trop loin. Il reparle d'elle à propos des mystères de l'Eglise et de sa justification chrétienne. Sa « *Dogmatik* », au tome III, contient un remarquable exposé de toute la mariologie.

6. *Le mystère de l'Eucharistie.*

La présence du Fils de Dieu parmi les hommes, son union avec eux est prolongée, parfaite et scellée dans le mystère de l'Eucharistie. L'Eucharistie incorpore les hommes au Christ et les fait participer à sa vie divine ; elle est en même temps le sacrifice parfait et unique de l'Eglise au Père.

L'existence sacramentelle du corps du Christ est le prolongement de cette union merveilleuse entre le divin invisible et le visible matériel dont nous avons contemplé les prémices dans le mystère de l'Incarnation. L'Eucharistie est le premier membre d'un riche organisme sacramentel, qui sera développé dans le mystère de l'Eglise et de ses sacrements.

« Nous voyons ainsi les trois mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie harmonieusement unis ; ils constituent trois unions surnaturelles, tout à fait réelles : celle des trois personnes divines dans l'identité de nature, celle de la seconde personne avec l'humanité assumée par elle, celle du Christ avec les autres hommes. Les deux dernières unions sont

les organes qui nous élèvent, dans le mystère de la grâce du Saint-Esprit, jusqu'à l'image de la première, dans l'unité de l'Esprit avec Dieu » (§ 73).

7. *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements.*

Aux mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie fait suite le mystère de l'Eglise. Ce mystère constitue pour ainsi dire le sommet et le couronnement de l'économie chrétienne, et ici, plus qu'ailleurs peut-être, — on ne tendait que trop depuis la Réforme à faire de l'Eglise une simple société religieuse — Scheeben insiste sur le côté mystique et surnaturel ; il faut voir dans l'Eglise le prolongement de l'Incarnation du Fils de Dieu.

L'Homme-Dieu, qui a appelé tous les hommes à faire partie de son corps, a aussi fondé une grande société pour les unir, société dont il veut être en même temps le fondement et le chef. Cette société, c'est l'Eglise ; elle est visible dans ses membres, dans son organisation et même dans ses miracles, dans le miracle surtout de sa pérennité. Mais elle a également un caractère invisible, mystérieux. Le lien qui unit ses membres, le but qu'elle poursuit ne peuvent être saisis que par la foi. L'Eglise n'est donc pas simplement une société d'hommes poursuivant le même but religieux, fondée par Dieu. Elle donne à l'homme une nouvelle condition, le soutient, l'affermit vers une destinée nouvelle, surnaturelle. Elle est le corps du Christ et fait participer tous ses membres à la nature et à la gloire de son Chef. Elle est aussi l'Epouse du Christ. Fécondée par sa vertu divine, elle engendre des enfants divins. L'Eglise est l'union la plus réelle et la plus intime des hommes avec le Christ, union qui reçoit dans l'Eucharistie son expression réelle et parfaite.

La foi et le baptême nous introduisent dans l'Eglise parce qu'ils nous préparent à l'Eucharistie. Par la foi l'homme s'attache au nouveau chef de l'humanité ; dans le baptême il reçoit le sceau de son appartenance à son Corps mystique. L'union des membres de l'Eglise avec le Christ est présentée par l'apôtre sous l'image du mariage. Les Pères de l'Eglise présentent déjà l'Incarnation comme un mariage de l'humanité avec l'Homme-Dieu ; l'Incarnation contient virtuellement l'union du Christ avec tous les hommes. Cette union est réalisée par l'Eglise et **trouve son achèvement dans l'Eucharistie.**

L'Eglise, corps du Christ, est gouvernée par l'Esprit de son Chef ; elle est dans tous ses membres le temple du Saint-Esprit, réellement divinisée par lui. Par son ardeur divine, le Saint-Esprit la transforme à l'image de Dieu, il la remplit de sa propre vie divine. Cette présence du Saint-Esprit dans l'Eglise est un corollaire de sa présence dans l'humanité du Fils de Dieu. L'Esprit du Fils de Dieu appartient également à son humanité et à tout son Corps mystique. L'Esprit-Saint est l'âme de l'Eglise.

