NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 N° 4 1955

Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben

Bernard FRAIGNEAU-JULIEN (p.s.s.)

p. 337 - 358

https://www.nrt.be/it/articoli/grace-creee-et-grace-increee-dans-la-theologie-de-scheeben-2404

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben

Pour comprendre la doctrine de Scheeben sur la grâce, il faut, après avoir brièvement replacé la théologie de l'auteur dans son milieu historique, situer sa théologie de la grâce dans l'ensemble de son œuvre.

La période qui précéda l'activité théologique de Scheeben, de 1750 à 1861, date de la parution de son premier ouvrage, « Nature et Grâce », est caractérisée par un déclin des études théologiques suivi d'un renouveau. Ce déclin est marqué par le rejet de la scolastique, l'abandon des études patristiques et, en conséquence de ce double fait, l'absence de travaux spéculatifs approfondis.

Si la cause générale de cette décadence se trouve dans la Révolution française et les guerres de l'empire, il faut ajouter des causes plus profondes : le Fébronianisme et le Joséphisme avaient tenté en Allemagne de naturaliser la religion. Plus profondément encore, les philosophies rationalistes de la révolution avaient imprégné l'enseignement de la théologie, et les nombreuses tentatives de conciliation profonde de la raison et de la foi furent malheureuses. En France, annihilant la raison devant la foi, elles donnèrent naissance au traditionalisme de de Bonald et de Lamennais et au fidéisme de Bautain. En Allemagne elles aboutirent au même résultat par une voie opposée : Günther subordonnait la foi à la raison en ramenant les dogmes à des vérités rationnelles. Avec Hermès, la théologie comme science s'évanouissait également, privée qu'elle était de son fondement, la foi surnaturelle. La philosophie kantienne dont Hermès était pénétré enlevait à la foi toute valeur réelle de connaissance.

La théologie de Scheeben s'insère dans le renouveau théologique de son temps, en théologie positive et en spéculative. Le foyer de diffusion de ce renouveau apparaît être surtout l'école de Tubingue. Elle restaura surtout la théologie positive avec Drey et Möhler. D'au-

tres théologiens, tel Kleutgen, restaurèrent la spéculative en réhabilitant la scolastique.

Scheeben reçut à Rome une initiation profonde à la patristique et à la scolastique. Unissant à un rare degré la connaissance de la patristique et celle des théologiens scolastiques et possédant lui-même de grands dons de théologien spéculatif, il élabora dans ses différents ouvrages une synthèse personnelle des données de la raison et de la foi, autour de la notion de surnaturel. Sa caractéristique propre semble avoir été d'unir les deux méthodes et les deux théologies positive et spéculative.

L'idée maîtresse de son œuvre est la constitution d'une théologie qui soit véritablement une science de la foi. Aussi les notions de surnaturel et de grâce y tiennent-elles une large place.

Matériellement elles constituent l'un des dogmes le plus fréquemment et le plus profondément étudié par Scheeben. En 1861, il consacre à la grâce son premier livre : « Natur und Gnade » (Nature et Grâce) où il établit à partir de l'Ecriture et de la Tradition le caractère réel, ontologique de la grâce sanctifiante et de l'ordre surnaturel fondé sur elle. Ce travail scientifique était à la fois positif et spéculatif : l'auteur a donné ici une synthèse de la doctrine des Pères, en particulier des Pères grecs; mais il a en même temps, par une analyse pénétrante des notions de nature et de grâce, de naturel et de surnaturel, marqué à la fois la transcendance de l'ordre surnaturel et les relations de cet ordre avec l'ordre naturel.

L'année suivante il donne à cette étude sa base positive en rééditant le « Quid est homo » de Casini, puis diffuse cette doctrine dans le grand public par un ouvrage de vulgarisation, « Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade » (Les Merveilles de la grâce divine [1]). Il traite encore de la grâce dans ses « Mystères du Christianisme » dans les chapitres où il expose les mystères de la justification et de la prédestination. Enfin, dans le troisième livre de sa Dogmatique, laissée inachevée à sa mort, il développe à nouveau la notion de surnaturel.

Mais beaucoup plus que par la place matérielle qu'elle tient dans son œuvre, la doctrine de la grâce occupe une place importante par l'inspiration qu'elle lui donne : elle est, nous semble-t-il, le point central sous lequel il envisage toute la doctrine chrétienne; elle est l'un des fondements essentiels d'une véritable science des mystères parce qu'elle constitue l'un des principes propres de la science théologique.

Scheeben en avait déjà l'intuition lorsqu'il écrivait « Nature et Grâce ». Après avoir rappelé, dans l'introduction de cet ouvrage, la distinction des deux ordres de connaissance, naturelle et surnaturelle,

1. Traduit sous ce titre par Dom Kerkvoorde, Desclée De Brouwer, 1940. Les autres citations renvoient à cette traduction.

il ajoute : « Ainsi, et ainsi seulement, le caractère propre du christianisme apparaît dans sa pleine lumière; je vais plus loin et je dis : ainsi et ainsi seulement il est possible de comprendre les vérités du christianisme dans leur valeur interne, leur signification, leur cohésion et donc de constituer une véritable science chrétienne. Tant que l'on n'a pas assigné à ces vérités une sphère propre et qu'on ne les a pas coordonnées avec les vérités de l'ordre naturel, elles sont nécessairement confondues avec elles, et doivent par là non seulement perdre leur cohésion propre, mais aussi voir s'obscurcir leur vraie nature [2]. » Si dans les « Mystères » la doctrine du surnaturel ne tient qu'une place relativement restreinte, elle constitue le principe premier à la base de l'étude scientifique des mystères de la foi. L'auteur y étudie successivement neuf des principaux mystères de la foi, la Trinité, la création et la justice originelle, le péché originel, l'Homme-Dieu, l'Eucharistie, l'Eglise et les sacrements, la justification, la glorification et les fins dernières, la prédestination. Chacun de ces mystères est considéré comme constituant un élément essentiel du mystère chrétien, de la communication gratuite de la Sainte Trinité à l'humanité par la participation à ce mystère.

Enfin la Dogmatique est tout entière une théologie du surnaturel non seulement par l'étude particulière de cette doctrine qui occupe toute la troisième partie du troisième livre, mais par la nature spécifique du principe fondamental de la science théologique, la foi, et de son objet, la révélation.

Pour préciser la notion de grâce d'après Scheeben, nous l'étudierons d'abord sous son aspect créé, telle qu'il l'a développée d'une manière définitive dans « Nature et Grâce » et dans les « Merveilles de la grâce divine ». Nous étudierons ensuite les différentes formes de sa doctrine sur la grâce incréée.

I. LA GRÂCE CRÉÉE

Dans « Nature et Grâce » Scheeben, à partir des textes de l'Ecriture et de la tradition patristique et scolastique, établit le caractère réel de la grâce sanctifiante, en faisant une synthèse de ces divers enseignements autour de la notion de filiation adoptive. Après avoir résumé les éléments essentiels de cette synthèse, nous chercherons à préciser avec lui la nature essentielle de la grâce créée, puis à tirer les conséquences de cette doctrine sur l'existence des vertus morales surnaturelles, les dons du Saint-Esprit, les grâces actuelles, qui complètent la grâce sanctifiante pour constituer avec elle notre organisme surnaturel.

