

VARI AUTORI

M. J. Scheeben

teologo cattolico
d'ispirazione tomistaPONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO
E DI RELIGIONE CATTOLICALIBRERIA EDITRICE VATICANA
1988

I N D I C E

<i>Lettera « Centenaria redeunte memoria M.J. Scheeben obitus » del Card. Agostino Casaroli, Segretario di Stato, diretta ai Cardinali William W. Baum, Protettore della Pontificia Accademia Teologica Romana, e Joseph Höffner, Arcivescovo di Colonia</i>	pag. 5
J. RATZINGER, <i>Geleitwort zu den Studi in onore di M.J. Scheeben . . . »</i>	9
<i>Prefazione del Card. Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede »</i>	14
I. RIFLESSIONI SUL MISTERO CENTRALE	
S.E.R. J. STIMPFLE, <i>La Redenzione come compimento dell'ordine soprannaturale »</i>	21
II. NEL VESTIBOLO DEL MISTERO	
A. PIOLANTI, <i>Ragione e fede in M.J. Scheeben »</i>	41
J. SCHUMACHER, <i>Apologetik und Fundamentaltheologie bei M.J. Scheeben »</i>	63
J.H. WALGRAVE, <i>Foi et déification chez M.J. Scheeben »</i>	89
III. MISTERO DI DIO	
A. CONTAT, <i>La théorie de la connaissance naturelle de Dieu selon M.J. Scheeben »</i>	99
T. MIYAKAWA, <i>La conoscenza divina del futuro libero. Il pensiero di S. Tommaso condiviso da M.J. Scheeben »</i>	112
L. JAMMARRONE, <i>Il mistero della SS. Trinità nell'opera di M.J. Scheeben « I misteri del Cristianesimo » »</i>	123
A. HUERGA, <i>La pneumatología de M.J. Scheeben »</i>	147
IV. MISTERO DELLA GRAZIA	
L. BOGLIOLO, <i>Natura e grazia. Punto di partenza della teologia di M.J. Scheeben »</i>	161

R. SPIAZZI, <i>Armonia del pensiero dell'Aquinate e dello Scheeben sul Cristianesimo come perfezionamento dei valori umani</i> »	175
Q. TURIEL, <i>El deseo natural de ver a Dios segun M.J. Scheeben</i> »	191
L. SCHEFFCZYK, <i>Schöpfung als Vor-Ordnung der Gnade. Zur Schöpfungslehre M.J. Scheebens</i> »	205
F. OCÁRIZ, <i>Il mistero della grazia in M.J. Scheeben</i> »	227
H. SCHAUF, <i>M.J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti</i> »	237
A. PEDRINI, <i>La dimensione carismatica della dottrina teologica di M.J. Scheeben</i> »	251

V. MISTERO DI CRISTO E DELLA SUA CHIESA

R.M. SCHMITZ, <i>Il Sacro Cuore centro dell'opera salvifica della SS. Trinità</i> »	273
B. GHERARDINI, <i>La visione ecclesiologica di M.J. Scheeben</i> »	287
F. HOLBÖCK, <i>Der Heilige Geist als Seele des Mystischen Leibes Christi bei M.J. Scheeben</i> »	297
W. IMKAMP, <i>Nachfolger der Apostel, Väter und Richter. Anmerkungen zur theologischen Begrifflichkeit des bischöflichen Amtes bei M.J. Scheeben</i> »	313

VI MISTERO DI MARIA

D. BERTETTO, <i>La mariologia in M.J. Scheeben</i> »	335
M.-J. NICOLAS, <i>Le concept de maternité sponsale dans la théologie mariale de Scheeben</i> »	351
J.-M. SALGADO, <i>La maternité spirituelle de la Sainte Vierge selon M.J. Scheeben</i> »	361

VII. MISTERO SACRAMENTALE

TH. CAMELOT, <i>Le Baptême et la Confirmation chez M.J. Scheeben</i> »	385
P. TOINET, <i>L'Eucharistie dans la connexion des Mystères</i> »	395
F.-J. BODE, <i>Jesus Christus als Zentrum des eucharistischen Geschehens. Ein Beitrag zur Lehre von der Eucharistie bei M.J. Scheeben</i> »	409
A. ZIEGENAUS, <i>Des Sakrament der Busse. Akzente in der Theologie M.J. Scheebens</i> »	419
B.T. MULLADY, <i>The Mystery of Marriage in M.J. Scheeben</i> »	435

VIII. MISTERO VISSUTO

KARD. J. HÖFFNER, <i>M.J. Scheebens gelebte Dogmatik. Sein pastorales Wirken im Erzbistum Köln</i> »	445
E. KEVANE, <i>The Significance of Scheeben for Catechetics</i> »	469

IX. FONTI DEL PENSIERO DEL TEOLOGO DEI MISTERI

G. GIANNINI, <i>Sant'Agostino ne «I misteri del Cristianesimo» di M.J. Scheeben</i> »	481
L.J. ELDERS, <i>M.J. Scheeben et S. Thomas d'Aquin</i> »	391