Le Christ s'unit d'une manière plus spéciale à une partie des membres de l'Eglise ; il dépose entre les mains de ces membres les biens de l'Eglise et les munit tout spécialement de la force de son Esprit afin qu'ils engendrent des enfants surnaturels et les introduisent dans la communion avec lui. C'est le mystère de la maternité de l'Eglise dans son sacerdoce. Ce mystère est semblable à celui de la maternité divine de Marie qui, par l'opération du Saint-Esprit, conçut le Verbe dans son humanité. Marie est le type de l'Eglise et du sacerdoce. Comme Marie, et par la vertu du Saint-Esprit, le prêtre reçoit entre les mains le corps du Verbe et le dépose dans le sein de l'Eglise. Le prêtre est pour le Corps eucharistique du Christ ce que Marie fut pour le Fils de Dieu incarné.

Le sacerdoce a le pouvoir d'engendrer le Christ dans les cœurs des fidèles par la puissance du Saint-Esprit et de réengendrer les fidèles dans le Christ pour les unir ensuite substantiellement avec son corps, et les nourrir de son corps et de son sang dans leur vie nouvelle, surnaturelle. L'Eglise, dans son sacerdoce, *façonne le corps mystique du Christ. La dignité du sacerdoce* et de l'Eglise est très grande ; elle consiste à être mère du Christ dans son existence sacramentelle, et mère des hommes dans leur essence supérieure et divine.

Cette maternité est le mystère central de l'Eglise comme société organique. Non seulement elle nourrit ses enfants du pain céleste, mais elle leur procure aussi, dans ce même pain, une offrande au moyen de laquelle ils offrent un sacrifice parfait à leur Père céleste. Elle leur imprime dans la confirmation le sceau du Saint-Esprit, pour les affermir dans la lutte ; elle les purifie de leurs fautes, les réconcilie avec le Père quand ils ont eu le malheur de se séparer de lui ; elle les soigne dans les infirmités du corps et de l'âme, surtout à

l'heure du dernier combat. L'Eglise se réengendre elle-même dans les représentants de sa dignité maternelle, et accompagne de sa bénédiction ceux de ses enfants qui s'engagent à augmenter, par la génération corporelle, le nombre de ses membres.

L'Eglise doit aussi guider et conduire l'activité que ses enfants exercent pour entrer dans cette union avec le Christ et avec son Père céleste, pour la manifester et la poursuivre ; elle doit les enseigner et les éduquer. Pour cela il convient qu'elle soit munie de l'autorité et de l'infaillibilité conformes à la dignité de celle qui représente Dieu comme Epouse du Christ et à la grandeur de la foi qu'elle doit engendrer dans ses enfants.

L'infaillibilité dont jouit l'Eglise dans le représentant du Christ et l'organe du Saint-Esprit, liée à sa maternité dans le sacerdoce, apparaît également comme un grand mystère. Le pape n'est pas seulement le représentant autorisé de la foi universelle, il en est le fondement ; en lui se retrouve la plénitude de ce que Scheeben appelle le *pouvoir pastoral*, c'est-à-dire le pouvoir de juridiction plus le pouvoir de magistère (opposés au pouvoir d'ordre) ; de lui ce pouvoir pastoral se communique aux autres organes de la maternité de l'Eglise. C'est ainsi que, d'une manière surnaturelle et mystérieuse, le Saint-Esprit, qui conférait à l'Eglise sa fécondité, la met aussi en état d'en conserver le fruit dans les fidèles, de le développer, de le rendre utile et salutaire par l'obéissance de la foi.

Dans les pages qui suivent, avant de passer à l'étude de l'essence mystique et de la structure des sacrements, Scheeben développe longuement la notion du « mystère sacramentel » dans l'économie chrétienne ; les sacrements et l'Eglise elle-même sont des « mystères sacramentels », ils renferment un mystère caché sous un signe visible ; ils sont basés sur le grand « *pietatis sacramentum* » (*I Tim.*, III, 16) qui a été manifesté dans la chair, le Christ (19).

