

La Théologie Posttridentine de la Grâce

1. VUE D'ENSEMBLE

Commençons par une vue panoramique. Pour une large part le travail théologique à partir du Concile de Trente sera absorbé par la lutte entre la Réforme et la Contreréforme, et le climat général ne sera guère favorable à l'essor d'une doctrine de la grâce comme union avec le Dieu Vivant. Les catholiques défendent ardemment la doctrine des *habitus* ou ce qu'ils appellent la "grâce créée", en laissant à l'arrière-plan les rapports avec les Personnes divines. Encore au début de notre siècle il était possible d'écrire un volume de six cent grandes pages *De gratia* sans consacrer plus de deux pages à la participation de la nature divine. Des relations avec les trois Personnes, pas un mot.

Les points chauds de la controverse se déplacent vers la capacité ou l'incapacité pour l'homme d'atteindre Dieu, maître de la morale. Au sein du catholicisme se livrait une dure bataille contre le Baïanisme et le Jansénisme trop proches des erreurs condamnées; et avec encore plus d'apreté la lutte se menait entre thomistes et molinistes dans les fameuses Congrégations *de Auxiliis* à Rome où l'accès culminant de fièvre prit une dizaine d'année à la fin du siècle de Luther.

Il saute aux yeux que la tempête de la Réforme est la cause de ces remous ou de leur persistance, et de la stagnation du véritable progrès théologique. Les divergences entre catholiques concernaient la plupart du temps la meilleure méthode à adopter pour arrêter l'extension du protestantisme. Le problème de la concorde entre la grâce et le libre arbitre et de la nature de la

grâce suffisante absorbait la plus grande part des recherches et des échauffurées scolaires.

Mais nous assistons dès le XVI^e, et surtout depuis le début du XVII^e, à un phénomène inattendu. Je n'entends pas simplement par là le retour aux documents-sources de la révélation, l'Écriture et les Pères, mais une conséquence totalement imprévue par les premiers chercheurs de l'ère nouvelle; le dédoublement entre la grâce créée des *habitus* et les données récemment revivifiées de la filiation divine, la fraternité avec le Premier-né, rédempteur ressuscité, et la sanctification produite par le Saint-Esprit dans le temple des régénérés. En pratique nous assistons à *la renaissance de la grâce incréée*, dont souvent on ne sait pas trop comment la raccorder avec les dons créés. La majeure partie des auteurs se contente de juxtaposer les deux descriptions, si tant est qu'ils ne négligent pas complètement les rapports avec les Personnes divines.

Les exégètes ont devancé les patrologues. *Lessius* et *Corneille a Lapide* redécouvrent la filiation adoptive, mais ils la maintiennent à côté de la grâce. Ce fut le grand mérite surtout de *Petau* et de *Thomassin* d'explorer d'une façon plus systématique les ouvrages des anciens et d'y constater comment les auteurs latins presque aussi bien que les orientaux grecs et syriaques décrivent nos *rapports personnels avec le Saint-Esprit, le Verbe incarné et le Père*. *Petau* y voyait même une relation propre bien que non exclusive avec le Paraclet.

Ses contemporains, pour la plupart n'arrivaient même pas à se figurer ce qu'il voulait dire. La thèse pétavienne leur semblait singulière et impensable. Mais à mesure que les siècles avancent, des dogmaticiens en nombre grandissant se joignent à lui, surtout parmi ceux qui entrent dans le mouvement de la théologie dite positive, préoccupés de ne rien perdre des richesses de la tradition. Toutefois ce n'est que depuis les dernières décennies que l'opinion, à laquelle les manuels classiques consacraient ordinairement deux lignes en note, attire une plus large attention. Son champ d'influence s'étend à mesure que se répandent dans les cours supérieurs de la théologie les méthodes plus rigoureuses de la recherche biblique et patristique. Trop lentement peut-être, mais avec un succès irrésistible¹.

¹ Bonne vue d'ensemble dans le livre de H. SCHAUF, *Die Lehre von der Einwohnung des hl. Geistes* (Freib. Theol. Studien, H. 59). Freiburg Br. 1941. Plus récemment, un auteur réformé, B. WENTSEL, a publié *Na-*

Nous serions injustes cependant en laissant dans l'ombre au XVI^e et XVII^e siècles le renouveau de *la théologie spéculative*. Les tentatives pour arriver à plus de clarté dans cette réalité mystérieuse étaient souvent embrouillées, mais elles avaient l'avantage en comparaison avec l'âge précédent d'être plus théologiques que purement métaphysiques.

Nous ne pouvons passer sous silence *le souvenir des mystiques*, surtout en France et en Espagne, dont l'influence fut cependant réduite dans les écoles. Les élévations spirituelles semblaient à l'époque appartenir davantage à la piété personnelle restreinte à des petits cercles d'adeptes, moins nombreux encore, semble-t-il, autour de saint Jean de la Croix qu'à la suite du Cardinal de Bérulle et de l'Oratoire.

En ce qui regarde les protestants, leur programme continue à proclamer la justice "étrangère (*aliena*) contre l'aride effilochage des *habitus* scolastiques. La gloire qu'ils réclament c'est d'encourager les relations personnelles et immédiates du croyant avec le Christ et Dieu. Pratiquement cependant, leurs fidèles dans la vie quotidienne se laissaient entraîner presque aussi facilement que les "romanistes" à la justice pélagienne des oeuvres.

Mais plus grave que cette dissociation entre les principes et leur application était la tendance prépondérante donnée à l'éthique considérée comme de loin supérieure à la dogmatique. La mystique était retenue en défaveur, surtout dans les pays à prépondérance calviniste. Quant à la patrologie, elle s'attachait presque exclusivement à saint Augustin et soupçonnait la doctrine des orientaux d'une espèce de magie soit en christologie soit encore plus en sacramentologie.

Nous passons en rapide revue les principaux phénomènes de l'histoire des idées religieuses après les grandes assises de Trente.

2. LE BAIANISME

C'est aux théories du professeur de Louvain, Michel du Bay (Baius) 1513-1589 out plutôt aux contradictions qu'elles ont suscitées, que nous devons pour une grande partie l'élaboration de la notion *de nature pure*².

tuur en Genade, une confrontation entre la théologie récente catholique avec la Réforme, Kampen, 1970. XVI-521 p. L'exposé est objectif et clair.

² Cf. F. X. JANSEN, *Baius et le Baianisme* (Mus. Less. Sect. Th. 18), Louvain, 1931. H. RONDET, *Gratia Christi*, Paris, 1948, p. 287 ss. X. LE

Baius concevait l'homme avant le péché originel, comme le faisait Pélagé. L'état de justice originelle lui était dû, et ses actes étaient juridiquement méritoires pour le salut. Mais la déchéance d'Adam a été profonde et depuis le jour de la séduction toutes ses actions sont devenues peccamineuses. Car pour commettre une faute, il suffit de n'y être pas forcé par coaction; la poussée irrésistible de l'intérieur n'excuse aucune culpabilité. Au contraire pour tout acte bon et méritoire, il est requis d'avoir la charité. Heureusement, la grâce du Christ est là, et conséquemment nos oeuvres sont bonnes et mènent au salut.