---

2. *Natur und Gnade*, 4e édit., Fribourg, Herder, 1949, p. 13.

1. *La filiation divine adoptive.*

Les textes du Nouveau Testament sur la filiation adoptive, s'ils peuvent, étant pris isolément, être interprétés d'une manière métaphorique, expriment dans leur ensemble que notre filiation adoptive est un effet réel de la toute-puissance miséricordieuse de Dieu. « Voyez, écrit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu et que nous le soyons en effet » (I Joh., III, 1). Cette filiation est produite par le baptême, que le Christ a décrit lui-même comme étant une nouvelle naissance (Joh., III, 3 ss.).

Dans leurs épîtres, saint Jean, par l'expression de semence de Dieu (σπέρμα Θεοῦ : I Joh., III, 9), saint Pierre par celle de participation à la nature divine (Θείας κοινωνοὶ φύσεως : II Pet., I, 4) supposent déjà l'existence dans le juste d'un principe vital nouveau, analogue à une nouvelle nature, source d'actes divins que la théologie postérieure appellera surnaturels.

Cette filiation consiste en une participation à la filiation éternelle du Verbe dans le Christ : « C'est en lui (le Christ) qu'il nous a choisis dès avant la création du monde pour que nous soyons saints et irréprehensibles devant lui, nous ayant dans son amour prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Bien-Aimé » (*Eph.*, I, 3-6).

Ces textes permettent à Scheeben de faire une systématisation de la notion de filiation surnaturelle en la définissant à partir de la notion commune de génération et par rapport à son idéal parfait : génération éternelle du Verbe.

La génération, au sens le plus commun de ce mot, désigne l'origine d'un vivant à partir d'un autre vivant dans la ressemblance de sa nature. Cette relation d'origine est la source d'une double unité entre le générateur et l'engendré : unité spécifique de nature par communication de la substance du générateur à l'engendré ; unité ou plutôt union intime entre eux fondée sur l'unité de nature et tendant à une union plus parfaite et plus profonde que celle qui est réalisée par l'unité d'espèce.

Cette notion de génération se réalise d'une manière idéale dans la génération éternelle du Verbe ; car ici l'unité de nature entre le Père et le Fils n'est pas seulement une unité spécifique comme dans la génération corporelle, mais une unité numérique : en raison de la simplicité absolue de l'essence divine, c'est toute la substance divine qui est communiquée par le Père au Fils. En conséquence, l'union qui existe entre eux ne tend pas comme dans la génération corporelle à une unité plus étroite, mais elle exprime cette unité. Dans les créatures, l'union qui existe entre le père et le fils tend à une unité plus grande

en raison du caractère inachevé des personnes, mais en Dieu l'union du Père et du Fils ne peut que manifester l'unité parfaite existant déjà entre eux.

Nous remarquons enfin qu'ici l'héritage ou transmission des biens qui est un droit naturel du fils coïncide totalement avec la filiation, car Dieu le Père communique tous ses biens à son Fils en lui donnant sa propre substance, tandis que dans la filiation humaine la filiation et l'héritage sont séparés, l'héritage n'étant qu'un moyen extrinsèque permettant à l'homme d'atteindre la perfection de sa filiation.

La filiation adoptive participe aux propriétés de la filiation divine du Verbe et à celles de la filiation humaine.

Comme l'une et l'autre elle est réelle, consistant en une communication de la nature divine. Elle diffère de la filiation du Verbe en ce que cette communication n'est pas une transmission totale de la nature divine dans son identité numérique, mais seulement une reproduction de cette nature par une ressemblance spécifique. Mais si la filiation adoptive est inférieure à la filiation humaine en ce qu'elle n'a pas pour terme une nature complète en elle-même, elle lui est supérieure par son caractère spirituel par lequel elle ressemble plus à la génération divine qu'à la génération humaine.

La filiation adoptive se distingue de la filiation divine comme de la filiation humaine par son motif. La génération humaine est une loi de nature destinée à la conservation de l'espèce. La génération divine du Verbe est aussi une loi de nature, non seulement en ce sens général qu'il est aussi naturel pour Dieu d'exister en trois personnes que de subsister en une nature, mais aussi en un sens spécial propre à la première procession : la relation qui unit le Fils au Père est produite par mode de connaissance, en vertu de la nature intellectuelle de l'essence divine, tandis que la deuxième procession est produite par voie d'amour et possède un caractère volontaire.

La filiation adoptive est, au contraire, l'œuvre de l'amour divin le plus gratuit [3]. Le motif de cette filiation justifie donc pleinement son appellation de filiation adoptive qui marque sa différence essentielle avec celle du Verbe.

Dans la filiation adoptive, l'héritage est lié à la filiation d'une manière plus étroite que dans la filiation humaine. Nous avons dit que dans celle-ci l'héritage est extrinsèque à la filiation. Dans la filiation adoptive, l'héritage consistant dans la possession de Dieu dans la vision béatifique, est l'aboutissement, l'achèvement de la filiation elle-même, puisque la connaissance et l'amour surnaturels de l'état de voie sont spécifiquement de même nature que ceux de la vie céleste, ne s'en distinguant que par leur stabilité et leur perfection.

---

3. « De sa propre volonté il nous a engendrés par la parole de sa vérité, afin que nous soyons les prémices de ses créatures » (Jac., I, 18).

Seule cette interprétation réaliste de la filiation surnaturelle permet de comprendre plusieurs textes de l'Ecriture apparemment contradictoires : certains affirmant que nous sommes déjà enfants de Dieu, d'autres que notre filiation n'est pas encore achevée (I Joh., III, 2; *Rom.*, VIII, 15-17; *Eph.*, I, 13-14).

2. *Précisions sur l'essence de la surnature.*

La comparaison des facultés naturelles et de l'ordre qu'elles constituent avec les facultés surnaturelles et leur ordre propre permet à Scheeben d'élaborer une notion de la surnature à partir de leurs ressemblances et de leurs différences réciproques.

Au début de « Nature et Grâce », Scheeben a défini longuement les notions de nature et de naturel, de surnaturel et de surnature.

La nature est prise par lui dans son acception commune, désignant la substance comme principe d'opération. Il insiste sur cet aspect dynamique de la nature. Cependant la nature n'est pas seulement la somme des facultés d'un être, mais leur fondement ou substratum commun, révélant son existence par les relations nécessaires qui unissent les facultés et les rendent dépendantes les unes des autres.

L'Ecriture et la Tradition affirment avec évidence l'existence de facultés nouvelles de connaissance et d'amour perfectionnant les facultés naturelles. Par la foi l'homme devient capable de connaître Dieu comme il se connaît lui-même; et à cette connaissance correspond un amour par lequel l'homme aime Dieu pour lui-même d'un amour semblable à celui dont il s'aime.

Cependant une telle élévation des facultés de connaissance et d'amour ne suffit pas à justifier les expressions scripturaires et traditionnelles sur notre divinisation.

L'expression de participation à la nature divine employée par saint Pierre suppose déjà une élévation de la nature comme telle et pas seulement celle des facultés de la nature.