(19) La traduction de ce chapitre, précédée d'une introduction sur l'auteur et sur les *Mysterien*, reprise en partie de cet article, paraîtra prochainement dans la collection *Unam Sanctam* : *Le Mystère de l'Eglise et de ses Sacrements* par M.-J. Scheeben. Introduction et traduction par Dom A. Kerkvoorde, O.S.B.

8. *Le mystère de la justification chrétienne.*

Le fruit de l'Incarnation et de son économie salvifique, de l'Église et de ses sacrements, est la justification qui conduit les hommes à la gloire et à la béatitude éternelle qui leur a été promise. Cette justification, qu'on appellerait mieux une divinisation ou une régénération divine, consiste d'abord dans le rétablissement de la justice qu'Adam possédait avant le péché, c'est-à-dire la justice surnaturelle de l'enfant de Dieu. Elle consiste aussi dans la destruction de ce qui lui faisait obstacle, le péché dans le caractère souligné plus haut de « mystère surnaturel ».

Mais la justice chrétienne contient plus encore ; elle fait de nous les membres vivants du corps du Christ ; c'est ce qui la rend plus grande que la justice que nous aurions eue en Adam.

« Quand Dieu voit son Fils premier-né uni à nous d'une façon si vivante, il ne peut voir notre péché, pas plus qu'il ne peut voir son Fils séparé de lui ; comme ensuite le Fils premier-né de Dieu vit en nous comme dans ses membres, nous sommes capables de satisfaire à la gloire infinie de Dieu, non seulement d'une façon quelconque, mais d'une façon aussi parfaite que possible ; en union avec le Christ nous lui présentons une glorification qui correspond à sa grandeur. En union avec le Christ, notre justice devient dans un certain sens une justice absolue » (§ 87).

Le Saint-Esprit entre également avec le Fils de Dieu dans le corps de la race humaine ; comme Esprit du Chef, il appartient *personnellement et d'une manière toute spéciale à tout le corps.* Dans la personne du Saint-Esprit qui nous communique la justice et devient elle-même notre justice, nous participons à la sainteté de Dieu. La justice chrétienne apparaît donc comme l'introduction vivante du mystère de l'Incarnation dans l'humanité. Elle peut paraître moins grande que la justice d'Adam, étant donné que les dons de l'intégrité ne nous sont pas rendus actuellement ; mais la grande loi de la justice chrétienne devient : *virtus in infirmitate perficitur.* La victoire sera d'autant plus belle.

L'auteur de cette justification est Dieu seul. Il nous sanctifie dans son Esprit, au moyen de l'humanité du Christ et des sacrements. **Quelle est la signification de la coopération de l'homme?**

Elle consiste en ceci : Dieu ne veut recevoir à nouveau une âme que si celle-ci cherche à réparer son injustice, si elle s'approprie le mérite du Christ pour suppléer à sa propre déficience, si elle désire sincèrement la réunion avec lui, la demande et l'espère par le mérite du médiateur. Une telle démarche de l'âme est déjà surnaturelle, parce que liée essentiellement à la grâce pour laquelle elle prépare la place. La préparation de l'âme peut se comparer à l'attitude de Marie au moment où elle devient l'épouse du Saint-Esprit et conçoit de lui le Verbe unique de Dieu : le désir et une humble confiance, la soumission sincère.

Nous prenons conscience de cette justification par la foi. Elle est aussi le principe de notre tendance vers la fin surnaturelle. Toute notre activité devient une accession à Dieu par la foi. Nous n'opérons pas notre justification, nous l'attendons de Dieu par la foi. L'Apôtre attribue la justification à la foi, parce que seule la foi peut nous valoir ce miracle.