X. CONCLUSIONE

CARD. W.W. BAUM, <i>Il valore attuale di M.J. Scheeben</i> »	507
--	-----

APPENDICE

<i>La celebrazione del centenario di M.J. Scheeben</i> »	513
<i>Lo stato attuale della Pontificia Accademia Teologica Romana</i> »	523
<i>Gli Statuti della Pontificia Accademia Teologica Romana</i> »	527
<i>Stato attuale della Pont. Accademia di S. Tommaso</i> »	530
<i>Leges Pont. Academiae S. Thomae Aquinatis</i> »	533
INDICE »	537

vigore da false interpretazioni, pervenendo a questa conclusione: « E' dunque arbitrario voler attribuire, secondo la dottrina di sant'Agostino, un'efficacia speciale alla predestinazione particolare, un'efficacia in virtù della quale questa non sarebbe anzitutto condizionata dalla prescienza infallibile del fatto della collaborazione umana. Secondo Agostino, nulla la distingue dalla predestinazione generale, se non l'*efficientia*, la manifestazione effettiva dell'*efficacia* contenuta in quest'ultima. Quando egli attribuisce una *efficacia* alla prima, non la considera che nella sua unità con la seconda, come una manifestazione concreta di essa, non come ad essa opposta; egli non la oppone che alla volontà salvifica dei pelagiani, per i quali Dio non avrebbe forza alcuna per muovere gli uomini, ma si lascerebbe piuttosto muovere e determinare dall'attività naturale propria della creatura » (p. 600). Si noti che la distinzione tra la predestinazione generale e particolare si riferisce al duplice aspetto della volontà salvifica di Dio: la prima ha per oggetto tutti gli uomini, anche quelli che, di fatto, non si salveranno; la seconda coloro che, di fatto, raggiungono il fine loro proposto. La predestinazione è, in sostanza, la stessa volontà salvifica di Dio.

E' necessario tener presente il contesto polemico contro i pelagiani, in cui va determinandosi la dottrina agostiniana della predestinazione. Lo S. vi insiste in modo particolare per non correre il rischio di attribuire all'ipponense una posizione predeterminista, cui sembrerebbero prestare il fianco non poche espressioni usate da sant'Agostino. « Egli doveva insistere sul fatto che nessun uso della libertà precedente la grazia può condizionare la predestinazione e che, invece, ogni uso della libertà influente sulla salvezza dipende dalla predestinazione; era dunque completamente naturale, che nella sua posizione polemica, egli ponesse in secondo piano la volontà salvifica generale e condizionale e che insistesse sulla predestinazione particolare e assoluta, lasciando in generale da parte il rapporto che le unisce e il passaggio dall'una all'altra. Se avesse insistito di più sul legame che le unisce, cioè la prescienza della collaborazione umana, i semi-pelagiani avrebbero senz'altro spiegato ciò nel loro senso, e Agostino stesso avrebbe avuto difficoltà, date le circostanze, a trovare le parole necessarie per spiegare in modo non equivoco il vero significato della cosa » (pp. 600-602).

P. LÉON J. ELDERS, S.V.D.

Membre de l'Académie Pontificale de Saint Thomas d'Aquin
Professeur au Grand Séminaire de Rolduc

MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN ET SAINT THOMAS D'AQUIN

Quand Scheeben mourut, le 21 juillet 1888, il laissa inachevé son chef-d'oeuvre, le *Handbuch der katholischen Dogmatik*, dont le premier tome avait été publié en 1874. Le quatrième tome, qui traite de la justification, l'église, les sacrements et les *novissima*, fut ajouté par le professeur Léonard Aszberger. La dogmatique de Scheeben est une oeuvre classique, qui se distingue par la tentative originale de souder ensemble la théologie positive et la théologie spéculative et de présenter toutes les richesses de la tradition théologique de l'Eglise dès ses débuts jusqu'à Vatican I, sans négliger quelque opinion théologique que ce soit. De cette façon le livre comporte d'innombrables citations, des analyses et des commentaires sur des questions de détail. Les trois tomes témoignent de lectures et connaissances théologiques hors du commun. L'ouvrage porte la marque d'un puissant esprit synthétique, mais n'échappe pas à un certain éclectisme. Le lecteur moderne est frappé par la merveilleuse catholicité de la théologie de Scheeben, son profond respect de la doctrine de la foi ainsi que son amour de la tradition. Sans aucun doute ce manuel est l'oeuvre la plus importante de l'Allemagne catholique du 19^e siècle et Scheeben laisse loin derrière lui la plupart des théologiens de notre époque. Dans cet essai nous nous proposons d'examiner la position du grand théologien que fut Scheeben vis-à-vis du Docteur Angelique.

Déjà dans son avant-propos au premier tome, qui fut publié en 1874, S. se réfère au centenaire de la mort de saint Thomas et de saint Bonaventure, qu'il aime appeler « les deux princes de la scolastique ». Tout au long des trois volumes de sa dogmatique S. a le Docteur Angélique devant l'esprit. On peut distinguer une triple présence de saint Thomas: tout d'abord ses traités figurent dans les notes bibliographiques au début de la plupart des sections du texte commençant avec le sigle S; les élaborations systématiques du texte principal suivent très souvent la doctrine

du Docteur Angélique; enfin, les analyses ultérieures de certains points de détail, en caractères plus petits, qui suivent le texte principal, comportent fréquemment des citations de saint Thomas (parfois d'une longueur de plus d'une page). Ce qui étonne, c'est l'étendue des lectures que Scheeben a faites de l'oeuvre de l'Aquinat: il cite très souvent, en plus de la *Somme de théologie*, bien entendu, la *Somme contre les gentils* et le *Commentaire sur les Sentences*, les *Questions disputées*, comme le *De veritate*, le *De potentia*, le *De malo*, le *De anima*, le *De caritate*, etc., mais il donne aussi des textes des commentaires bibliques et du *Compendium theologiae*.

La première partie du manuel consiste d'une épistémologie théologique. Dans la question de la nécessité de la révélation divine quant aux vérités fondamentales pour l'homme le beau texte de SCG I 6 est cité [I, p. 18]. A la fin de l'ère apostolique la révélation est close. Comme le dit saint Thomas en II-II 1, 7 ce dont il s'agit dans la révélation n'est pas augmenté et toute la doctrine est contenue dans la révélation de Dieu et de sa Providence [I 37]. Dans la question de l'évolution des dogmes le lecteur est renvoyé à nouveau à la *Somme théologique* II-II 1, 7 [I 259s].