La relation nouvelle que notre filiation adoptive produit entre Dieu et nous suppose aussi une élévation de la nature. Pour que cette relation soit réelle, il faut qu'il y ait une transformation réelle en nous : une relation nouvelle ne peut s'établir entre deux êtres qu'à la condition qu'au moins l'un des deux soit transformé dans sa nature même. Lorsqu'il s'agit de relations entre Dieu et l'homme, l'existence de relations nouvelles entre eux exige, en raison de l'immutabilité divine, une transformation de la nature humaine, que l'on admette ou non l'existence de relations nouvelles particulières avec chacune des trois personnes divines.

Mais on ne peut admettre, en raison de l'unité de l'être humain, l'existence en l'homme d'une deuxième nature, d'un deuxième principe vital substantiel, comme fondement des facultés surnaturelles.

La nature divine elle-même ne peut jouer, à proprement parler, le rôle de principe vital à l'égard des facultés ou vertus surnaturelles; si la nature divine peut s'unir à une nature spirituelle créée, comme cela a lieu dans l'Incarnation, ce ne peut être qu'en sauvegardant les propriétés essentielles de cette nature, non en s'unissant à elle comme une forme substantielle, ce qui serait le cas si elle constituait avec elle un unique principe vital. On tomberait alors dans le panthéisme formel.

Il reste que ce principe vital surnaturel ne peut être qu'un habitus surnaturel. Scheeben l'exprime ainsi : « Le principe de notre vie surnaturelle doit se comporter envers ses actes comme la nature de l'âme envers les actes naturels. Il y a en lui le pouvoir et la tendance à les poser, bien qu'il ait besoin d'une impulsion extérieure de Dieu et de la présence de l'objet, tout comme il y a dans la nature de l'âme le pouvoir et la tendance envers les actes naturels. La différence consiste seulement en ce qu'il n'est pas une nouvelle substance, mais qu'il est inhérent à une autre substance, qu'il s'ajoute à ses facultés fondamentales essentielles et propres et les rend capables d'une sphère de vie supérieure. Il est dans la substance naturelle et ses facultés comme une forme qui les détermine à une nouvelle existence, une nouvelle force et une nouvelle activité. On l'appelle comme tel habitus, c'est-à-dire « quo anima determinato modo se habet, praesertim ad finem quemdam, ad actus vitae ». On doit bien le distinguer de ces habitus extérieurs qui ne donnent pas intérieurement à l'âme un être supérieur, mais qui donnent seulement de l'extérieur une position et une relation supérieures. Il se distingue aussi de ces habitus intérieurs des facultés de l'âme qui ne la rendent pas capable d'actes d'un mode supérieur, et ne l'élèvent pas en elle-même, en son fond intime, mais qui laissent les facultés à elles-mêmes, leur donnent seulement une orientation et une inclination fermes pour accomplir plus facilement, plus rapidement et plus sûrement les actes qui leur sont propres... ».

« La conformité avec l'habitus naturel consiste seulement en ce qu'ils désignent tous deux une détermination s'ajoutant à la substance de l'âme et à ses facultés et non pas elle-même [4]. »

La grâce créée se distingue donc comme habitus surnaturel, non seulement des vertus naturelles; mais aussi des vertus théologales, parce qu'elle élève, non pas les facultés, mais la nature elle-même à une sphère supérieure d'activités.

Ainsi ce terme d'habitus est employé ici analogiquement : malgré les distinctions précédentes entre l'habitus de la grâce et les habitus naturels ou surnaturels, le principe vital surnaturel mérite ce nom en raison de son caractère de perfectionnement d'une nature déjà

4. *Natur und Gnade*, p. 91-92.

existante et de son caractère permanent, qui sont les deux notes spécifiques distinguant l'habitus des autres qualités de l'être.

3. *Les vertus morales surnaturelles et les dons du Saint-Esprit.*

Le caractère physique de la grâce conduit Scheeben à admettre l'existence de vertus morales surnaturelles. Celles-ci ayant le même objet matériel que les vertus morales naturelles, leur caractère distinctif n'a pas son origine dans un motif nouveau extrinsèque à la vertu, mais dans la dignité nouvelle du chrétien qui confère à tous ses actes une valeur supérieure.

« Entre ces vertus surnaturelles », écrit Scheeben, « que nous appelons pour les distinguer des vertus théologales, les vertus morales, et les vertus dites naturelles ou acquises, qui sont également connues des incroyants et des philosophes par la raison, il existe une différence aussi grande qu'entre la grâce et la nature. Si par ces dernières, nous sommes capables d'honorer et d'aimer Dieu comme notre souverain créateur et maître et de le servir comme de pauvres domestiques, par les premières nous devenons un sacerdoce royal, comme le dit si bien saint Pierre, nous aimons et honorons Dieu comme ses enfants, en union avec son Fils Unique par des actes d'adoration et d'hommage célestes et nous lui offrons des sacrifices spirituels, sanctifiés par le Saint-Esprit lui-même. Par les vertus naturelles, nous vivons avec notre prochain en homme, comme un être raisonnable et une image naturelle de Dieu; par les vertus surnaturelles au contraire, nous vivons entre nous comme des frères en Dieu et dans le Christ, comme les familiers de Dieu et les concitoyens des saints, selon la parole de l'apôtre comme les membres d'un royaume céleste. Par les premières nous nous comportons envers nous-mêmes comme des êtres raisonnables, élevés infiniment au-dessus des animaux par la dignité de leur raison, nous nous conduisons selon une morale naturelle, dans la modestie, la tempérance, la chasteté; par les dernières au contraire, notre vie spirituelle est élevée au-dessus de la vie naturelle comme la vie de l'homme est au-dessus de celle de l'animal; nous ne nous conduisons plus selon notre esprit, mais selon le Saint-Esprit, qui produit en nous les fruits d'une morale céleste, la douceur, la tempérance, la chasteté, la pureté et qui nous rend, non pas égaux aux anges, mais semblables à Dieu [5]. »

L'idéal de la perfection chrétienne est si grand que l'organisme surnaturel comprend outre les vertus théologales et morales des motions divines habituelles attribuées au Saint-Esprit et que la tradition a désignées sous le nom de dons du Saint-Esprit.

Les sept dons correspondent aux trois vertus théologales et aux quatre vertus morales. Il existe entre les théologiens des divergences

5. *Les Merveilles de la grâce divine*, Liv. III, ch. 7, p. 255-256.

dans l'attribution des dons aux vertus correspondantes. Il ne semble pas toutefois que cette correspondance soit artificielle; elle exprime que le perfectionnement provenant uniquement de la motion divine dans les dons s'étend à tout l'organisme de la vie surnaturelle.

4. *Les grâces actuelles.*

L'existence de grâces actuelles, c'est-à-dire d'une influence du Saint-Esprit pour préparer l'âme à recevoir la grâce, pour l'augmenter et pour la conserver est une conséquence de la nature de la grâce sanctifiante. Une faculté naturelle elle-même a besoin pour agir d'être excitée par la présence d'un objet extérieur à elle. A cette raison qui est aussi valable pour la grâce s'en ajoute selon Scheeben une autre qui lui est propre : la grâce ne nous appartient pas comme nos facultés naturelles; ne constituant pas un principe autonome d'activité, mais mettant notre nature en relation avec une substance supérieure, la nature divine, elle a besoin pour agir d'une impulsion permanente de cette nature [6].