Baius n'est donc pas protestant, mais ses explications sont compliquées et difficiles à suivre. Certes, l'auteur admet un *habitus* de la grâce, mais cette qualité n'a pas beaucoup d'importance, car la justice consiste avant tout dans l'obéissance aux commandements. Il y a même plus: *la charité peut coexister avec la non-rémission des péchés*³. La justification n'est donc pas la rénovation totale de l'homme, mais un changement dans sa conduite morale. L'influence du nominalisme n'est donc pas encore éteinte. Baius se réclame abondamment de saint Augustin, mais le Père de Lubac conteste non sans raison la réalité de cet appui. En effet, ce que l'Evêque d'Hippone affirme de la situation historique de l'homme, Baius avec son esprit rectiligne le traduit dans la nécessité métaphysique, transformant ainsi l'ordre des faits en un ordre de droit. Un exemple de plus comment non le droit, mais le juridisme peut nous faire dévier de la réalité. Le droit est infiniment respectable parce qu'il maintient et protège la personne, mais le juridisme la fait périr en la réduisant au rang des choses.

En l'année 1567 le pape Pie V prononça la condamnation globale de ces sentences, avec des censures allant depuis la proposition choquante ou téméraire jusqu'à l'hérésie. Baius se soumit

BACHELET, art. "Baius": *Dict. Th. Cath.* 2, 38-111. F. LITT, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au Synode de Pistoie*, Fontaine l'Evêque, 1934. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques* (Coll. Théologie, 8), Paris, 1946. Ed. remaniée: *Le mystère du surnaturel* (Coll. Théol. n. 64), 1965. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*. Madrid, 1952; 422 p., cf. J. ALONSO: *Rev. Esp. Teol.*, 1953, p. 55-68.

³ S. Pie V, en l'année 1567, condamne 79 (76) sentences extraites ou déduites des études de Baius sans spécifier la malice de chacune d'elles. Ce procédé général n'éclaire pas les détails. Les phrases que nous citons sont reproduites dans D. Sch. 1942 et 1931-33.

fût-ce à contrecœur. La controverse a fait saisir plus clairement la distinction entre le naturel et le surnaturel. Nous pourrions dire : trop clairement, car le surnaturel ne se superpose pas au naturel, mais il le surélève en l'unissant davantage et intérieurement à Dieu. La nature pure est une notion qu'on déduit par raisonnement à partir de l'histoire. Elle serait l'essence humaine sans la grâce, qu'elle a reçue dès le début, et sans le péché qui s'est fait valoir dès les origines. Elle est donc le résultat d'une soustraction notionnelle.

3. LES DISPUTES DE AUXILIIS

Avant de passer à l'histoire du Jansénisme, la chronologie nous oblige à dire au moins l'essentiel à propos des *Disputes sur l'aide que Dieu accorde à l'homme* en vue de son salut. Les controverses, évoquées à Rome dans les Congrégations ou Réunions spéciales, appelées *de Auxiliis*, ont duré depuis 1598 à 1607⁴.

Pour mieux mettre en sûreté la liberté de l'homme et en même temps pour faire reculer le protestantisme, le jésuite Molina inventa une nouvelle manière de concevoir la connaissance en Dieu des actes libres de l'homme. Il avait conscience de marcher sur la ligne de crête qui le séparait du pélagianisme, mais il se sentait quand même à l'abri derrière le rempart de la *science moyenne* de Dieu. Là où les anciens scolastiques distinguaient en Dieu entre la *science de vision* qui atteignait tout le réel, même futur pour nous, et la *science de pure intelligence* qui ne touchait que les simples possibilités jamais réalisées, il semblait à Molina qu'il y avait place pour une troisième science, qu'il qualifiait de *moyenne* et dont l'objet était *les futuribles*. Par futuribles il entendait ce qu'un homme libre aurait fait dans les circonstances déterminées, jamais réalisées. Muni de cette liste de potentialités, Dieu arrangeait alors, d'après ces prévisions, les

⁴ Cf. E. VANSTEENBERGHE, art. "Molinisme": *Dict. Th. Cath.* 10, 2094-2187, avec bibliographie abondante. F. STEGMOELLER, "Geschichte des Molinismus, I: Neue Molina-Schriften" (*Gesch. Philos. Theol. M. A.*, n. 32), Münster W. 1935, XII, 789-800 p. Le célèbre livre de MOLINA, *Corcordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* fut édité à Lisbonne en 1588 et à nouveau avec un Appendice à Anvers l'année suivante. Edition corrigée, Anvers, 1595; éd. critique, Madrid, 1953.

dispositions de sa Providence. Il fixait après la prévision des mérites en des démerites de l'homme, son salut ou sa damnation (*post praevisa merita*), en ajoutant que pour l'acte méritoire il sousentendait toujours la présence de la grâce. Ce fut cette théorie qu'à Louvain le jésuite Lessius essaya de répandre, au grand déplaisir de la faculté de théologie de la ville, qui dès l'année 1587 frappa les leçons de Lessius de censures, avant la parution du livre de Molina qui n'eut lieu qu'en 1588.

Les oppositions étaient farouches plus encore en Espagne que dans la ville universitaire brabançonne. Le chef de la contre-offensive fut le dominicain Bañez, qui pour donner plus de force à ses arguments les simplifiait le plus possible. Dieu avait tout arrangé avant les actes libres de l'homme (*ante praevisa merita*) tant pour le salut que pour la damnation. Aux futurs élus Dieu donnait des grâces efficaces; les futurs damnés ne recevaient que des grâces *suffisantes*, auxquelles ils ne répondaient pas. Les prévisions divines étaient infailibles; elles connaissaient d'avance le refus et la réprobation des pécheurs obstinés.

Ce n'est pas ici l'endroit indiqué pour contrebalancer les arguments des deux partis en lice, soit pour sauver le libre arbitre de l'homme, soit pour exalter la transcendante indépendance de Dieu à l'égard de ses créatures. Mais l'une et l'autre position péchait par anthropomorphisme, en considérant Dieu et l'homme comme deux antagonistes sur le même plan, et en négligeant la différence ontologique entre l'acte méritoire et l'acte peccamineux de l'homme. A plus d'un moment le molinisme semblait sur le point de tomber sous les foudres du magistère suprême, avec le pélagianisme, mais chaque fois il réussit à écarter le coup définitif, jusqu'au moment où le Pape Paul V en l'année 1607 défendit aux adversaires aussi enragés les uns que les autres, de s'accuser mutuellement d'hérésie ou d'infidélité à la foi. Ce régime resterait en vigueur jusqu'à une décision ultérieure du magistère suprême, décision qui n'a jamais vu le jour⁵.