Dès ici-bas, la grâce doit porter en nous ses fruits et augmenter elle-même : c'est ce qu'on appelle la *justificatio secunda.* Toute notre vie devient une vie cachée. Son efficacité est cachée à nos propres yeux, mais elle est la préparation de notre vie glorieuse au ciel.

9. *Le mystère de la glorification et des fins dernières.*

Ce mystère consiste dans l'effusion de la nature divine sur la créature, dans l'ouverture des profondeurs de la divinité. La béatitude de l'âme ne consiste pas dans l'épanouissement parfait de sa nature, mais dans sa glorification par la nature divine. L'Incarnation et notre incorporation au Christ en sont le principe.

La vie éternelle promise par le Sauveur comprendra aussi la résurrection et la glorification de notre corps ; les motifs qu'en donnent l'Écriture et les Pères se réduisent à celui-ci : que nous sommes les membres du corps du Fils unique de Dieu. Le mystère de la glorification est le couronnement de tout le perfectionnement surnaturel de l'homme. Les corps et toute la création y participeront, car leur point central est devenu le corps de l'Homme-Dieu.

Au mystère de la vie éternelle s'oppose le mystère du feu éternel. Celui-ci est une glorification négative par le feu consu-

mant de la divinité, humiliation du corps et de l'âme, s'opposant à la béatitude des bienheureux.

10. *Le mystère de la prédestination.*

Il faut considérer ici avant tout le plan qui guida Dieu dans toutes ses œuvres surnaturelles. Ce mystère, source de tant d'émoi, nous sera au contraire une vive consolation.

L'Ecriture rapporte tout à la volonté de Dieu : tout ce qu'il a voulu, il l'a fait dans le ciel et sur la terre. Cette volonté se manifeste principalement dans ses desseins surnaturels. Prédestination équivaut donc à « dessein ». L'objet de ce dessein est un don surnaturel à l'homme. Mais le mystère est placé davantage encore dans la destination proposée à un être en particulier ; il est donc à la source de notre salut.

Cette prédestination s'étend à tous les hommes, et d'une façon efficace. L'élévation de l'homme par une impulsion surnaturelle a lieu dès qu'il se joint à cette impulsion. On a tort de restreindre la gratuité et l'infaillibilité à la prédestination particulière ou effective.

Cette prédestination est infaillible parce que Dieu est fidèle et que, tant qu'il ne se bute pas à l'opposition de notre volonté, il nous pousse vers notre fin.

11. *La science des mystères du christianisme ou la théologie.*

Dans ce dernier chapitre de ses « Mysterien », Scheeben nous donne un magnifique développement de sa conception de la théologie. Les idées qu'il émet ici se rattachent de très près au domaine de la vie spirituelle et même mystique. Nous essaierons d'en donner une analyse aussi brève et aussi fidèle que possible.

1°) *Les mystères sont le domaine propre de la théologie* (§ 104).

Après avoir montré dans tout le livre que les vérités centrales du christianisme sont pour la raison de vrais mystères, Scheeben rappelle ici que ces vérités, considérées et coordonnées à leur point de vue surnaturel, s'éclairent l'une l'autre et s'unissent en un système harmonieux qui révèle la splendeur divine du christianisme. Il veut examiner maintenant jusqu'à quel point une connaissance scientifique des mystères chrétiens

est possible, et quel est le caractère propre de la théologie comme science.

Chaque science a son domaine. Il importe avant tout de distinguer celui de la théologie de celui de la philosophie. Ce domaine de la théologie comporte tous les mystères surnaturels dont il a été question. Il existe une réalité qui dépasse ce que nous pouvons connaître par nous-mêmes ; au-dessus du naturel, il y a le surnaturel dont l'ordonnance est également supra-rationnelle, incompréhensible.