Cette impulsion divine est nécessaire pour la préparation à la réception de la grâce; l'âme qui ne la possède pas encore a besoin d'une motion divine transitoire proprement surnaturelle qui la dispose immédiatement à sa réception [7].

L'augmentation de la grâce suppose également une motion divine semblable; s'il est vrai que le chrétien peut mériter par ses bonnes œuvres un accroissement de grâce et de gloire, il ne le peut qu'en vertu d'une promesse divine et c'est Dieu qui est toujours l'auteur de cet accroissement [8].

Les grâces actuelles sont encore nécessaires pour la conservation de la grâce sanctifiante et la persévérance dans la vie chrétienne, qui est comme la première grâce un don de Dieu.

La doctrine de Scheeben sur la grâce créée constitue un ensemble ferme et cohérent. L'existence des vertus morales surnaturelles et des dons du Saint-Esprit, l'existence et la nature des grâces actuelles sont des conséquences logiquement déduites de la nature de la grâce sanctifiante, habitus surnaturel perfectionnant la nature humaine en la faisant participer à la nature divine et en la mettant sous son influence immédiate.

Saint Thomas avait déjà développé cette doctrine scientifiquement dans ses différents ouvrages et en particulier dans la Somme Théologique [9]. Il semble cependant que Scheeben, utilisant les précisions dog-

6. *Les Merveilles de la grâce divine,* Liv. III, ch. 9, p. 274.
7. *Ibid.,* Liv. V, ch. 1, p. 372.
8. *Ibid.,* Liv. V, ch. 11, p. 460 ss.
9. *I^a II^ae,* q. 110, art. 1 à 4.

matiques que le Magistère et la théologie ont apportées ultérieurement et vivifiant cette doctrine par une expression imagée et symbolique empruntée aux Pères ou inspirée par eux, ait donné à cette doctrine, avec une cohésion et une fermeté remarquable, une forme encore plus profonde et plus scientifique.

II. LA GRÂCE INCRÉÉE

Si Scheeben a maintenu dans ses ouvrages postérieurs sa doctrine de la grâce créée telle qu'elle se trouve dans « Nature et grâce », il n'en est pas de même de celle des relations que la grâce créée établit entre les personnes divines et la créature et que l'on appelle la grâce incréée.

Dans son premier ouvrage, « Nature et grâce », il rejette en ces termes la théorie de Petau sur l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit : « En fait, il y a ici assez de miracles et de mystères incompréhensibles, pour que nous osions y ajouter et admettre dans un autre sens une union avec la substance divine comme telle et avec l'Esprit Saint en particulier sans y être contraints par des expressions décisives et par les enseignements de l'Ecriture Sainte et de l'Eglise [10]. »

Mais dans les « Mystères » il a changé d'opinion et il écrit à propos des missions divines : « Nous complétons et corrigeons ce que nous avons dit sur les missions divines dans « Nature et grâce ». Une étude plus approfondie des Pères et des théologiens nous a mieux fait comprendre l'opinion de Petau critiquée à cet endroit. Si Petau n'avait pas caché le vrai fond de sa pensée, nous l'aurions, sans aucun doute, suivi dès le début [11]. »

Scheeben ne quittera plus cette nouvelle position. Il la reprendra en particulier dans l'exposé sur la grâce qu'il donne dans la Dogmatique. Nous rapporterons donc successivement les deux opinions.

1. *Première forme de la doctrine de la grâce incréée.*

Les deux grands ouvrages de Scheeben qui précèdent la parution des « Mystères du Christianisme » sont « Nature et grâce » et « Les merveilles de la grâce divine ». Le second bien qu'étant moins scientifique que le premier mérite d'être analysé, car l'auteur a eu conscience d'avoir donné sur cette question de la grâce un développement de sa pensée [12].

10. *Natur und Gnade,* ch. III, § 4, p. 122.

11. *Les Mystères du Christianisme,* § 29, p. 164, traduction de Dom Kerkvoorde, Desclée De Brouwer, 1947. Les citations qui suivent renvoient à cette traduction.

12. Lettre au P. Huber, mars 1863, citée dans *M. J. Scheeben alumno suo eximio centesimo ipsius redeunte natali, Collegium germanicum hungaricum,* Rome, 1935, p. 98-99.

Pour mieux éclairer cette difficile question, nous envisagerons successivement le fait de l'union nouvelle avec Dieu, le mode de cette union, la relation de la grâce incréée avec la grâce créée et l'effet propre de la grâce incréée.

Le fait de l'union nouvelle avec Dieu.

Sur la question du fait de l'union nouvelle produite par la grâce entre l'âme et Dieu, Scheeben ne fait que suivre la tradition antérieure.

Dans « Nature et grâce », il insiste moins sur l'union avec les personnes divines que sur la réalité et les propriétés de la grâce créée. Son but consistait en effet à faire une analyse scientifique de la grâce créée, une ontologie surnaturelle, à partir des données scripturaires et traditionnelles. La notion de relation avec les personnes, comprise dans la grâce créée, apparaît donc ici au second plan comme une conséquence de la grâce créée.

Scheeben affirme clairement quoique indirectement l'existence d'une présence divine nouvelle dans le juste : celui-ci devient l'enfant du Père, le frère du Fils, le temple du Saint-Esprit.

Ces relations ne sont sans doute considérées ici que comme des appropriations et non comme des relations réelles nouvelles. Cependant l'image surnaturelle de la Trinité que la grâce produit dans l'âme et que Scheeben analyse après l'affirmation de ces relations suppose une présence nouvelle de la Trinité dans l'âme.

Si parfaite que soit l'image naturelle de Dieu dans la créature raisonnable, elle reste très éloignée de son modèle divin. La grâce, au contraire, produit une image spécifiquement divine par les facultés nouvelles de connaissance et d'amour qui reproduisent une image créée du Verbe et de l'Esprit Saint.

Dans les « Merveilles de la grâce divine », Scheeben affirme [13] que le Saint-Esprit nous est donné par la grâce comme objet de jouissance. En disant « qu'il représente ici toute la Trinité », l'auteur montre qu'il entend ne parler ici que d'une simple appropriation et non d'une présence propre à la troisième personne. Mais il ajoute avec saint Thomas que cette présence est liée au don de la grâce d'une manière essentielle, étant une présence au titre de sanctificateur et non seulement de créateur. Puis il cite Suarez affirmant que si, par impossible, Dieu cessait d'être présent dans les créatures, le don de la grâce exigerait qu'il restât présent dans les justes.

Le mode de l'union.

Après avoir expliqué la manière dont l'âme était l'image surnaturelle de Dieu par la grâce, Scheeben expose dans « Nature et grâ-

13. Liv. II, ch. 1, p. 86.

ce » la spiritualité et la sainteté nouvelles du juste, dont la production est attribuée à l'Esprit Saint en raison du caractère hypostatique de cette personne divine.

L'attribut de spiritualité peut être considéré en Dieu, sous son aspect ontologique, en tant qu'il appartient à son essence même, ou sous son aspect dynamique, en tant qu'il constitue l'expression de sa vie intérieure, de son mouvement vital. Si cet attribut appartient également aux trois personnes, il peut sous son aspect ontologique être attribué au Père comme principe des deux autres personnes, et sous son aspect dynamique être attribué au Saint-Esprit comme terme final de la vie trinitaire.