L'antinomie des vérités en question est inéluctable. Les deux points fixes sont inébranlables: le pouvoir souverain et transcendant de Dieu, et la liberté de l'acte humain.

Aucune solution à espérer d'une limitation soit du pouvoir de Dieu, soit de la liberté humaine. La première, au contraire, est la source et la garantie de la seconde. Ce que je donne à Dieu je

⁵ PAUL V, Défense d'imposer une censure à la sentence adverse: D. Sch. 1997.

n'enlève pas à l'homme, ni inversement, car ils ne sont pas concurrents, et leur coopération enrichissant l'homme et glorifiant Dieu est un mystère, qui, si nous les comprenions, brouillerait tous nos rapports avec Lui. Quand j'agis bien, c'est par sa force et sa miséricorde; quand j'agis mal, c'est par ma propre déficience et malice. Le bien et le mal ne sont pas de la même nature. Le bien ne peut venir que de Dieu, le mal se suffit à lui-même, car il est néant. Dieu, dit le P. de la Taille, voit le bien en relief, et le mal en creux, puisqu'à ce dernier il ne collabore pas.

Dans les discussions sur l'accord entre Dieu et l'homme, les deux partis perdent souvent de vue ce qu'ils désiraient d'abord, à savoir l'union avec le Dieu vivant, pour s'accrocher à leurs propres élucubrations. Le profit religieux est nul, à cause de l'excès de systématisation au niveau de la créature et à cause de l'oblitération du sens de Dieu. S'imaginer de connaître le Seigneur et de l'exprimer est la meilleure méthode de le perdre. La béatitude ne consiste pas à *savoir* quelque chose de Dieu, mais à *l'avoir* parce qu'il se donne⁶.

N'est-ce pas infiniment triste de voir tant de savants qui n'étaient pas des impies, s'éreinter sur la manière de saïrit Dieu, au lieu de l'aimer et d'ainsi connaître Celui qui est Amour?

4. LE POURQUOI DE CES DISCUSSIONS D'APRÈS BARTH

Nous nous étonnons aujourd'hui de cette hargne théologique, et nous prétendons qu'il est plus profitable et plus vrai de chercher —humblement— la connaissance de l'homme. Or pour acquérir cette dernière il nous faut quand même remonter à la première question qui sous une forme ou l'autre revient à ceci : Qui est ton Dieu?

A notre époque nous trouvons les *Disputes de Auxiliis* un peu gênantes, et elles le sont de fait; mais elles couvrent une question fondamentale: celle de Dieu, notre salut. *Karl Barth* l'a bien vu, lorsqu'il déclare *légitime la fameuse discussion*. En quelques pages suggestives de sa *Kirchliche Dogmatik*, il essaie de découvrir pourquoi dans le catholicisme, le thomisme qui emporte de loin ses préférences n'a pas réussi à vaincre le molinisme.

⁶ Cf. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967.

me⁷. Voici les raisons que son flair lui a fait découvrir. Ces raisonnements peuvent nous être profitables, plus même que les combats d'arrièregarde qui se livrent entre thomistes et molinistes modernes⁸. Car il en existe...

Pour Karl Barth, les uns et les autres bâtissent leur système sur le *même fondement*, à savoir : ils conçoivent le Créateur et les créatures *ex aequo* sous le même notion d'être. L'être de Dieu et l'être de l'homme, ils les réunissent sous une même accolade.

Comment voluez-vous d'ailleurs que Rome *condamne ses meilleurs troupes*, à savoir les jésuites molinistes, beaucoup plus aptes que les rigoureux thomistes à combattre la Réforme?

Les catholiques ne sont-ils pas tous d'accord pour reconnaître entre Dieu et l'homme *une véritable coopération*, fondée, comme le prétend Barth, sur cette invention de l'antichrist, qu'est l'analogie de l'être?

Tout le monde constate que dans cette guerre prolongée *le nom du Christ* n'a jamais résonné. Sous ce nom-là, le renversement opéré par la science moyenne des jésuites aurait été impossible.

Voilà certes un acte d'accusation impressionnant! A l'analyser de près cependant il touche beaucoup moins son objectif qu'on le croirait.

D'abord rendons justice *au thomisme authentique* qui évite avec soin de justaposer la créature avec son auteur et qui considère comme une idée sacrilège de mettre Dieu sous la dépendance de l'homme. Mais reconnaissons aussi que le thomisme retravaillé par Bañez a durifié au delà de toute mesure la doctrine du maître. Il a réduit la providence de Dieu à une rigidité mathématique, qui fait de l'histoire du monde le déroulement d'un film dont tous les détails sont fixés d'avance. Le magistère se tient loin de cet extrémisme et ne poursuit comme but que de respecter et maintenir les principes religieux de la Providence, quelles que soient les difficultés d'harmoniser la connaissance souveraine de Dieu et la libre décision de l'homme, l'immutabilité de l'Être suprême devant l'instabilité indéfinie de l'humain.

⁷ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, 2.^o éd., Zollikon, Zürich, 1946, p. 636-673.

⁸ Domingo BAÑEZ *y las controversias sobre la gracia. Textos y Documentos*. Introducción histórica y ordenación del texto por V. BELTRÁN DE HEREDIA, Madrid, 1968, 685 p. Cf. R. GUELLUY, "De la vie trinitaire à la grâce actuelle": *Rev. Dioc. Tournai*, 16, 1961, p. 113-117.

L' *analogie* dessinée par le jeune Barth est simplement une caricature. La présentation de l'école primaire de la philosophie scolastique simplifie outrageusement la réalité en affirmant que Dieu est à son être comme l'homme est à son être, alors qu'à un niveau plus profond Dieu n'est pas distinct de son Être absolu, et l'homme possède un être fugace et totalement différent. Le Concile de Latran IV n'avait pas tort d'enseigner que dans l'analogie entre Dieu et les hommes la dissemblance l'emporte de toute nécessité sur la similitude. La coopération de la créature avec son Auteur, si du moins on la comprend dans son intention réelle, ne porte aucun ombrage à la transcendance de Dieu, puisqu'elle est bien plutôt la couronne de gloire de la toute-puissance de Dieu qui produit même le caractère libre de l'acte humain.

Mais personne, je pense, ne se hasarde plus à figurer Dieu et l'homme coopérant à un acte salutaire comme deux chevaux qui tirent une même char! La comparaison seule suffit à déconsidérer le molinisme sans appel.