Scheeben trouve que dans les distinctions que l'on fait ordinairement entre la théologie et la philosophie, on ne met pas suffisamment l'accent sur le caractère homogène de l'objet de la théologie ; les vérités surnaturelles forment ensemble un tout bien ordonné. La surnature n'inclut pas quelques éléments isolés ou de nouvelles substances ; elle s'étend à l'ensemble des rapports surnaturels entre Dieu et la créature ; ceux-ci d'une part élèvent la créature au-dessus de sa nature et la font s'approcher de Dieu d'une façon bien plus intime qu'elle ne le peut par sa nature ; d'autre part, ils font apparaître en Dieu ce qui n'était pas visible à la nature créée, son essence dans la Trinité des personnes. Le point culminant de cet ensemble de rapports est l'union parfaite de la créature raisonnable avec Dieu, c'est-à-dire la vision béatifique. Toutes les autres vérités surnaturelles sont ordonnées à cette participation parfaite de la créature à la gloire de Dieu ; elles la communiquent, tendent vers elle ou l'obtiennent.

La nature créée comme telle et ses liens avec Dieu comme Créateur constituent le domaine de toutes les autres sciences. Les vérités surnaturelles se groupent directement autour de la nature divine. Elles ne concernent pas un développement de celle-ci, mais sa communication, sa manifestation et sa glorification. Cette communication surnaturelle comprend trois degrés : la communication totale et substantielle dans la Trinité, l'union hypostatique dans l'Incarnation du Fils, la participation des hommes à la gloire de Dieu par la grâce.

En d'autres termes, on peut dire que l'ordre surnaturel envisage toutes choses dans leurs rapports avec la communication et la manifestation surnaturelle de la nature divine. Il a donc **l'ordre naturel pour base et s'édifie sur lui comme une construction supérieure, inaccessible à la simple raison.**

2°) *La connaissance scientifique des vérités de la théologie quant à la certitude de leur existence* (§ 105).

La théologie peut-elle être une science du point de vue *subjectif* ? Est-il possible de se rendre compte de la certitude qu'elle nous fournit ? L'objet de la théologie ne peut pas nous être enseigné par la raison ou par les sens, il doit nous être enseigné par Dieu. L'infaillibilité divine sera donc ici la garantie de notre certitude. Etablir la certitude de la révélation divine appartient, il est vrai, à la philosophie ; mais s'il n'y avait qu'elle pour l'établir, la théologie toute entière dépendrait d'elle comme science. Scheeben remarque qu'il vaudrait beaucoup mieux en rester à la foi pure et simple, que d'appliquer aux vérités surnaturelles un mode de connaissance qui ne peut s'appliquer qu'aux vérités naturelles.

Pour baser les principes de la théologie, Scheeben fait appel à une certitude qui nous fera admirer la spiritualité de toute sa doctrine : la certitude de la foi surélevée par la grâce. L'évidence rationnelle n'est pas le fondement de cette certitude ; elle n'en est que la condition ; quand nous connaissons l'existence de l'autorité divine, la volonté soutenue par la grâce élève l'intelligence pour la faire reposer dans l'autorité divine et lui faire tirer d'elle sa certitude.

Cette certitude englobe toutes les vérités qui font l'objet de notre foi, soit qu'elles aient été définies comme telles par l'Eglise, soit que les sources de la foi les renferment. C'est à partir de ces principes que la théologie commence sa construction, au moyen de conclusions qui sont, elles, le travail de la raison, mais d'une raison toujours élevée et soutenue par la puissance de la foi ; le fruit de ce travail sera donc supérieur, et (ceteris paribus) plus sûr que celui de la philosophie. Il s'efforcera de donner à chaque vérité de la foi une garantie aussi large que possible et de les grouper toutes ensemble dans un tout bien coordonné.

3°) *Second élément de la connaissance scientifique des objets de la foi : leur intelligence* (§ 106).

La connaissance, et en particulier la connaissance scientifique, requiert une présentation de son objet qui permette de se rendre compte de son contenu et de sa réalité objective.

Comment pouvons-nous nous représenter les vérités de la foi, inaccessibles à la raison ? Pas immédiatement en elles-mêmes évidemment, comme nous pouvons le faire pour les objets de la raison ou des sens. Nous devons nous les représenter au moyen de concepts naturels, fournis par la philosophie ; c'est ainsi que la Révélation elle-même nous les présente. Mais pour que les vérités de la foi conservent leur caractère surnaturel, il faut que les concepts de la raison soient élevés et transfigurés dans la mesure où l'a indiqué la Révélation.