Ainsi en tant que mouvement vital de notre être surnaturel, notre spiritualité est attribuée au Saint-Esprit, terme de l'activité spirituelle de la Trinité. En tant que participation à la spiritualité divine, elle est attribuée au Père, mais c'est encore par l'Esprit Saint qu'il nous la communique puisqu'elle est l'œuvre de l'amour le plus grand de Dieu dans ses œuvres créées.

La sainteté divine peut être aussi considérée sous son aspect essentiel, comme la bonté de l'Etre infini transcendant toute autre bonté créée, et sous l'aspect de sainteté de l'amour portant Dieu vers sa propre bonté, pour y adhérer dans un mouvement de complaisance infinie. Sous son aspect essentiel, la sainteté est attribuée au Père et au Fils, comme au Générateur et à son Image engendrée. Sous son aspect de sainteté de l'amour, elle est attribuée au Saint-Esprit, comme expression et terme de l'amour mutuel du Père et du Fils.

Mais en tant qu'elle est participée par la grâce, la sainteté surnaturelle est attribuée au Saint-Esprit, même sous son aspect essentiel, parce qu'elle est l'œuvre de l'amour de Dieu.

Dans « Nature et grâce », l'union nouvelle produite par la grâce n'est donc attribuée au Saint-Esprit que par appropriation, en raison de la participation aux attributs de spiritualité et de sainteté divines que la grâce produit dans le juste.

Dans « Les Merveilles de la grâce divine », Scheeben insiste surtout sur la présence nouvelle de Dieu dans le juste et sur la relation essentielle de cette présence avec le don de la grâce créée. Cette présence est attribuée au Saint-Esprit comme expression et terme personnels de l'amour divin, ainsi que comme achèvement de la vie trinitaire. Notre vie surnaturelle, étant l'œuvre de l'amour de Dieu, mérite d'être attribuée au Saint-Esprit.

Relation de la grâce créée et de la grâce incréée et effet propre de cette dernière.

Dans les ouvrages cités, il y a pour Scheeben causalité réciproque entre la grâce incréée et la grâce créée : le Saint-Esprit par sa pré-

sence produit en nous la grâce; celle-ci par l'effet de transformation intérieure nous unit au Saint-Esprit. Il n'y a donc pas de priorité même logique d'une espèce de grâce sur l'autre, mais causalité mutuelle, et cependant, comme la grâce incréée apparaît dans son effet comme un perfectionnement de la grâce créée, celle-ci semble tenir, dans la première forme de la doctrine de la grâce de Scheeben, la première place.

En résumé, le Saint-Esprit apparaît ici, selon la formule de Scheeben, comme « la cause formelle externe ou exemplaire de notre spiritualité, nous la communiquant lui-même par sa vertu [14]. »

2. *Deuxième forme de la doctrine de la grâce incréée.*

A partir des « Mystères », Scheeben modifie son opinion sur la grâce incréée, lui attribuant une place plus grande dans la constitution même de l'état de grâce.

Etant donné le mode d'exposition de sa doctrine dans la Dogmatique et dans les « Mystères », nous exposerons successivement la doctrine de chacun de ces deux ouvrages, en commençant d'abord par la Dogmatique, bien que sa composition soit d'une dizaine d'années postérieure à celle des « Mystères ». L'exposé de la Dogmatique, davantage appuyé sur la patristique et considérant le problème du mode d'inhabitation divine selon les rapports de la grâce créée et de la grâce incréée, nous semble davantage dans la suite immédiate de « Nature et grâce » [15]. Le point de vue des « Mystères », au contraire, rattachant le problème à la question des missions divines, nous paraissant plus spéculatif et synthétisant les théories orientale et occidentale exposées dans la Dogmatique mérite à ce titre de terminer l'exposé de la doctrine de Scheeben sur la grâce.

La grâce incréée dans la Dogmatique.

La tradition connaît deux conceptions de la grâce différentes par leur accent, mis par les grecs sur la grâce incréée et par les latins sur la grâce créée, conceptions qui sont la conséquence de leur conception différente de la sainte Trinité.

Dans le mystère de la Trinité, les grecs partent de la personne du Père pour aboutir, par la communication de sa nature, aux deux autres personnes; les personnes ont ici une priorité logique sur la nature. Les latins, au contraire, considèrent d'abord la nature divine en elle-même, puis seulement les personnes qui la possèdent.

Ces deux schémas trinitaires, irréductibles l'un à l'autre, mais

14. *Natur und Gnade,* ch. III, § 4, p. 121.

15. Dans le § 125 de la *Dogmatique,* consacré aux missions divines, Scheeben ne fera que reprendre l'exposé de la grâce incréée déjà donné dans les « Mystères ». Cfr *Dogmatique,* traduction B e l e t, t. II, p. 708-720, Paris, 1880.

complémentaires, et partant nécessaires, entraînent deux conceptions de la grâce, irréductibles et complémentaires.

L'une et l'autre affirment l'existence d'un don incréé et d'un don créé, mais les grecs voient dans le premier l'élément essentiel de la justification, tandis que les latins le voient dans le second.

Pour les latins, en effet, et particulièrement pour les scolastiques, la grâce consiste essentiellement dans la participation à la nature divine et à sa spiritualité et à sa sainteté propres. Le principe formel de la justification est donc la grâce créée, habitus infus communiquant à l'homme une ressemblance permanente avec la nature divine. Ce don de la grâce est attribué au Saint-Esprit, par appropriation, parce qu'étant l'œuvre « ad extra » la plus parfaite de l'amour divin, elle convient particulièrement à la troisième personne qui est dans la Trinité l'Amour personnel du Père et du Fils.

Dans cette perspective, il y a une présence nouvelle de la Trinité dans l'âme, mais cette inhabitation, totalement commune aux trois personnes, se produit sans que leur caractère hypostatique intervienne. L'inhabitation du Saint-Esprit n'est alors qu'une conséquence découlant nécessairement de la nature de la grâce, une condition de sa permanence, mais non un élément constitutif de la justification.

En rappelant que le concile de Trente a fait sienne cette doctrine dans la session sur la justification, Scheeben fait remarquer qu'en tant que réfutant la justification nominale et imputative des protestants, le concile ne pouvait inclure le don incréé dans ses définitions ou ses chapitres dogmatiques. Ainsi le silence du concile sur l'inhabitation des personnes divines n'exclut pas que celles-ci ne puissent jouer un rôle actif dans la constitution de l'état de grâce. Le théologien de Cologne rappelle que dans la condamnation de Baïus, l'Eglise a considéré l'inhabitation du Saint-Esprit comme une des causes du mérite surnaturel et il ajoute que cette inhabitation est la cause de la dignité surnaturelle, source de ce mérite [16].

Pour les Pères grecs au contraire, l'élément le plus important de la filiation adoptive est l'inhabitation du Saint-Esprit, celle-ci entraînant la grâce créée comme une conséquence nécessaire.