Dans le traité de la foi les citations de l'oeuvre de l'Aquinat sont plus nombreuses. Dans l'acte de foi le croyant admet le témoignage d'un autre comme si c'était sa propre expérience ⁽¹⁾ [I 273]. Pour avoir la foi une impulsion de l'intellect par la volonté est nécessaire ⁽²⁾. Dans son analyse de la définition de la foi de Hébr. 11,1 Scheeben [I 286] renvoie au commentaire de saint Thomas sur l'*Épître aux Hébreux*, ainsi qu'au *De veritate* 14, 2, dont il cite et approuve les lignes suivantes:

« Fides est habitus quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire ».

Ainsi la foi est une *praelibatio brevis* de la vérité, qui nous sera donnée dans l'autre vie:

« Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam ».

Pour l'étude des mobiles de la volonté Scheeben se fonde sur *De veritate* 14, 1: la volonté veut l'intellect à admettre le témoignage sur le Christ, parce qu'elle veut se soumettre à Dieu, acquérir des connaissances et la gloire éternelle. A la page I 291 nous rencontrons le beau texte du *De*

⁽¹⁾ *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 3, a. 1.

⁽²⁾ *De ver.* 14, 2 ad 10; SCG 3, 40; *S.Th.* II-II 2, 9.

veritate 14, 8: la foi nous laisse communiquer avec la science divine et nous fait transcender toute connaissance humaine.

A la question de savoir si l'existence de Dieu peut être objet de la foi quand elle est déjà connue dans la connaissance naturelle, Scheeben répond qu'une connaissance médiate (qui se fonde sur des conclusions) n'est pas impossible avec la foi. Sur ce point il ne suit donc pas saint Thomas.... - Autre problème: la foi surnaturelle peut-elle coexister avec la négation de l'autorité de l'Eglise ou de certaines vérités de la foi? Cette question revêt une grande importance: les Islamites peuvent-ils avoir la foi surnaturelle tout en niant la divinité du Christ et la rédemption? Scheeben le nie en se référant à II-II 5, 3 ad 1: l'hérétique admet certaines vérités « ...propria voluntate et iudicio ». En I 332 cite les beaux textes du Docteur Angélique sur la lumière de la foi sur une « sigillatio quaedam Primae Veritatis in mente » ⁽³⁾.

Le chrétien cherche à mieux connaître l'objet de la foi. Pour fonder ce fait S. renvoie à saint Thomas ⁽⁴⁾ [I 360]. L'exposé s'inspire d'un autre énoncé de l'Aquinat:

« Quum impossibile sit de vero probare contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta » ⁽⁵⁾.

Dans son étude de la théologie en tant qu'une science S. se réfère également à saint Thomas, *S.Th.* I 1, 7. Signalons une citation du commentaire de Cajetan à propos de la question de savoir comment des événements contingents peuvent être des objets de la science qu'est la théologie [I 393]. En effet, la théologie est une discipline scientifique d'un tout autre genre que les sciences naturelles ou la philosophie » [I 394]. Pour ce qui est du rôle du Saint Esprit dans la genèse du savoir théologique Scheeben renvoie à II-II 4, 8 ad 3 et à deux textes du commentaire sur les *Sentences*. Arrive à la fin de son épistémologie théologique Scheeben donne une esquisse de l'histoire de la théologie. Voici ce qu'il écrit au sujet de saint Thomas [I 433]:

« Saint Thomas a toujours été considéré comme le représentant principal de la scolastique chrétienne. Quant à son savoir et son autorité il est ce qu'est Augustin parmi les Pères, et dans la doctrine il est un "Augustinus contractus": il surpasse

⁽³⁾ *Expos. in Boetii De Trinitate*, 3, 1 ad 4; *De veritate* 14, 9 ad 2.

⁽⁴⁾ *Expos. in Boetii De Trinitate* 2, 3.

⁽⁵⁾ I 1, 9.

⁽⁶⁾ I 1, 3.

tous les autres scolastiques tant par sa connaissance de l'Écriture et de la Tradition, la profondeur, la richesse, la vérité et la clarté des idées, la perfection de sa méthode et de la manière de s'exprimer, que par la grande diversité et l'ampleur de ses études, parce qu'il écrit sur tous les sujets, dont d'autres n'ont examiné qu'une partie; il a employé toutes les formes d'exposition, dont d'autres n'ont utilisé que l'une ou l'autre ».

Il est à noter que dans sa brève description des oeuvres du Docteur Angélique Scheeben attache beaucoup d'importance aux *Questions disputées* qui, rappelle-t-il, sont au nombre de 63, comportent 400 articles et étudient les sujets les plus importants de la théologie en donnant une présentation très détaillée et profonde des points de doctrine traités. A la page 437 Scheeben énumère quelques différences entre la doctrine de saint Thomas et les opinions de Scot. Le ton de son exposé est conciliatoire, mais comme nous le voyons dans le reste du manuel, quand il y a une diversité de doctrines, Scheeben penche toujours du côté de saint Thomas. En I 451 nous lisons que Molina est devenu célèbre, mais qu'il n'est pas une grande figure. Après une période de décadence (1760-1830), on voit poindre un renouveau au dix-neuvième siècle.

La deuxième partie du premier tome comprend le traité *de Deo uno et trino*. Scheeben donne un résumé des preuves de l'existence de Dieu, qui fait certaines concessions à la philosophie allemande et qui montre que Scheeben n'est pas en premier lieu un métaphysicien. - Une citation du *De potentia* (7) parle des trois voies, la *via negativa*, la *via affirmativa*, la *via eminentiae*. Dans la question de l'analogie le *De potentia* est également consulté et saint Thomas est invité à parler de l'étendue de notre connaissance naturelle de Dieu [I 485-487].