Mais il reste la deuxième observation de Barth qui regrette sincèrement *l'absence du Christ* de cette guerre entre les hommes. Or il ne suffit pas de préconiser une application extérieure des mérites du Rédempteur pour lui rendre l'honneur qui lui est dû à cause de l'effusion de son sang divin. Même le christomonisme de Barth est en réalité une illusion. Ce dont nous avons besoin, c'est d'un vrai retournement intérieur qui nous transforme en frères du Premier-né, sous l'influence de l'Esprit du Christ, jusqu'à faire de nous en pleine réalité les enfants de Dieu le Père. On a toujours peur que Barth ne voie en tout cela que de belles métaphores ne changeant en rien notre être interne qui reste jusqu'à la fin enchaîné au péché. La justification barthienne, elle non plus, ne présente aucune marque trinitaire. Il est vrai que l'auteur en parle ailleurs, mais on regrette qu'il n'accueille pas de plein coeur la participation permanente de la vie divine dans le juste, même si celui-ci reste jusqu'à la fin de son pèlerinage, chancelant dans sa marche. Mais l'homme dispose au moins des *habitus* infus de la grâce créée, c'est-à-dire de la certitude que Dieu le maintiendra, sauf infidélité consciente de la part de l'homme, dans le droit chemin. Si c'est cela que Barth veut dire, le fossé n'est plus béant entre lui et nous.

5. LE JANSENISME

Au XVII^e siècle à Louvain, Jansenius, qui dépendait par l'intermédiaire de Janson, de son maître Baius, devint par la suite évêque d'Ypres en Flandre, mais son plus grand succès il le connut en France et en Hollande. Mort en 1638, il ne vit plus paraître l'énorme volume qu'il avait préparé sous le titre *Augustinus*, titre qui était une thèse. Son but était un ressourcement, mais étroitement limité. En dehors de l'Évêque d'Hippone personne parmi les anciens et les récents n'avait de l'importance.

Pour commencer Jansenius rejette la liberté moliniste, qui est celle de l'âme de Buridan et celle des thomistes qui est une pré-détermination inéluctable. Tout cela, semble-t-il, dans le sens infalapsaire, c'est-à-dire, à la suite du péché originel. Le Molinisme pour lui n'est qu'un masque affreux de sémipélagianisme. Dieu avant la déchéance se devait d'accorder à l'homme la justice originelle. Après la chute, la grâce est donnée à quelques élus tirés de la *massa damnata*, et il n'y a point moyen de résister à son influence. D'ailleurs le Christ n'est pas mort pour *tous* les hommes, mais pour quelques uns seulement. Système limpide mais terrifiant, dans lequel la métaphysique tient beaucoup et le Christ peu de place.

Il fallait treize ans avant que Rome ne réagisse avec sévérité. De l'immense masse de l'ouvrage *Augustinus*, les théologiens romains distillèrent cinq petites phrases, dont chacune comporte à peine plus d'une ligne, et le Pape Innocent X condamna en 1653 ces cinq propositions comme hérétiques⁹.

Ce fut le début d'une dispute interminable. Les partisans de Jansenius voulaient bien répudier les cinq phrases en elles-mêmes, mais ils refusaient obstinément d'admettre que leur maître eût jamais pensé pareilles absurdités. Rome avait l'impression d'avoir donné un coup dans l'eau, et à plusieurs reprises de plus en plus sévères le Pape exigea de rejeter les cinq propositions "*in sensu auctoris*", c'est-à-dire dans le sens du contexte objectif, sans compromettre la pensée suggestive de celui qui s'était exprimé peut-être d'une façon malhabile. C'était de ce temps-là, et encore longtemps après, la mode de substantifier les affirmations scandaleuses, sans se donner trop de peine pour découvrir la véritable signification voulue par l'écrivain.

⁹ INNOCENT X, anno 1653, D. Sch. 2001-2005.

Cependant même les circonstances atténuantes ne réussirent guère à blanchir Jansenius. Son histoire donna lieu à la fameuse distinction de la question *de droit* et de la question *de fait*, et la résistance contre le magistère, surtout à propos des faits dogmatiques visés, fut extrêmement obstinée. La répression ne fut pas moins rigoureuse jusqu'à la destruction du monastère de Port-Royal.

Trait caractéristique: la théologie janséniste s'occupe presque exclusivement des secours contre le péché; la sanctification par les vertus et l'union avec les personnes divines sont laissées à l'arrière-plan. Il ne semble pas cependant que Jansenius dépende de Calvin. Lui aussi manifeste un sens profond de la transcendance de Dieu, joint à une morale d'une extrême austérité. Nous ne devons donc pas attendre grand'chose chez lui comme indication sur les rapports du juste avec les personnes divines au moyen de la grâce sanctifiante.

6. LE RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE POSITIVE

Renouveau relatif, soit, mais important quand même. Nous avons signalé déjà la renaissance de la dogmatique des sources, mais dans un sens beaucoup plus étroit, à savoir chez Jansenius. Il convient d'y ajouter la réviviscence de l'expérience mystique, surtout en Espagne et en France. En fin la scolastique connaît surtout au XVII^e siècle une vie nouvelle dont l'influence se fait encore sentir aujourd'hui.

Nous avons évité la diction de renouveau de *la théologie catholique*, parce que nous voulons souligner que par cette remonte nous entendons surtout la naissance ou la renaissance de l'étude directe des sources, plus que l'abondance des commentaires de saint Thomas. Pensons à Cajetan et au Ferrarais. Cajetan (1468-1534) était original jusqu'à la témérité, mais il est méticuleux. La grâce sanctifiante ne l'intéresse pas spécialement¹⁰. Le Ferrarais, au contraire (Sylvestre de Ferrare, 1474-1526) s'est fait remarquer par sa théorie sur le désir naturel de voir Dieu. Mais chez lui le point de vue philosophique prédomine¹¹.

La Compagnie de Jésus a fourni plusieurs protagonistes de la

¹⁰ P. MANDONNET, art. *Cajetan*: Dict. Th. Cath. 1311-1328.

¹¹ SYLVESTRE DE FERRARE (1474-1526) est célèbre par son commentaire sur la *Somme Contre les Gentils*.

nouvelle théologie du XVII^e siècle. Les exégètes ont pris le devant, et en son domaine *Lessius* (1554-1623) a fait de la théologie biblique plus que de la philologie. Il savait lire un texte et le valoriser, ce qui le mettait plus d'une fois en difficulté avec la théologie courante¹². Surtout son traité sur Dieu était remarquable. Il maintient avec force le *post praevisa merita*; il reconnaît la filiation adoptive qu'il relie à l'Esprit-Saint, mais il ne discute pas le problème du propre et de l'approprié. Il procède de l'Écriture et, observation notable, il néglige les Pères. La connexion entre l'incarnation du Verbe et la grâce des justes est une de ses découvertes. Malheureusement il juxtapose cette grâce créée et la grâce créée comme deux objets. Le nominalisme le domine encore au point de lui faire écrire que la justification, la rémission des péchés et l'adoption filiale sont *trois* choses distinctes et séparables. La grâce d'ailleurs peut coexister avec le péché: tout cela dépend uniquement de Dieu.