Les termes employés par les Pères grecs indiquent, en effet, une participation très intime à la nature divine. L'expression ἕνωσις φυσική, union selon la nature, peut s'entendre non seulement de l'union de deux êtres formant un seul tout, mais aussi de l'union très étroite de deux sujets gardant leur nature propre. Elle est employée de préférence à ἕνωσις σχετική, désignant l'union purement morale. D'autres termes tels que μετουσία, μετοχή, κοινωνία, supposent aussi une participation très intime à la nature divine.

16. Proposition 13, Denz. 1013, citée dans *Dogmatique*, § 169, n° 838; Belet, III, p. 622-623.

Les Pères grecs remarquent que l'Ecriture exprime le caractère réel de la filiation surnaturelle par les termes de génération, de semence spirituelle et qu'elle trouve dans la filiation du Verbe son idéal.

Elle est à la fois union à Dieu parce qu'elle se produit dans une créature déjà existante et génération spirituelle par l'effet créé qui accompagne l'union. Elle est comparée par Scheeben au mariage de l'adoptée avec le fils de l'adoptant qui ajoute au lien juridique de l'adoption une relation nouvelle plus parfaite avec l'adoptant. Cette comparaison fait comprendre le double aspect d'union et de génération que possède la filiation surnaturelle.

Dans cette perspective, le Saint-Esprit apparaît comme le médiateur de la filiation adoptive par union au Verbe et comme le don de Dieu qui qualifie cette filiation et en en faisant une filiation par amour la distingue essentiellement de la filiation naturelle du Verbe.

Ces deux théories, grecque et latine, ne s'opposent pas, mais se complètent mutuellement.

Le don de la grâce incréée ne rend pas la grâce créée superflue. Il l'appelle au contraire comme un témoignage de sa réalité et ce n'est que par elle qu'il se manifeste. De plus la grâce créée est appelée par la grâce incréée comme son support, son point d'inhérence dans l'âme. Seule elle permet entre l'âme et la Trinité cette communauté de vie et d'action plus intime par son caractère spirituel et la profondeur où elle atteint que celle qui existe entre les époux ou entre le corps et l'âme et dont l'une et l'autre sont l'image.

La grâce incréée ne supplante pas la grâce créée dans sa fonction de principe formel de la justification. Celui-ci reste toujours la grâce créée qui donne à l'homme la dignité de fils adoptif. Mais selon Scheeben la grâce incréée complète la grâce créée en ajoutant à son rôle de principe accidentel celui de principe substantiel. Ainsi ces deux sortes de grâce s'unissent pour former un tout organique comme principe de vie surnaturelle dans l'homme.

La grâce incréée dans les « Mystères ».

Dans les « Mystères », Scheeben rattache la doctrine de la grâce incréée aux missions des personnes divines.

Par mission, au sens théologique du mot, on entend une extension « ad extra » des processions trinitaires par laquelle une personne divine est envoyée à une créature par celle dont elle procède et qu'elle est en quelque sorte donnée à cette créature.

On distingue habituellement la mission symbolique où, comme dans la manifestation du Saint-Esprit au baptême du Christ, il y a seulement représentation sous un signe sensible de la procession éternelle d'une personne divine, et la mission réelle où il y a relation nouvelle **d'une personne procédante avec la créature.**

Scheeben ne mentionne cette distinction que pour mémoire, s'attachant à la mission réelle de la grâce sanctifiante. Il distingue en celle-ci deux espèces de mission : l'une par laquelle les personnes divines sont envoyées à la créature et entrent en relation avec elle, l'autre par laquelle elles lui sont données comme objet de jouissance.

La première espèce de mission est réalisée par la grâce créée. L'Esprit Saint est donné au juste avec la participation à l'amour divin dont la grâce créée est l'expression la plus réelle. « C'est parce que le Saint-Esprit, le fleuve de l'amour divin, est répandu, conduit dans notre âme, écrit Scheeben, que son produit, l'habitus ou l'acte de la charité vient dans notre cœur [17]. »

L'image du Fils unique est imprimée dans l'âme par la production de la grâce. « Le Fils de Dieu lui-même entre dans la créature avec sa particularité divine et hypostatique, comme le sceau de sa ressemblance divine ; la créature lui devient conforme et par la communion avec lui reçoit la dignité et la gloire des enfants de Dieu [18]. »

Tandis que dans « Les merveilles de la grâce divine » Scheeben voyait dans la grâce incréée et dans la grâce créée une causalité réciproque [19], il voit ici dans l'inhabitation du Saint-Esprit l'élément principal de notre divinisation, et une présence nouvelle des personnes divines avec leur caractère hypostatique.

Une deuxième espèce de mission est réalisée lorsque les personnes sont, par la grâce, données à l'homme comme objet de jouissance. Scheeben affirme ici le caractère hypostatique du mode d'inhabitation des personnes divines.

L'Esprit Saint est donné comme gage de l'amour du Père pour nous et comme expression de l'amour que le Père nous témoigne dans son Fils en nous faisant participer à sa génération éternelle. Cette relation propre à l'Esprit Saint n'exclut pas les relations avec les deux autres personnes, mais au contraire introduit la créature dans ces deux relations nouvelles.

Le Fils est aussi uni à l'âme en tant que possédé par elle comme Image parfaite de la gloire du Père. Nous ne connaissons le Père comme tel tant ici-bas que dans la vision béatifique que dans et par son Fils [20].

Ces deux espèces de missions sont si étroitement unies qu'elles constituent deux aspects de la mission divine de la grâce plutôt que deux missions différentes : la première comme assimilation de la créature à la personne envoyée s'achève dans la seconde par l'union avec elle [21].

---

17. *Les Mystères du christianisme*, § 28, p. 161-162.
18. *Ibidem.*
19. Cfr *sup.*, p. 348.
20. Saint Thomas, *Somme théol.*, I^a, q. 12, a. 10, *in c.*
21. *Les Mystères du christianisme*, § 31, p. 185.

III. CRITIQUE DE LA DOCTRINE DE SCHEEBEN ET ESSAI DE SYNTHÈSE SUR LA GRÂCE

L'analyse que nous avons faite de la doctrine de Scheeben sur la grâce nous a montré la complexité de la pensée de son auteur. Nous essaierons de faire ici une critique de l'ensemble de cette doctrine et d'esquisser, dans le prolongement de la pensée de Scheeben, une synthèse de ses principaux éléments.

1. *La notion d'ordre surnaturel.*

L'apport le plus évident de Scheeben à la doctrine de la grâce consiste en un approfondissement de la notion d'ordre surnaturel, fondé sur la grâce et réalisé par elle. La preuve détaillée du caractère réel et, en un sens, physique de la grâce créée fait d'elle la base d'un ordre vital nouveau pour la créature raisonnable, l'ordre surnaturel. C'est sur cet ordre comme un principe ferme, que seront jugées par Scheeben les thèses controversées telles celles de la distinction de la grâce et de la charité ou de l'existence des vertus morales surnaturelles. Sa fidélité à ce principe donne à sa doctrine une cohésion interne profonde.

Sur ce point Scheeben n'a pas innové, au sens où il aurait mis en lumière un élément particulier de la doctrine jusqu'alors dans l'ombre; il a plutôt composé une synthèse profonde à partir des données les plus sûres de la tradition. Si saint Thomas avait déjà prouvé la réalité de la grâce créée et sa relation avec la grâce incréée, il semble qu'il n'avait pas réalisé une synthèse de l'ordre surnaturel aussi détaillée et organique que celle de Scheeben.