Nous avons ainsi une intelligence des choses de la foi qui, bien qu'elle ne soit pas claire, nous permet cependant de nous en rendre compte par analogie. L'incompréhensible ne provient pas d'une contradiction interne mais de l'élévation même de l'objet.

La raison pourra encore d'une certaine façon se rendre compte de *la cause* du monde surnaturel, qui n'est autre que Dieu, et de *sa fin* ou de la nécessité des différents mystères. C'est même dans cette dernière tâche que d'après Scheeben la théologie est la plus heureuse ; mais il ne faut pas entendre cette nécessité comme une nécessité absolue, car elle ne dépend que de la fin voulue par Dieu, et nous ne connaissons ce dessein que par la Révélation. La théologie envisagera la cause finale de chaque mystère en particulier et les fera converger toutes en une seule dans le mystère qui a sa cause en lui-même, celui de la Sainte Trinité.

4°) *Unité organique de l'intelligence et de la foi dans la connaissance théologique* (§ 107).

Bien que la raison se fasse donc un certain jugement sur l'objet de la théologie, c'est la foi seule qui jugera de son existence objective. Il n'est possible à la raison de construire avec conviction le système des vérités surnaturelles que pour autant que par la foi elle en admet les fondements ; ces premiers principes échappent au domaine proprement scientifique.

Néanmoins la raison pourra voir en eux une certaine évidence, apprécier leur bonté et leur beauté, ce qui conduit déjà au *pius credulitatis affectus*, source de la foi positive et surnaturelle.

Scheeben explique ici la pensée des grands théologiens du

moyen âge, leur insistance sur la nécessité de la foi en même temps que leur rationalisme apparent. Leur foi était tellement sûre qu'ils voyaient pour ainsi dire ce qu'ils croyaient.

La foi et l'intelligence se complètent et se postulent mutuellement dans la connaissance des vérités révélées par Dieu.

5°) *L'élément surnaturel dans la compréhension rationnelle des vérités de la foi* (§ 108).

La raison ne suffira pas par elle-même à se faire des vérités surnaturelles une conception vivante et actuelle ; il lui faudra pour cela une lumière d'une nature semblable à celle de l'objet surnaturel. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « *L'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout* » (*I Cor.*, 11, 16).

Il faut que l'Esprit-Saint ouvre notre cœur pour qu'il reçoive la parole de la Révélation, qu'il l'éclaire pour qu'il la comprenne. Scheeben insiste ici sur le rôle de l'humilité et de la pureté de cœur en général ; elles préparent mieux que n'importe quoi à la connaissance des choses célestes. Mais il faut surtout que le Saint-Esprit surélève notre nature par la grâce, pour la mettre en communication intime et réelle avec ces vérités jusqu'à pouvoir les constater comme par expérience. Ce contact s'établit par la charité, par l'assimilation de l'âme elle-même aux objets sur lesquels elle se porte et par toute sa vie surnaturelle.

La foi vivante nous met dans un rapport si direct avec son objet que nous le voyons pour ainsi dire de nos yeux. Ici-bas cependant cette foi ne peut pas être supprimée si l'on ne veut pas tomber dans des extravagances sentimentales ou visionnaires. La grâce, anticipation de la gloire, donne à la foi une lumière surnaturelle répandue en nous par le Saint-Esprit dans les dons d'intelligence et de sagesse ; cette lumière donne aux simples un instinct des choses surnaturelles que souvent nous admirons ; c'est elle aussi qui guidera le savant de la manière la plus sûre et la plus rapide, et qui donnera à ses paroles l'onction céleste qui caractérise les saints Docteurs de l'Eglise.

6°) *Rapport général entre la raison et la foi dans l'édification de la connaissance philosophique et théologique* (§ 109).