D'autre part, nous rappelle Scheeben, il n'y a pas d'arguments convainquants sur le plan de la raison naturelle pour démontrer la nécessité de l'ordre surnaturelle. Une longue citation de I 82, 1 ad 2 nous en fournit l'explication. - Dans la question de la prédication de certains attributs de Dieu Scheeben renvoie à I 13, 2 et 7. Pourtant il choisit lui-même un ordre différent: il traite d'abord la perfection divine pour étudier ensuite la simplicité, l'infinité et l'immutabilité de Dieu. Dans cette section du manuel on rencontre peu de citations de saint Thomas. Le « *solus bonus Deus* » est une exception [517], comme l'est aussi un renvoi à saint Thomas, SCG 2, 10, dans la question de la simplicité divine: « *Deus est sua operatio et actio* » [I 524]. Signalons enfin que, dans la question de la distinction entre les propriétés de Dieu notre

(7) Q. 7, a. 5 ad 2.

auteur suit saint Thomas plutôt que Scot: entre ces propriétés il n'y a qu'une *distinctio rationis virtualis* (8), comme saint Thomas l'explique dans de longues citations.

Pour établir que l'éternité de Dieu est présente à chaque instant dans la succession des siècles Scheeben présente un texte de vingt lignes (9). L'homme est invité à participer à cette éternité divine (10).

Dans la question de la connaissance que l'homme peut atteindre de Dieu saint Thomas est consulté à plusieurs reprises [I, 566-567] (11). A propos de la bonté, unité et beauté de Dieu le Docteur angélique est invité à fournir des textes-clef (12). Dans le chapitre sur la puissance de Dieu Scheeben suit saint Thomas de près [I 598] (13). Le dogmaticien allemand admet aussi la doctrine thomiste de la présence de Dieu dans les choses [I 612] (14). C'est encore à saint Thomas qu'il emprunte les arguments pour montrer que la science divine est antérieure aux choses (15) et que Dieu connaît une multitude infinie de possibles [I 637] (16). Scheeben fonde son explication du terme « *scientia visionis* » sur le *De veritate* 2, 9.

De longues citations empruntées à SCG I 67 et 68 montrent que la connaissance divine des futurs contingents est causale. Il admet la position thomiste, même s'il prend ses distances des « partisans d'un thomisme extrémiste et rigoureux » (17). Ainsi Scheeben rejette la doctrine des *decreta conditionata*. Peu clair quant à théorie de la *scientia media*, il ne suit plus la position thomiste à propos des *futuribilia*. D'autre part, la question des idées divines fournit au théologien allemand une occasion de parler de la loi naturelle. Suit une longue citation de I-II 91, 2.

Pour ce qui est du mobile de Dieu dans la création du monde, Scheeben rapporte la doctrine de S. Thomas en I 19, 4. La volonté de Dieu est immuable (18). Dieu est sa propre loi (19). Scheeben suit aussi le Docteur angélique et saint Augustin dans la question de l'influence divine sur la volonté humaine, et parle de la « splendide théorie de l'amour » de saint Thomas (20).

(8) Voir *De potentia* 7, 6 ad 3 en *In I Sent.*, d. 2, G. 1, a. 3, ql. 4.

(9) SCG I 66,6 [I 560].

(10) SCG III 61.

(11) I 12,4; *ibid.* ad 3; CG 3, 54; 3, 51.

(12) I 11; *De malo* 1, 2; I 39, 8.

(13) I 25, 1.

(14) I 8, 3.

(15) I 14, 8.

(16) I 14, 12.

(17) Le texte du manuel en I 650 cite *De veritate* 2, 12 ad 2; SCG I 67.

(19) I 21, 2 ad 3.

(20) En *In III Sent.*, d. 27, q. 1, ad 1.

Le traité de la Trinité du grand dogmaticien allemand se rattache très étroitement à l'exposé de la *Somme de théologie*. Un texte du *De potentia* 9, 5 ad 14 nous explique pourquoi les personnes divines sont des principes subsistants [I 832]. Scheeben estime pourtant que, dans ses explications, saint Thomas situe ce qui procède de la volonté divine dans un rapport avec l'*objet* de l'amour plutôt que dans son rapport au *principe* de l'amour. D'après Scheeben il faudrait concevoir les choses *correctement* ainsi que l'amant, sur la base de son unité avec l'aimé, produit en lui-même un gage, au moyen duquel il garde l'aimé⁽²¹⁾.

Après une longue citation, empruntée au *In I Sent.*, d. 10, q. 1, à la page 855, Scheeben présente le texte de I 33, 1 ad 1, qui explique pourquoi il ne faut pas appliquer le terme « cause » aux processions intradivines [I 860]. Saint Thomas est invité aussi à éclaircir l'emploi du terme « notion » en théologie trinitaire [I 863]⁽²²⁾.

Résumons: en élaborant sa théologie trinitaire, à la fin d'un grand nombre des paragraphes, Scheeben cite des textes du Docteur angélique pour en tirer des arguments ou pour en adopter les explications. Il a apparemment considéré saint Thomas non modèle et son maître. Le traité de Dieu du premier tome de la dogmatique de Scheeben a été écrit dans un dialogue ininterrompu avec l'Aquinate.