Corneille de la Pierre (*a Lapide*, 1569-1637) est un exégète qu'on peut encore consulter avec profit aujourd'hui du moins pour le Nouveau Testament¹³. Son explication sur l'inhabitation des trois divines Personnes est limpide, mais hélas en fin de compte, tout ce qu'il en dit se réduit au jeu de mots de l'appropriation. Pas tout à fait cependant. Car le Saint-Esprit nous adopte "accidentellement" par la grâce, et en même temps il nous adopte par sa nature substantielle. Nous voilà donc en face de deux adoptions: une qui vient de l'Écriture et une autre qui nous arrive de la scolastique décadente. Il n'est pas étonnant que le célèbre exégète n'est pas parvenu à une synthèse satisfaisante. Je crois même qu'il ne s'y est pas essayé, étant donné qu'il voulait contenter tout le monde en additionnant les thèses des deux partis, un peu à la manière de Gropper et de Contarini. Le résultat est plutôt décevant.

Parmi les patrologues la figure la plus éminente est sans contredit le jésuite Petau (*Petavius*, 1583-1632). Son érudition est immense, mais sa méthode est systématique et sa critique est prise plus d'une fois en défaut par manque de contexte historique, mais il avait à côté d'une dogmatique déficiente, en sens du réel vécu qui lui assurait plus d'une découverte importante. Son

¹² L. LESSIUS, *De perfectionibus moribusque divinis*, Anvers, 1620. Cf. P. BERNARD, art. *Lessius (ou Leys)*, Dict. Th. Cath. IX, 453-454.

¹³ CORNELIUS A. LAPIDE, *Commentaria omnia*. 21 vol., éd. Vivès, Paris, 1863.

traité très court sur l'inhabitation de Saint-Esprit dans l'âme du juste n'occupe qu'une quarantaine de pages dans l'in-folio consacré au *Verbe incarné*, publié à Paris en 1680. Pour sa thèse spéciale il rassemble le plus de citations possible cueillies parmi les Pères de tout temps et de toute région. Nous avons donc des matériaux en grand nombre, si nous ajoutons ceux que l'Oratorien Thomassin a réunis, mais la généalogie des écrits est à refaire.

A côté de la grâce créée, qu'il admet comme tout le monde, Petau découvre dans les sources de la révélation une grâce in-créée, consistant dans la donation et l'inhabitation du Saint-Esprit. La troisième Personne en est l'auteur non par simple efficience mais "ousiôdôs" c'est-à-dire par sa substance. Certes, personne ne dénie l'inhabitation au Père et au Fils (les paroles de saint Jean sont trop claires), mais cette relation appartient en propre et personnellement au Pneuma et par lui aux deux autres Personnes. D'après Petau l'Esprit s'unit à l'âme non seulement par métaphore ou moralement, ni par la seule efficience, mais au moyen d'une causalité quasi-formelle (*velut formalem*), c'est-à-dire par une forme qui n'est pas à prendre au sens strict¹⁴.

Comme on le constate, Petau ne retourne pas à l'opinion de Pierre Lombard, mais il subit l'influence du courant qui tend au dédoublement de la grâce in-créée et créée. Cette dernière est présentée comme un *lien* avec l'Esprit-Saint. Petau, lui aussi, compare l'union de la grâce avec l'incarnation, mais il refuse d'appeler la première *une union hypostatique*, ou une union physique ou naturelle: elle se réalise d'une façon spéciale avec le Saint-Esprit *sans* exclure les deux autres Personnes, alors que le Père et l'Esprit ne se font pas chair.

Petau compare notre grâce avec celle de l'Ancien Testament. Dans cette Economie la mission de l'Esprit n'avait pas encore eu lieu, pas plus que l'Incarnation du Fils. Sur ce point Petau est très affirmatif, tandis que pour la première partie de sa thèse il s'était montré fort prudent et circonspect¹⁵.

Il s'appuie sur les textes de l'Écriture, mais surtout sur les dires des Pères grecs, mêlant ceux-ci plus d'une fois aux senten-

¹⁴ PETAVIUS, *De Trin.* Lib. VIII, cp. 4-7 (*Opera omnia* éd. Vivès, Paris, vol. 3, p. 453-495): "tanquam forma quaequam, non tamen proprie dicta", cp. 5, n. 12, p. 474.

¹⁵ Cf. G. PHILIPS, *La Grâce des justes de l'Ancien Testament*: Eph. Th. Lov. 23, 1947, p. 521-566 et 24, 1948, p. 23-58. IDEM: *Bibl. Eph. Th. Lov.*, vol. 4.

ces d'Augustin. Qu'on dise que son exégèse n'est pas toujours correcte, sa vision générale sur la patristique est indéniablement fondée. Sa théologie spéculative est plutôt faible, ce qui n'étonne pas à son époque : il ne réussit pas à éviter le piège de la grâce dédoublée. C'était de ce temps-là une tentative tâtonnante et gauchissante.

L'Oratorien *Louis Thomassin* (1619-1695) s'étend à perte de vue sur l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste. Lui aussi insère cette question dans le traité de la sainteté et de la grâce du Verbe incarné¹⁶. Pour renforcer sa position à propos de l'Esprit inhabitant, Thomassin accucule et entremêle tous les témoignages parfois fort longs qu'il trouve chez les Pères les plus différents entre eux à tous les points de l'horizon. Tout cela il nous le sert dans une interprétation personnaliste et réaliste, mais dans un style compliqué et redondant. Soyons-lui reconnaissants d'avoir commencé son traité de la grâce à partir de la mission du Verbe, lequel après avoir achevé son oeuvre, envoie son Esprit, pour se constituer le Corps de l'Eglise à sanctifier toujours davantage. On dirait le plan du Chapitre I de la Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II. Pour lui, l'union du Saint-Esprit avec l'âme du juste est propre et personnelle. Seulement faisons attention ! L'Esprit n'est pas la *forme*, à laquelle répondrait comme *matière* la nature ou la personne humaine. Thomassin a raison de parler de coexistence ou mieux encore d'*in-existence* des personnes divines suite à l'inhabitation. Thomassin fait preuve d'érudition : il cite le fameux texte de la Somme du Frère Alexandre sur la *forma transformans* (le St. Esprit) et la *forma transformata* introduite par l'Esprit dans l'âme. Pour résoudre la difficulté des deux grâces, il essaie de considérer la grâce créée comme noeud ou comme lien avec la grâce incréée. Hélas ce n'est là au fond qu'une ficelle de papier.