Sans l'existence de l'ordre surnaturel, la révélation perd sa valeur profonde de manifestation du mystère de Dieu et des relations nouvelles que l'homme doit contracter avec lui. La révélation du mystère du Christ perd sa signification essentielle, car il n'y a pas de proportion entre le mystère de l'Incarnation et un simple affermissement des relations naturelles entre Dieu et l'homme.

Sans cet ordre surnaturel, la morale chrétienne perdrait elle-même son caractère spécifique, étant réduite à être une morale naturelle perfectionnée. Les expressions les plus authentiques de la vie mystique des saints seraient elles-mêmes totalement incompréhensibles.

2. *Rapports de la grâce créée et de la grâce incréée.*

Un deuxième point heureusement précisé par Scheeben consiste dans les rapports entre la grâce créée et la grâce incréée.

Son affirmation, au moins implicite, selon laquelle la substance divine joue, par rapport à la grâce créée, un rôle analogue à celui

que joue la nature humaine par rapport aux facultés peut être précisée de la manière suivante. De même qu'une faculté n'existe et ne s'exerce que comme une manifestation de la nature et pour son perfectionnement propre, ainsi la grâce créée ne peut agir qu'en relation essentielle et immédiate avec la nature divine, mais en ce cas pour le perfectionnement du sujet humain.

La grâce ainsi comprise au sens de principe de vie surnaturelle est à la fois la grâce créée et la grâce incréée, en même temps une qualité et une relation. Elle n'est une qualité, un habitus spécifique et surnaturel distinct de tout autre habitus acquis ou infus que parce qu'elle met le sujet qui la possède en relation immédiate avec Dieu dans le mystère de sa vie intime. Ce n'est que parce qu'elle est un habitus de nature, un perfectionnement réel de la nature humaine comme telle, qu'elle peut réaliser cette relation. La grâce créée remplit cette fonction parce qu'elle n'est pas un principe vital substantiel, mais qu'elle perfectionne une nature déjà complète en elle-même en l'unissant à une nature supérieure, la nature divine. Réciproquement la relation nouvelle qui s'établit entre Dieu et l'homme par la grâce incréée n'est réelle que parce qu'elle s'accompagne de cette qualité particulière qu'est la grâce créée. Sans elle, la grâce incréée serait pure relation de raison, n'aurait aucune consistance, aucune réalité dans l'âme.

Cette union étroite, essentielle, de ces deux aspects de qualité et de relation de la grâce permet de comprendre en un sens orthodoxe l'expression de Scheeben selon laquelle la nature divine joue dans la grâce un rôle de principe vital analogue au principe substantiel des êtres vivants.

La nature divine ne peut en aucune façon jouer le rôle de forme vis-à-vis d'un être créé, d'une part en raison de sa spiritualité éminente qui serait compromise si elle pouvait être déterminée par un autre être, d'autre part parce que les êtres créés sont déjà déterminés dans leur existence concrète par leurs formes propres.

Cependant elle peut jouer un rôle analogue à celui d'une forme, rôle que l'on peut avec le P. de la Taille exprimer par le terme d'actuation créée par Acte Incréé [22]. Par actuation, on entend ici perfectionnement intrinsèque du sujet par la nature divine, perfectionnement qui, ayant lieu par mode d'union, peut se réaliser sans changement dans la nature divine. Mais étant donnés à la fois la transcendance absolue de la spiritualité de cette nature et le caractère du sujet déjà déterminé par sa forme dans son être propre, il est nécessaire qu'il y ait en ce dernier une qualité qui l'habilite à cette union. La grâce créée joue ce rôle de « medium » indispensable, rôle analogue à celui de la lumière de gloire dans la vision béatifique ou de la grâce d'union dans le Christ.

22. M. de la Taille, *Actuation créée par Acte Incréé*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XVIII, 1928, p. 253-268.

3. *Le mode d'inhabitation des trois personnes divines.*

Le mode d'inhabitation des personnes divines et particulièrement du Saint-Esprit constitue un troisième point de la théologie de Scheeben qui demande des précisions [23].

La pensée de Scheeben, complexe par les points de vue différents sous lesquels il a envisagé cette question dans ses divers ouvrages, a été en effet interprétée en des sens contradictoires ou au moins divergents par les théologiens contemporains et postérieurs.

Certains, comme Granderath, voulaient le faire condamner comme hérétique, comme s'opposant au concile de Trente dans sa définition de la grâce créée, cause unique formelle de la justification [24]. En fait, l'affirmation par Scheeben d'une inhabitation propre au Saint-Esprit n'est pas hérétique, comme le voulait Granderath, car elle ne s'oppose pas au concile de Trente, en niant, comme le faisaient les protestants, l'existence de la grâce créée comme cause formelle de la justification. Elle s'y ajoute pour constituer un principe vital supérieur, susceptible d'interprétation orthodoxe, comme nous avons tenté de le montrer [25].

Parmi les théologiens modernes, Eröss et Schauf ont interprété la pensée de Scheeben en des sens différents.

Pour le premier [26], Scheeben enseigne une inhabitation propre au Saint-Esprit non exclusive de celle des deux autres personnes. Eröss a le mérite de remarquer que Scheeben rompt l'alternative par laquelle on formule souvent cette question : ou bien l'inhabitation sera propre au Saint-Esprit (opinion de Petau) ou bien elle lui sera appropriée, c'est-à-dire il n'y aura pas de relations particulières avec les personnes divines. Poser ainsi la question oblige à choisir le deu-

---

23. La question du mode d'inhabitation des personnes divines doit être d'autant plus soigneusement distinguée de celle de la cause formelle de la justification qu'elle est liée à cette dernière.

On peut admettre, en effet, l'existence d'un principe surnaturel complexe (au sens développé plus haut) en raison du caractère non autonome de la grâce créée sans admettre l'existence de relations particulières avec les personnes divines. Il suffit pour cela de distinguer dans l'état de grâce l'aspect de relation ou d'union nouvelle avec Dieu de l'aspect de qualité ou de don créé et en même temps reconnaître le caractère indissociable de ces deux aspects.

Mais si l'on admet l'existence de relations particulières avec les personnes divines, il est évident que l'union nouvelle qu'elles réalisent entre elles et l'âme entraînant le don de la grâce créée constitue avec celui-ci un principe de sanctification.

24. Granderath, *Philosophisch-theologische Erwägungen über den Formalgrund des Gotteskindschaft*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1881, p. 283-319; 1883, p. 491-540, 593-638; 1884, p. 545-579. Scheeben répondit dans le *Katholik*, 1883, t. I, p. 2 ss., t. II, p. 6 ss.; 1884, t. I, p. 1 ss.; t. II, p. 516 ss.

25. Cfr *sup.* p. 349-351, et *Les Mystères du Christianisme*, § 29, p. 169, note 4 du traducteur.

26. A. Eröss, *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. J. Scheeben*, dans *Scholastik*, XI, 1936, p. 370-395.

xième membre de l'alternative, c'est-à-dire à considérer l'inhabitation des personnes divines comme un effet approprié au Saint-Esprit, et à nier l'existence de relations particulières avec les personnes divines, le premier membre de l'alternative étant exclu en vertu de l'unité d'opération divine « ad extra » [27]. Mais Eröss semble croire que Scheeben s'est contenté d'affirmer un rôle propre au Saint-Esprit sans préciser que ce rôle impliquait essentiellement l'existence de relations particulières avec les deux autres personnes.