Le deuxième tome contient la théologie de la création et la christologie. Déjà au début de son ouvrage l'auteur soulève la question de savoir si « avoir été créé » implique le commencement des créatures dans le temps. Contrairement à saint Thomas Scheeben se penche du côté d'une réponse affirmative, parce que, écrit-il, tous les Pères l'ont pensé [II 11]. Cette réponse est typique de l'oeuvre du dogmaticien allemand, qui se meut avant tout sur le plan de la tradition théologique et qui n'a pas poussé l'analyse conceptuelle aussi loin que l'Aquinate. Mais pour décrire l'influence causale de Dieu dans la conservation du monde Scheeben suit à nouveau la *Somme de théologie* [II 15]⁽²³⁾. Il reprend également la doctrine de la nécessité du concours divin pour l'agir des créatures. En effet Scheeben estime que St. Thomas a étudié ce problème plus que les autres théologiens. Pour montrer que ce concours ne signifie nullement que Dieu offre son concours au péché, il cite une page entière du *De malo* 3, 2 [II 20 ss.]. Il faut donc affirmer l'influence causale de Dieu dans toutes les actions des créatures. Scheeben va jusqu'à noter que, si l'on prend la théorie thomiste de la motion divine dans sa forme pure, cette doctrine est la seule qui fait entièrement justice aux expres-

⁽²¹⁾ I 852.

⁽²²⁾ I 41, 1 ad 2.

⁽²³⁾ I 104, 2 + 3.

sions utilisées par la révélation et l'Eglise [II 25]: « La profondeur mystique que, à un examen détaillé, on découvre dans la présentation thomiste ainsi que la difficulté d'exprimer son noyau profond dans des concepts bien délimités est une preuve de sa vérité... » [II 26]. Scheeben ajoute qu'il ne faut pas concevoir cette motion divine d'une façon mécanique et il cite un passage très long du *De malo* 6 [II 29].

Nous en venons maintenant au traité des anges. Selon la théorie de Scot les anges devaient acquérir leur perfection naturelle d'une façon graduelle mais le dogmaticien allemand préfère la position thomiste [II 68]. Il suit également saint Thomas dans la question de la genèse de la connaissance des anges [II 78 ss]⁽²⁴⁾ et celle de leur péché. En effet, l'angéologie de Scheeben dépend étroitement de celle de l'Aquinate.

A propos de la création du monde matériel plusieurs problèmes se présentent. Scheeben cite d'abord un passage important du *De potentia* 9, 1 sur les règles à observer dans l'interprétation du récit de la *Genèse* [II 97]. En effet, c'est saint Thomas qui donne la meilleure explication génétique de la création en Six Jours, même si elle est teinte d'un brin de cosmologie aristotélicienne. Une citation du *De potentia* 4, 2 longue de deux pages confirme la remarque de Scheeben.

A partir de la page 124 le Dogmaticien allemand aborde l'anthropologie théologique pour insister longuement sur le fait que l'homme est l'image de Dieu; il s'appuie, le long de son exposé, sur des textes de saint Thomas. Celui-ci lui fournit d'ailleurs aussi une explication de la différenciation sexuelle chez l'homme [II 158]⁽²⁵⁾. Scheeben rappelle ensuite que les imperfections et la tendance au péché, qui marquent l'homme dans son état actuel, ont été mises en lumière par le Docteur angélique [II 240]⁽²⁶⁾.

Après son traité *De Deo creatore* Scheeben intercale 270 pages sur la grâce et l'ordre surnaturel avant de parler du péché et de la rédemption. Signalons que saint Thomas introduit le récit de l'élévation du premier homme et de sa chute dans la Première Partie de la *Somme*. Mais l'influence de saint Thomas sur le traité de la grâce n'en a pas été moins profonde. Une longue citation du *De veritate* 27, 1 explique le sens de la grâce surnaturelle [II 293]. Cette vue de la destination surnaturelle des créatures, douées de raison, est devenue la doctrine officielle de l'Eglise [II 294]. C'est par un don ajouté à sa nature que l'homme reçoit la disposition à la vie éternelle⁽²⁷⁾. Scheeben note que saint Tho-

⁽²⁴⁾ I 55; SCG 2, 96 ss.

⁽²⁵⁾ I 92, 1.

⁽²⁶⁾ I 81; I-II 76.

⁽²⁷⁾ I 12, 5.

mas ne dit pas que les actes qui procèdent de la grâce sont surnaturels dans leur substance (comme le diront les nominalistes), mais se limite à affirmer que l'acte de charité dépasse la nature de la faculté volitive [II 306] ⁽²⁸⁾.

Scheeben approuve la vue de l'Aquinat selon laquelle la charité surnaturelle nous fait participer dans l'amour des Personnes divines [II 312] ⁽²⁹⁾. Le dogmaticien allemand accepte également la doctrine thomiste des vertus morales infuses [II 315] ⁽³⁰⁾. Pour démontrer que la charité est un don créé infus, et non le Saint-Esprit lui-même comme le pense Pierre Lombard, Scheeben cite une page et demi de la *Question de la charité*, a. 1 [II 322].

Quant à la nature de la *gratia elevans*, requise pour poser des actes surnaturels, le théologien allemand mentionne la position des Molinistes, pour traiter ensuite la théorie des thomistes, qui semble avoir sa sympathie [II 326 ss.]. Pour fonder la nécessité de vertus surnaturelles pour poser des actes sur le plan de la grâce Scheeben cite la *Somme contre les Gentils* 3, 150 et rejette vivement l'explication scotiste. Dans sa description de la nature *profonde* de la grâce, il énumère d'abord les différentes opinions pour exposer longuement la doctrine de l'Aquinat ⁽³¹⁾: celui-ci voit la caractéristique essentielle de la grâce dans la participation à la nature divine. Cette conception est profondément augustinienne [II 348 ss.]. Un texte de Jean-de-S. Thomas aide à déterminer cette participation à la nature divine ⁽³²⁾.