7. PETAU EUT PLUS DE DISCIPLES

Petau eut plus de disciples que nos manuels ne nous laissent supposer. Thomassin, lui, est rarement cité. Le nombre des adhérents augmente à mesure qu'on étudie mieux les sources. La plupart des théologiens, il faut bien le reconnaître, gardent sur la question un silence complet ; d'autres s'indignent avec violence. N'empêche que la sentence de Petau au cours des siècles a

¹⁶ THOMASSINUS, *De Verbo incarnato*, Paris, 1680, livre 6.

gagné de plus en plus de défenseurs. M. Schauf s'est donné un dur travail pour les repérer¹⁷. Il y a évidemment moyen de compléter ses listes, bien qu'elles soient déjà imposantes et contiennent des noms qui font impression. Au XVII^e siècle il cite GRANDIN et WITASSE, au XVIII^e, DE RUBEIS, O. P.; au XIX^e, surtout les théologiens romains de la Grégorienne PASSAGLIA et SCHRAEDER.

Il est regrettable que Schauf n'attache pas plus d'importance au théologien mort très jeune. J. A. MOEHLER (1796-1838), qui par deux fois fait appel au professeur romain¹⁸. Il cite le mot grec *ousiôdôs*, la comparaison avec l'Incarnation et l'opposition entre l'union hypostatique et l'union relative (*schetikèn*). La pneumatologie de l'Eglise entreprise par Moehler est certes à développer. Un peu plus tard le P. J. KLEUTGEN S. J. (1811-1883) qui fut célèbre au Concile Vatican I, apportait son soutien à Pettau. Il faut en dire autant de M. J. SCHEEBEN dont la bibliographie est à compléter¹⁹.

Parmi les prédécesseurs de Passaglia, J. PERRONE (1794-1876) méritait certes une place. Il n'hésite pas à défendre son maître, surtout contre l'accusation d'hérésie²⁰. F. X. PATRIZI S. J. se contente d'approuver Pettau pour des raisons exégétiques²¹.

¹⁷ H. SCHAUF, *Die Lehre von der Einwohnung des hl. Geistes* (Freib. Theol., n. 59), Fribourg Br., 1941, XVI-268 p. B. M. GRANDIN (†1691), *De Deo*, Paris, 1710, q. 48, a. 2,3. C. WITASSE (†1716), *De SS. Trinitate*, Venise, 1738: de missione, q. 8, c. V, 3,3. B. DE RUBEIS, O. P., *Vita Georgii seu Gregorii Cyprii*: Venise, 1758, diss. I, c. 6, n. 5. A cette maigre liste, il faut ajouter l'éditeur mauriste de S. Cyrille d'Alexandrie, A. TOUTTÉE, O. S. B. (1677-1718), Diss. III, cp. 1, n. 11. Il cite Pettau: PG 33, 177.

¹⁸ J. A. MOEHLER, *Die Einheit in der Kirche*, Tubinge, 1825. Ed. classique par J. A. VIERNEISEL, Mayence, 1925. Trad. française de LILIENFELD, *L'unité dans l'Eglise* (Unam Sanctam, 2), Paris, 1938. Voir chap. I, S. 1, 2 et 3, et App. I. Cf. A. MINON, *L'attitude de J. A. Moehler, dans la question du développement des Dogmes*: Eph. Th. Lov., 16, 1939, p. 337 s.

¹⁹ J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, Münster, 1854, vol. 2, Abt. 7, Hst. 6: *Von der ungeschaffenen Gnade*. On ajoutera à la bibliographie de Scheeben: E. H. PALMER, *Scheeben's Doctrine of Divine Adoption*, Kampen, s. d., XI-202 p. B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Grâce créée et grâce increée dans la théologie de Scheeben*: Nouv. Rev. Théol. 77, 1955, p. 337-358. K. HOFFMANN, *Natur und Gnade. Die theologie der Gotteschau... bei M. J. Scheeben* (Anal. Greg. 160, Th. B. 53), Rome, 1968, XV-398 p. Cf. Eph. Th. 44, 1968, p. 606 s.). M. J. DONNELLY, S. J., *The Indwelling of the Holy Spirit According to M. J. Scheeben*, Theol. Studies, 7, 1946, p. 244-280.

²⁰ Cf. CH. BOYER, art. *Perrone*: Dict. Th. Cath. 12, 1255 s. J. PERRONE, *De Gratia*, tr. 2, cp. 2, n. 505, n. 1. Ed. Lovanii 1840, p. 230. Contre l'accusation de panthéisme, *De Loc. Theol.*, pars 3, sect. 1, cp. 1, n. 130. Ed. Lovan., 1843, p. 419 s.

²¹ F. X. PATRIZI, S. J. (1797-1881), *De Evangeliiis*, Freiburg, 1853, lib 3, disp. 43, n. 71 ss.; p. 456 s.

Un cas curieux est celui du Jésuite français A. MATIGNON. Dans sa *Question du surnaturel*²². L'Esprit s'unit à l'âme comme une espèce de forme (cf. S. Basile), de sorte que l'homme se compose de corps, d'âme et de Saint-Esprit (cf. S. Irénée). Mais plus originale encore est la théologie du Cardinal MANNING²³. D'après lui, l'Esprit-Saint lors de la création vient dans tous les hommes; après le péché, il choisit quelques personnes pour constituer le Corps ecclésial du Christ par la "double" grâce. Cette union avec le Corps est absolue et indissoluble avec le Chef et au moins avec une partie des membres. De là une certaine communication des idiômes entre l'Esprit et le Corps. Tout cela pendant le Nouveau Testament est devenu visible. Autrefois l'Esprit sanctifiait les individus, maintenant il sanctifie le corps entier d'une façon permanente²⁴. On s'étonne combien d'éléments orientaux Manning a insérés dans sa synthèse. Son mérite spécial est sans contredit sa sensibilité pour le Corps ecclésial.

Il faut croire que les Jésuites de Würzbourg ont importé là-bas la thèse des professeurs romains, car nous la retrouvons dans plusieurs dissertations, celle de A. SCHOLZ, celle de I. KOERBER, celle de J. KOHLHOFER²⁵. Scholz se maintient plutôt dans la spéculative. Koerber étudie saint Irénée et le défend contre l'interprétation appropriationniste de Massuet en se gardant bien de tomber dans le panthéisme. Le dernier, Kohlhofer, comprend saint Cyrille d'Alexandrie tout-à-fait dans le sens de Petau, arguments solides à l'appui.

Pour la France nous ne mentionnons pour le moment que le P. H. RAMIÈRE (1821-1884), qui dans ses multiples oeuvres et surtout dans son livre posthume, *Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien*²⁶, se montre un théologien de valeur. Il développe l'analogie partielle avec l'incarnation et la comparaison avec la vision béatifique. Il eut en Italie un disciple moins intel-

²² A. MATIGNON, S. J., *La question du surnaturel*, 2^e éd., Paris, 1863; chap. 11, p. 370 ss.