Scheeben examine ici la vieille sentence : *philosophiam esse ancillam theologiae*. Il croit que celle-ci présente le rapport sous sa vraie forme mais qu'elle est à corriger par une autre image qui la présente d'une façon plus large et lui enlève sa brutalité.

Jusqu'à quel point la philosophie est-elle la servante de la théologie, ou plutôt la raison celle de la foi ? La raison est inférieure à la foi, et doit se subordonner à elle quand l'homme devient un croyant. Elle doit préparer la foi, la mettre en lumière et elle est à son tour influencée et dominée par la foi. Elle ne perd pas par là son indépendance naturelle ; elle jouit plutôt d'une liberté supérieure, exerçant son activité dans une sphère nouvelle où elle est protégée par la foi contre toute erreur. Bref elle peut s'appliquer cette parole : *servire Deo regnare est*, et cette autre de Notre Seigneur : « Si vous gardez ma parole, vous connaîtrez la vérité, *et la vérité elle-même vous délivrera* ».

Scheeben compare ce rapport entre la foi et la raison à celui d'une union conjugale, image qu'il a d'ailleurs appliquée aussi à l'union entre la grâce et la nature. Il le compare ensuite à l'union de l'être le plus pur et le plus noble, la Vierge Marie, avec le Saint-Esprit, union qui fit d'elle la Mère de la Sagesse incarnée. La raison éclairée par le Saint-Esprit accomplit vis-à-vis de la Parole de Dieu une œuvre semblable en la reproduisant dans un langage humain ; comme la Sainte Vierge, il convient qu'elle apporte à cette œuvre des dispositions d'humilité et de soumission. On peut admirer ici comment Scheeben, en comparant le travail de la raison à la dignité de la « servante du Seigneur », corrige ce qu'il peut y avoir de choquant dans le *philosophia ancilla theologiae*. Il n'est pas jusqu'à l'Homme-Dieu lui-même qu'il ne compare avec l'union de ces deux principes.

7°) *La théologie comme sagesse humano-divine, image de la Sagesse personnelle de Dieu incarnée* (§ 110).

Dans le dernier paragraphe de son livre sur les mystères du

christianisme, Scheeben s'efforce de montrer l'excellence de la théologie comme science. Elle est la science la plus universelle et la plus élevée. Elle fournit la connaissance la plus simple, la plus sûre et la plus cohérente. C'est à tous points de vue la science transcendantale. La foi, qui aux yeux de certains supprime la science, nous permet au contraire de participer à la science divine, de voir en elle les dernières raisons de toutes choses et de contempler leur harmonie.

La théologie possède tous les attributs de la sagesse elle-même. Elle ne s'occupe pas des choses créées, mais de Dieu ; elle voit tout ce qui existe dans ses principes les plus sûrs, ses motifs les plus profonds, ses dernières fins, elle considère tout en Dieu, tout cela parce qu'elle trouve son origine dans la Sagesse même de Dieu, tout en étant une science vraiment humaine. C'est ainsi que nous pouvons appeler la théologie une science humano-divine, analogue à la Sagesse de Dieu incarnée. « *Le Christ nous est devenu Sagesse de Dieu* » (*I Cor.*, 1, 30) et il contient pour nous « *tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu* » (*Col.*, 11, 3). Par la foi nous le recevons en nous avec sa lumière et il devient mystiquement notre sagesse. Cette sagesse s'incarne pour ainsi dire dans nos pensées et nos représentations humaines ; elle est elle-même l'idéal de notre connaissance et forme le point central de toute la théologie, dont la base est cette Incarnation du Fils de Dieu.

Voilà brièvement comment Scheeben circonscrit la science spécifiquement chrétienne, en la faisant dépendre à tous les points de vue de l'Incarnation ; cette science d'ailleurs souffrira toujours de l'imperfection humaine et ne sera parfaite que lorsque la lumière de la grâce aura fait place à celle de la gloire.

Dom Augustin KERKVOORDE, O. S. B.