Scheeben élabore ensuite la conception des Pères grecs de l'inhabitation du Saint-Esprit dans ceux qui ont reçu la grâce sanctifiante: grâce à l'Esprit ils reçoivent la filiation divine [II 363 ss.]. Mais, suggère-t-il, l'insistance sur la filiation divine a relégué à l'arrière-plan l'importance de la grâce incréée [II 385]. — Pour déterminer l'existence d'une *puissance obédictielle* à être élevé par la grâce le dogmaticien allemand cite la *Question disputée sur la vertu*, 10 ad 13. Avec un accord entier il rapporte la vue constante de l'Aquinat que l'aide de Dieu est requise pour se préparer au don de la grâce [II 413].

Saint Thomas est invité à résumer les indices qui témoignent de l'existence du péché originel et de la nature du péché en tant que un acte *contra naturam* [II 463]. Le Docteur angélique nous enseigne aussi le sens de la défense de manger des fruits d'un arbre dans le paradis

⁽²⁸⁾ II-II 23, 2.

⁽²⁹⁾ *Q. d. de virt.*, a. 10; *De caritate* 2; I-II 109, 3 ad 1.

⁽³⁰⁾ II-II 64, 3 + 4.

⁽³¹⁾ *De veritate* 27, 2; I-II 110, 3+4.

⁽³²⁾ In Iam-IIae, de *gratia*, disp. 22, a. 1.

[II 500] ⁽³³⁾. Aux pages 530-534 des passages de la *Somme de théologie* I-II 89, 2 et 88, 1 ad 1 nous expliquent la distinction entre péchés mortels et péchés véniels. Des textes de saint Thomas nous disent aussi pourquoi la Sainte Ecriture parle du péché comme d'une souillure et quelle est la nature des vices [II 537-540] ⁽³⁴⁾. Scheeben fait sienne aussi la doctrine thomiste qu'un seul péché mortel détruit entièrement la charité [II 545] ⁽³⁵⁾. A la fin de sa discussion du péché comme la cause de la perte de la grâce, il note que son exposé est, dans ses grandes lignes, en accord avec la *Somme de théologie* II-II 24, 10 et le *De malo* 7, 2 [II 546].

A propos du péché véniel et de ses effets sur l'âme Scheeben croit pouvoir déceler un certain glissement d'accent en passant de saint Thomas lui-même à l'Ecole thomiste: selon l'Aquinat le péché véniel ne semble pas pouvoir devenir un habitus comme ses disciples le veulent [II 567] ⁽³⁶⁾. Le théologien allemand a également recours à saint Thomas pour fonder la possibilité de pécher [II 570] ⁽³⁷⁾, et pour expliquer le péché de l'ange: le saint Docteur a anticipé la réponse aux difficultés soulevées par Scot [580] ⁽³⁸⁾. Le Docteur angélique nous fait comprendre aussi l'obstination du diable dans le péché et son rôle dans l'économie du salut [II 585-590] ⁽³⁹⁾.

La section suivante aborde la question des défauts, que le péché d'Adam et Eve a entraînés pour l'homme. Scheeben cherche à ramener l'opinion de saint Bonaventure, qui considère le péché originel comme la privation de la *iustitia integritatis*, à la doctrine de saint Thomas [II 647 ss.]. Celui-ci donne aussi la réponse à la question de savoir comment les âmes humaines, créées par Dieu, peuvent encourir le péché originel [II 662] ⁽⁴⁰⁾. Pour expliquer l'expression paulinienne *lex peccati* Scheeben recourt à la *Somme théologique* I-II 91, 6.

La christologie occupe la dernière partie du deuxième et la première du troisième. Saint Thomas est invité à nous expliquer le motif de l'incarnation [II 695] ⁽⁴¹⁾ et l'analogie de l'union hypostatique avec l'union de l'âme et du corps [II 869]. Il devient évident que cette analogie est inadéquate.

⁽³³⁾ *Comp. theol.*, c. 188.

⁽³⁴⁾ I-II 86, 1 et 61, 1.

⁽³⁵⁾ II-II 24, 10 + 12; *De malo* 3, 10.

⁽³⁶⁾ I-II 89, 1.

⁽³⁷⁾ *JCG* 3, 109; I 63, 1.

⁽³⁸⁾ I 63, 3.

⁽³⁹⁾ I 64, 2; I 64, 4.

⁽⁴⁰⁾ In II Sent., d. 30, q. 1, a. 2 ad 5.

⁽⁴¹⁾ In IV Sent., d. 20, q. 1, a. 2.

Scheeben note que le Docteur angélique groupe les propriétés du Christ, qui résultent de l'union hypostatique, dans les questions 20 à 26 de la III^e Partie et qu'il est suivi des théologiens [III 65]. Dans la question de la filiation unique du Christ, la théologien allemand écarte l'opinion de Scot pour adopter la vue de Saint Thomas [III 80] ⁽⁴²⁾. Le beau texte sur l'affinité spirituelle de la Vierge Marie avec Dieu est cité aussi [III 82] ⁽⁴³⁾. Scheeben reprend aussi la théorie de Saint Thomas dans la question d'un *dominium temporale publicum* du Christ [III 136] ⁽⁴⁴⁾.

Dans la christologie de Scheeben on ne rencontre plus les longues citations des oeuvres de l'Aquinate, comme au deuxième tome, mais la présence de saint Thomas est plus grande: dans chaque section Scheeben renvoie au Docteur angélique et suit les positions de celui-ci. Une exception est peut-être la question de savoir si l'âme du Christ, au premier instant de son existence, a reçu, par un acte libre de sa volonté, la grâce lui offerte. Le Dogmaticien allemand semble hésiter à ce propos [III 172] ⁽⁴⁴⁾. La grâce du Christ peut-elle être augmentée? Scheeben estime que saint Thomas se prononce en faveur de l'impossibilité d'une augmentation, en raison de la plénitude de la grâce dans le Christ [III 174] ⁽⁴⁶⁾. Au sujet de l'empêchement du *raptus* du Christ, qui aurait dû découler de sa vision de Dieu, un passage du *De veritate* 13, 3 ad 2 est cité [III 84].