²³ Card. H. E. MANNING (1808-1892). Cf. L. MARCHAL, dans le Dict. Th. Cath. 9 (1895-1915). *The Temporal Mission of the Holy Ghost*, 2^e éd., Londres, 1866. *The Internal Mission of the Holy Ghost*, Londres, trad. française, p. 397.

²⁴ MANNING, *op. cit.*, *The Temporal Mission*, p. 49 ss.

²⁵ A. SCHOLZ (1829-1908), *Dissertatio de Spiritu Sancto*, Würzbourg, 1856. I. KOERBER (1842-1911), *S. Irenaeus de gratia sanctificante dissertatio*, *ibid* 1863. J. KOHLHOFER (1840-1900), *Sanctus Cyrillus Alex. de sanctificatione*, *ibid.*, 1866.

²⁶ H. RAMIÈRE, S.J., *Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien*, Toulouse, 1891.

ligent du nom de E. BORGIANELLI, S. J. (1805-1882)²⁷. Schauf s'étend longuement sur cet auteur. C'est par lui et par un article dans une revue allemande que nous connaissons le nom d'un autre jésuite. C. M. JOVENE. Il collectionne les témoignages en faveur de Petau depuis l'origine jusqu'au XIX^e siècle²⁸.

Nous ne nous étendrons pas sur Scheeben, sinon pour faire observer qu'il a commencé par soutenir la thèse appropriationniste, mais ses recherches patristiques, trop mêlées hélas! aux méthodes scolastiques, l'ont fait évoluer décidément vers la thèse "romaniste".

Mentionnons la thèse d'E. SCHOLL (1850-1915) pour faire constater que sa méthode parfaitement scolastique appliquée à un auteur oriental ne l'a pas empêché de retourner à la thèse des anciens Pères²⁹.

Le renom de H. SCHELL (1850-1906) est quelque peu suspect, mais on commence à le réhabiliter³⁰. Lui-même d'ailleurs entremêlait la dogmatique médiévale des latins, passablement métaphysique, avec celle des grecs beaucoup plus biblique. Si sa méthode n'est pas impeccable, il fait preuve d'une acuité intellectuelle peu ordinaire. C. GUTBERLET (1837-1928) se fit son défenseur³¹.

Nous ne pouvons oublier la mémoire de notre exégète louvaniste, célèbre en son temps, TH. BEELEN (1807-1884) qui défend la même opinion avec quelques nuances³².

Je ne sais s'il faut énumérer les auteurs du début de notre siècle, dont les ouvrages un peu empoussiérés dans nos bibliothèques se trouvent décrits dans la dissertation de Schauf. L'auteur principal qui maintient vivante la sentence traditionnelle des jésuites, est sans conteste TH. DE RÉGNON, dont les théologiens se servent encore de nos jours³³.

²⁷ E. BORGIANELLI, S. J. (1805-1882). *Il soprannaturale*, Rome, 1864.

²⁸ C. M. JOVENE, S. J. (1840-après 1887). *De vita deiformi* (lithographie), Paris, 1882. Article dans *Pastor Bonus* de Trèves, 49, 1938, p. 125-138.

²⁹ E. SCHOLL (1850-1915). *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg, 1881.

³⁰ H. SCHELL, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, Mayence, 1885. *Kath. Dogmatik*, Bd. 2, Paderborn, 1890, p. 84. Cf. ENGERT, *Lex. Th. Kirch.* 9, 232-234. G. FRITZ, *Dict. Th. Cath.* 14, 1275-1277.

³¹ C. GUTBERLET, *Dogmatische Theologie*. 8.^e Bd. Mayence, 1897, n. 575, d'après SCHAUF, *op. cit.*, p. 213-218.

³² J. TH. BEELEN (1807-1884), *In Ep. ad Rom.*, VIII, 15, Lovanii, 1854, p. 246 s. *Het Nieuwe Testament*, Amsterdam, 1860, I, p. 635, in Joh. 16,7.

³³ Cf. TH. DE RÉGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892.

La sentence étrange de MANGENOT d'une union personnelle non hypostatique suscite les ires de Froget³⁴. Dommage que M. Schauf n'a pas connu J. MAHÉ, S. J. avec son étude bien fouillée sur saint Cyrille d'Alexandrie. Cet auteur se donne la peine d'analyser soigneusement la terminologie³⁵.

La mémoire de MGR WAFFELAERT, évêque de Bruges est encore vivante³⁶. Sa théologie pourrait passer pour une exégèse de Ruusbroec notionalisée à outrance. Mais elle tombe d'accord avec l'union personnelle entre l'âme et le Saint-Esprit. Mgr Waffelaer conserve les acquisitions et les déficiences de Lessius. Il coupe au couteau les idées et les réalités et les arrange selon ses spéculations conçues d'après un plan qui paraît rédigé d'avance. Nous aurions aimé le voir comparer par Schauf avec le Cardinal MERCIER, qui lui aussi essaie d'harmoniser sa fidélité thomiste avec les idées nouvellement découvertes depuis Petau³⁷.

Pour l'époque contemporaine, nous nous contenterons de compléter les listes des noms cités par Schauf, avec quelques remarques qui ne manquent pas d'intérêt. A mesure que les études positives avancent, surtout dans la patrologie orientale et que le monopole augustinien diminue, le nombre d'adhérents à la sentence de Petau augmente; ce qui rend au dogme fondamental de la Trinité sa fonction dynamique. La seconde observation est la part prépondérante que la Compagnie de Jésus a prise dans cette réviviscence. On pourrait ajouter que l'élaboration spéculative du thème théologique n'est pas achevée: les auteurs cherchent encore en différentes directions pour résoudre les difficultés qui se présentent sur un terrain trop longtemps laissé en friche.

Citons d'abord le P. A. DORSAZ, C. SS. R., qui tout en rejetant Petau, s'attache à Thomassin pour sauver par le moyen du Corps mystique l'idée de la filiation divine³⁸. On peut nommer aussi P. GAECHTER à propos de saint Iréné³⁹. R. ERNST se ré-

³⁴ J. E. MANGENOT (1858-1922), *Semaine Religieuse de Nancy*, 4 février 1891, p. 115, cf. B. FROGET, *De l'Habitation du S. Esprit dans les âmes justes*, ed. 4.^a, p. 447-475.

³⁵ J. MAHÉ, S. J., *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*: Rev. Hist. Eccl., 10, 1909, p. 30-40 et p. 469-492. Cf. avec des nuances différentes H. DU MANOIR DE JUAYE, S. J., *Dogme et Spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* (cf. Théol. Hist. Spir.), II, Paris, 1944, p. 243 ss.