Dans son ouvrage sur l'inhabitation du Saint-Esprit, Schauf reconnaît que les textes de Scheeben tantôt expriment une causalité en quelque sorte formelle des trois personnes et pas seulement une causalité efficiente, tantôt sont restreints à cette deuxième forme de causalité [28]. Malgré ces imprécisions, Schauf affirme que Scheeben enseigne une inhabitation propre aux trois personnes, en ce sens que chacune d'elles entre avec le juste en une relation particulière fondée sur son caractère hypostatique [29].

Parmi les théologiens de langue française, le P. Galtier [30] et le P. Rondet [31] interprètent sensiblement Scheeben comme Eröss, tandis que Dom Kerkvoorde se rallie à l'interprétation de Schauf [32].

Cette deuxième interprétation nous semble être seule véritablement conforme à la pensée de Scheeben, telle que nous l'avons exposée plus haut. Cette opinion nous permet alors de distinguer la thèse de Scheeben de celle de Petau sur l'inhabitation propre au Saint-Esprit. Telle qu'elle est exposée par le P. de Régnon [33], cette thèse attribue au Saint-Esprit un rôle propre et personnel excluant en quelque sorte celui des deux autres personnes. Selon Scheeben, l'inhabitation est propre au Saint-Esprit, non en tant qu'elle exclut celle des deux autres personnes, mais au contraire en tant qu'elle est le moyen par lequel elle se produit. Il faut cependant reconnaître que le théologien de Cologne met une insistance trop grande à établir cette présence du Saint-Esprit comparativement à celles du Père et du Fils et qu'il a de temps en temps des expressions forcées.

On pourrait, cette réserve faite, formuler ainsi le mode de l'inhabitation divine dans la ligne de pensée de Scheeben.

La grâce en tant que don créé et qu'œuvre « ad extra » est produite par la nature divine comme telle. Mais elle met la créature en relations nouvelles avec les personnes divines comme telles et le point

27. *Op. cit.*, p. 393.
28. H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Fribourg-en-Br., 1941, p. 157 ss.
29. *Op. cit.*, p. 169-170.
30. P. Galtier, *L'inhabitation en nous des trois personnes. Le fait. Le mode*, Paris, 1928, p. 98-112.
31. H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris, 1948, p. 335-339.
32. Scheeben, *Les Mystères du Christianisme*, p. 169, note 4 du traducteur.
33. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, tome IV, étude XXVII, p. 501 ss.

de vue des Pères grecs posant les personnes divines avant la nature met en relief dans la grâce l'aspect réel des missions divines. Par les missions du Fils et de l'Esprit les personnes envoyées viennent dans la créature avec leur caractère hypostatique en sorte que par la mission du Fils le Père produit en elle l'image du Fils, et par celle de l'Esprit, il lui donne l'Esprit comme gage de son amour manifesté dans le don de son Fils. C'est par le don de l'Amour de Dieu réalisé dans la communication de l'Esprit Saint que la créature est assimilée au Fils et que par lui elle fait retour au Père.

Ce simple exposé des relations divines avec la créature justifiée nous précise le mode particulier de ces relations. La relation avec le Saint-Esprit possède, semble-t-il, une priorité logique sur celle avec les deux autres personnes, en sorte que, dans l'unique état de grâce, c'est par l'Esprit Saint que l'homme reçoit l'image du Fils et entre en relation filiale avec le Père. L'inhabitation apparaît ainsi propre au Saint-Esprit, non pas d'une manière exclusive de celle des deux autres personnes, mais d'une manière conforme à son caractère hypostatique, comme étant le sceau et le gage de notre union au Père et au Fils, de même qu'il est dans la Trinité le sceau de l'union du Fils avec le Père, le lien et comme le Baiser de leur union ineffable, selon l'expression de saint Bernard.

Les théologiens qui rejettent un mode d'inhabitation de la Trinité propre à chacune des trois personnes ne rendent pas un compte suffisant des expressions de l'Ecriture et des Pères grecs, et cela parce qu'ils ne font pas dans la grâce une distinction nécessaire entre son origine et son terme.

Parce que la grâce met l'homme en relations nouvelles avec Dieu et qu'elle produit une participation à la nature divine, les formules qui expriment ces relations ne sont pas de simples appropriations analogues aux autres opérations « ad extra » de la Trinité; mais expriment des relations particulières réelles avec les trois personnes divines. En d'autres termes, l'origine commune de ces relations consiste dans l'amour gratuit de la Trinité tout entière; mais leur terme consiste en une relation avec chacune des trois personnes, relation particulière, correspondant à leur caractère hypostatique.

Il faut ajouter que ces relations peuvent se déduire de la notion de la grâce créée, en tant que par elle les relations nouvelles établies entre Dieu et l'homme sont des relations de connaissance et d'amour qui vont par conséquent des personnes divines à la personne humaine, chacune d'elles ne pouvant entrer en relation réelle avec l'homme que selon son caractère hypostatique.

Ceci est très bien exposé par le P. de Régnon qui résume en ces termes les relations du chrétien avec les personnes divines : « C'est ainsi que notre sanctification, bien que produite par toute la Trinité, établit cependant entre nous et les personnes divines des relations

distinctes que l'on désigne par des dénominations différentes. Nous sommes les Fils adoptifs du Père; nous sommes les frères du Fils; nous sommes des spirituels dans le Saint-Esprit.

» Tout cela doit être pris à la lettre. Rien d'appropriatif ou d'accommodatice dans ces titres du chrétien. Cette thèse de l'influence personnelle et distincte de chaque personne divine dans l'ordre surnaturel de notre sanctification, cette thèse, dis-je, doit être acceptée dans le sens naturel des mots. De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés; de même chaque personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa personne, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois personnes réellement distinctes de l'unique Dieu [34]. »

CONCLUSION

Ainsi malgré quelques exagérations dans ses expressions plus que dans ses idées la théologie de Scheeben sur la grâce demeure une synthèse harmonieuse de la théologie traditionnelle. Les motifs de la valeur de son œuvre doivent être cherchés dans ses sources. Scheeben avait lu et s'était assimilé les œuvres des principaux Pères grecs et latins ainsi que celles des scolastiques depuis saint Anselme et les Victorins jusqu'à Duns Scot, celles des théologiens post-tridentins depuis Suarez et Vasquez jusqu'aux théologiens allemands contemporains, Kleutgen, Klee. Sa théologie puise ainsi son caractère vivant et concret dans les Pères et sa rigueur de raisonnement dans la formation scolastique de son auteur à Rome, formation prolongée par des études personnelles sur cette théologie. Et si l'influence du tempérament germanique s'y fait sentir quelquefois par un manque de précision dans les idées et les expressions, elle y apporte en contrepartie son sens religieux et mystique. Cette union de qualités fait de l'œuvre de Scheeben une œuvre durable et classe son auteur parmi les grands théologiens des temps modernes.

Bourges. Bernard FRAIGNEAU-JULIEN, P.S.S.

34. de Régnon, *op. cit.*, p. 552.