La partie suivante de ce tome étudie les sacrements. Scheeben dédie une dizaine de pages à la détermination du rapport entre l'action de Dieu et celle des sacrements. Il expose la doctrine de saint Thomas (les sacrements sont des instruments physiques du Christ) pour substituer à celle-ci sa propre vue d'une périchorèse *organique* et dynamique de Dieu et les sacrements. Scheeben approuve l'expression *virtus divinitatis unitae*, mais rejette la qualification d'instrument pour les sacrements [III 249]: le terme *organe*, qui se trouve chez les Pères, serait meilleur. Ce commentaire de Scheeben laisse voir son profond respect du Docteur angélique et son désir de faire justice aux arguments de l'Ecole thomiste, mais le passage montre aussi l'approche différente du Dogmaticien allemand: celui-ci ne se meut pas exactement sur le même plan que saint Thomas. Du point de vue de la théologie systématique spéculative ses positions nous semblent parfois rester en arrière de ce que le Docteur angélique a écrit.

⁽⁴²⁾ III 35, 4.

⁽⁴³⁾ II-II 103, 4.

⁽⁴⁴⁾ III 59, 4 ad 1.

⁽⁴⁵⁾ Voir aussi III 187.

⁽⁴⁶⁾ III 7, 11.

Dans les pages, qu'il a consacrées à la passion du Christ, Scheeben ne cesse de consulter saint Thomas. Ainsi il admet la conception thomiste de la causalité efficiente de la passion tout en utilisant sa propre terminologie de causalité *organique* [III 256]. Des citations de textes de saint Thomas établissent l'universalité des souffrances du Christ et en soulignent l'intensité. Scheeben rappelle aussi que l'Aquinate a donné une interprétation très frappante de la convenance du temps, où le Christ fut crucifié [III 292-4]. Mais il se dissocie de l'affirmation que la descente dans l'enfer fait part des peines des péchés, dont le Christ s'est chargé [III 297] ⁽⁴⁷⁾. Scheeben y voit plutôt l'octroi de la libération aux justes de l'Ancienne Alliance.

A propos des différents moments de la rédemption et du concept de la rédemption le Dogmaticien allemand renvoie à III, 48 et 49 [III 316 ss.]. Saint Thomas est également invité à expliquer comment la passion du Christ opère le pardon des péchés [III 328] ⁽⁴⁸⁾. Une nouvelle citation donne l'interprétation de la remarque de Jésus sur des péchés qui ne seront pas pardonnés [III 364] ⁽⁴⁹⁾. Scheeben rappelle aussi que le Docteur angélique a noté qu'en raison de son caractère magistériel toute la vie du Christ devient l'objet de la contemplation des fidèles [III 387] ⁽⁵⁰⁾.

D'autre part, la définition thomiste d'un sacrifice ne serait pas satisfaisant, car elle n'exprimerait pas la *destruction* de ce qu'on offre, qui, selon Scheeben, est essentielle à un sacrifice [III 402] ⁽⁵¹⁾.

Dans les questions mariologiques saint Thomas est consulté très fréquemment. Signalons-en quelques-unes: les raisons de la virginité perpétuelle de Marie [III 481] ⁽⁵²⁾; le voeu de chasteté de la Vierge [III 483] ⁽⁵³⁾; la perfection de son mariage [III 488]; le sens du « *me-rui-sti portare* » [III 492] ⁽⁵⁴⁾; la triple perfection de la grâce en Marie [III 520] ⁽⁵⁵⁾; les trois raisons indiquées par saint Thomas pour les privilèges consécutifs à la maternité de Marie [III 526] ⁽⁵⁶⁾. Scheeben note ensuite que, dans les questions de l'immaculée conception et de l'assomption de la Vierge on a proposé un grand nombre d'arguments,

⁽⁴⁷⁾ III 51, 1 et 4.

⁽⁴⁸⁾ III 49, 1.

⁽⁴⁹⁾ II-II 14, 3.

⁽⁵⁰⁾ III 27.

⁽⁵¹⁾ II-II 85, 1-3.

⁽⁵²⁾ III 28, 3.

⁽⁵³⁾ *In IV Sent.*, d. 30, q. 2, a. 1, 1.

⁽⁵⁴⁾ III 2, II ad 3.

⁽⁵⁵⁾ III 27, 5 ad 2.

⁽⁵⁶⁾ III 27, 4.

mais que ceux-ci se laissent réduire à ceux avancés par saint Thomas. Scheeben donne une présentation pleine de respect de la position de saint Thomas au sujet de l'Immaculée conception: il faut la situer dans la problématique propre à l'époque du saint Docteur [III 553 s.]. Une longue citation du *Compendium theologiae* 224 sur ce que l'Aquinat appelle *la ligatio fomitis* dans la Vierge clôt cette partie du célèbre manuel [III 563].

La dernière partie du troisième tome (629 ss.) étudie la grâce que le Christ nous offre. D'emblée saint Thomas est invité à définir la *gratia actualis* [III 650] ⁽⁵⁷⁾ et à expliquer l'unité ainsi que la diversité de la grâce [656] ⁽⁵⁸⁾. Scheeben ajoute que pour une meilleure compréhension de la doctrine de la grâce il faut tenir devant les yeux le développement génétique des actes de la volonté tel que saint Thomas l'élabore en I-II, 9 ss.: il n'est pas nécessaire que dans chaque choix tous ces actes soient présents comme des actes réellement distincts [III 668] ⁽⁵⁹⁾. Dans ce chapitre l'auteur cite plusieurs thomistes comme Alvarez, Lemos, les Salman-ticens, Goudin, Billuart.

Le Docteur angélique nous explique ce qu'est l'illumination par la grâce [III 693] ⁽⁶⁰⁾ et le sens précis de « l'adaptation de la volonté au bien » [III 696] ⁽⁶¹⁾. Dans ce contexte Scheeben revient sur le problème de la motion divine en tant que *motio impressa* et écrit que sur beaucoup de points la conception thomiste se justifie [III 704], mais qu'on peut soulever des objections contre la terminologie de saint Thomas et celle des thomistes. L'auteur espère dépasser l'opposition entre « motion physique » et « motion morale » en concevant une influence divine morale et génératrice sur la volonté humaine; cette influence serait surtout préparatoire et directive (*Zurichtung und Zurüstung*) [III 720] et il conclut qu'il n'y a guère plus de place pour une motion ultérieure qui produirait l'exécution d'une décision. Mais Scheeben ne veut pas nier une motion divine causale générale qu'il appelle *motio concurrens*. Les Pères auraient décrit cette influence comme une *motio praeparans et disponens voluntatem* [III 733].

Que penser de ces tentatives de donner une formulation nouvelle de la manière dont Dieu agit sur la volonté humaine? Scheeben se distingue par son souci exemplaire d'utiliser toutes les richesses de la tradition

⁽⁵⁷⁾ I-II 110, 2.

⁽⁵⁸⁾ *De veritate* 24, 14; I-II III, 2.

⁽⁵⁹⁾ Scheeben renvoie au commentaire de Cajetan.

⁽⁶⁰⁾ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.

⁽⁶¹⁾ I-II, 25, 2. Voir aussi n. 60.

théologique. Pourtant il ne semble guère échapper à un certain éclectisme; les conceptions philosophiques dont il se sert dans l'élaboration de la théologie, ne sont peut-être pas toujours suffisamment élaborées. En dernière analyse l'approche historique l'emporte chez Scheeben sur l'analyse spéculative.

Scheeben consacre de nombreuses pages aux doctrines pélagiennes et sémi-pélagiennes ainsi qu'aux théories des réformateurs au sujet de la grâce. Mais il emprunte à saint Thomas la formulation de la position catholique [III 823] ⁽⁶²⁾. A propos de la nécessité de la *gratia adiuvans* et du *don* de la persévérance il cite également le Docteur angélique [III 868]. Vers la fin de son traité de la grâce le Dogmaticien allemand aborde la question des dons du Saint-Esprit. Il estime que la distinction entre les dons, donnée par saint Thomas, est théologiquement certaine. Elle est d'ailleurs, dans ses grandes lignes, la même que celle que S. Bonaventure adopte [III 913]. Mais Scheeben s'écarte de l'Aquinat quand celui-ci fait consister les dons surtout dans la réceptivité des vertus [III 915] ⁽⁶³⁾. Mais il est à nouveau d'accord avec l'Aquinat dans la question du mode d'agir des dons en tant que distingué de celui des vertus [III 919] ⁽⁶⁴⁾. Enfin, Scheeben emprunte à saint Thomas la réponse à la question de savoir si toutes les oeuvres des infidèles sont des péchés [III 959].

Arrivés à la fin de notre lecture nous devons formuler quelques conclusions. Le grand théologien, que fut Matthias Scheeben, est à son mieux quand il s'agit d'expliquer la splendeur des mystères de la foi (en particulier la Sainte Trinité et la grâce surnaturelle), qui ensemble constituent un cosmos mystique supérieur [I 25]. Le célèbre manuel est devenu une discussion presque ininterrompue avec les Pères, les grands théologiens ainsi que les partisans d'opinions divergeantes et d'hérésies. On admire l'étendue des connaissances, la finesse des analyses et la profonde catholicité de l'auteur. Tout au long de notre étude nous avons attiré l'attention sur l'utilisation des oeuvres de S. Thomas et sur la présence des grands commentateurs de l'Ecole thomiste. Nous avons souligné aussi l'estime de Scheeben pour les *Questions disputées*. Toutefois, l'utilisation du Docteur angélique n'est jamais exclusive; elle s'accompagne souvent de citations de saint Bonaventure, de saint Augustin, de Richard de Saint-Victor, de Henri de Gand etc.

Pour être plus précis disons que la *Somme théologique* a profondément influencé la structure du manuel de Scheeben: quand celui-ci

⁽⁶²⁾ I-II 109, 8 ad 1.

⁽⁶³⁾ I-II 68, 4 ad 3.

⁽⁶⁴⁾ *In III Sent.*, 4. 34, q. 1, a. 1 + 2.

dévie un peu de l'ordre des questions, choisi par le Docteur angélique il sent le besoin de se justifier. En deuxième lieu, saint Thomas lui a fourni la solution correcte dans la presque totalité des problèmes. Ensuite, dans des questions sous litige Scheeben suit très souvent, sinon *presque* toujours toujours l'Aquinate.

Ce que Mommsen, Ranke et Zeller ont fait dans d'autres disciplines Scheeben l'a entrepris sur le terrain beaucoup plus difficile de la théologie. Faire rentrer toute la tradition théologique dans un manuel à 4 tomes est peut-être irréalisable. On n'en saura pas moins gré du vaste savoir si bien présenté dans cette Dogmatique ainsi que de l'acuité et de la force de travail de Scheeben. Si celui-ci nous semble parfois procéder d'une façon éclectique, il reste que, un siècle plus tard, son chef-d'oeuvre garde sa vérité comme le font la grande tradition catholique et saint Thomas d'Aquin, si patiemment étudiés par le plus grand des théologiens allemands de l'époque moderne.

X

CONCLUSIONE