³⁶ G. J. WAFFELAERT, cf. surtout *Introductio in theologiam mysticam*: Coll. Brug. 22, 1922, p. 436 ss.

³⁷ Card. D. MERCIER, *La Vie intérieure*, Bruxelles, 1918; 6.^o entretien "Organisation de la vie de la grâce" (éd. 1923, p. 355 ss.).

³⁸ A. DORSAZ, C. SS. R., *Notre Parenté avec les Personnes divines*, S. Etienne, 1929.

³⁹ GAECHTER, *art. cit.*, sur S. Irénée.

clame en faveur de la thèse pétavienne d'une phrase d'Eckhart, qui ne laisse pas d'inquiéter les éditeurs⁴⁰. Que C. FECKES rejoigne les idées de son maître Scheeben n'a rien d'étonnant; il en est de même de K. HOFFMANN⁴¹. Certains auteurs préfèrent s'attacher aux monographies, par exemple GOMES DE CASTRO, sur saint Grégoire de Nysse; J. SAGÜÉS, L. JANSSENS et A. M. BERMEJO sur saint Cyrille d'Alexandrie. Leurs résultats favorisent Petau, quoi qu'en disent le P. CHEVALIER, O. P., et B. DE M. V. MONSEGÚ⁴².

D'autres s'imposaient de durs efforts pour faire avancer l'explication spéculative, sans garder toujours assez de contact avec les sources. Dès le XIX^e siècle l'École des Jésuites commence à montrer des fissures. Les nuances et les réserves se multiplient chez H. HURTER, S. J. (1832-1914). Mais notre grande déception est le Cardinal FRANZELIN qui connaissait bien la patristologie et qui abandonne Petau⁴³. Plus tard, le P. GALTIER, S. J. attaquera ce dernier avec acharnement. Ni lui, ni le P. BERAZA ne réussissent à saisir la mentalité des anciens Pères⁴⁴. D'autres, tels K. PRUEMM, n'osent pas suivre l'idée patristique jusqu'au bout ou s'embrouillent entre la méthode des scolastiques et celle des grecs, comme H. KUHAUPT. J. BEUMER n'apporte pas grand chose de neuf⁴⁵.

⁴⁰ R. ERNST, *Vom Vergöttlichsein unserer Seele*; Th. u. Gl. 1936, p. 390-404. Cf. *ibid.*, p. 390 ex Eckhart, "Je naecher wir dem Einen sind, um so wahrhafter sind wir Gottes Sohn, desto kräftiger quillt aus uns der hl. Geist."

⁴¹ C. FECKES, *Das Mysterium der hl. Kirche*, Paderborn, 1934, p. 171-184. K. HOFFMANN, *Natur und Gnade... bei Scheeben* (Anal. Greg. 160, Th. B, 51), Rome, 1967; XV-398 p.

⁴² M. GOMES DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Freib. Th. Stud., n. 50), 1938, p. 119 ss. J. SAGÜÉS, *El Espíritu Santo en la santificación según la doctrina de San Cirilo Alej.*: Est. Ecl. 11, 1947, p. 35-84. L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après Cyrille d'Alexandrie*: Eph. Th. Lov. 15, 1938, p. 233-278. A. M. BERMEJO, S. J., *The Indwelling of the Holy Spirit According to St. Cyril of Alexandria*, Oña, 1963, IV-101 p. En sens opposé: I. CHEVALIER, *La présence de la Trinité par la sanctification d'après les Pères grecs*: Vie Spir., Suppl. 55, 1958, p. 153-186. B. de M. V. MONSEGÚ, *Unidad y propiedad... según la doctrina de S. Cirilo de Alej.*: Rev. Esp. Teol. 8, 1948, p. 1-57 et p. 275-328.

⁴³ H. HURTER, S. J., *Compendium theologiae dogmaticae*. Vol. 3, ed. 8, Innsbruck, 1893. Voir surtout les numéros 193 ss., 199, 201. Card. FRANZELIN, *De Deo Trino*, Rome, 1869, p. 588.

⁴⁴ P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes*. 2^e ed., Rome, 1950. IDEM, *Grazia e inhabitazione della SS. Trinità*: Problemi di Teol. Domm. II, Milano, 1957, p. 609-654. BL. BERAZA, *De gratia Christi*, Bilbao, 1929, n. 894.

⁴⁵ K. PRUEMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg Br., 1939,

Les exégètes sont plutôt favorables aux pétaviens, mais M. J. LAGRANGE, et surtout le P. PRAT se sentent mal à l'aise avec la dogmatique de leurs jours⁴⁶. Le célèbre TERRIEN dans son ouvrage très répandu tâche de contenter tout' le monde en comprenant les différents textes de saint Thomas dans des sens opposés mais superficiellement interprétés de chaque côté⁴⁷.

On se demande ce que entre-temps proposait le Magistère. Le Pape Léon XIII dans sa célèbre encyclique *Divinum illud* enseigne de fait la sentence médiévale latine sans l'imposer solennellement. Au contraire le Pape Pie XII déclare que la question reste ouverte, pourvu que soit garantie l'unité de l'oeuvre de Dieu *ad extra*. On n'est pas autorisé à traduire le *quatenus* du texte latin : "tout est *commun* à la Trinité, *quatenus*, pour autant qu'on regarde l'efficiencia créatrice"⁴⁸, par un "parce que". L'intention est exactement de laisser libres les opinions, avec la réserve indiquée⁴⁹.

8. LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

La théologie des mystiques est traitée dans la dogmatique de la grâce d'une manière absolument trop avare, s'il est vrai que la mystique est l'épanouissement suprême ici sur terre de l'union avec le Dieu vivant. Les mystiques d'ailleurs sont plus d'une fois à l'instar de Ruusbroec d'excellents théologiens, et plus d'un dogmaticien est attaché d'une façon trop timorée à ce qu'il croit être l'opinion classique purement essentialiste.

C'est en Espagne et en France surtout que la théologie de la grâce a profité de l'apport des mystiques. Le premier nom qui se présente est celui du docteur et confesseur de la foi, *saint Jean*

p. 211-212. H. KUHAUPT, *Die Formalursache der Gotteskindschaft*, Münster, 1940. J. BEUMER, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen: Th. u. Gl.*, 1938, p. 504-516. IDEM, *Das Verhältnis von geschaffene und ungeschaffene Gnade: Wiss. u. Weish.* 10, 1943, p. 22-41.

⁴⁶ M. J. LAGRANGE, O. P., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931. Voir surtout p. 436-443. P. PRAT, *La théologie de S. Paul*, II (6.^a ed. Paris, 1923, p. 386).

⁴⁷ J. B. TERRIEN, *La grâce et la gloire*, L. 4, ch. 6, n. 2 (éd. 1931, I, p. 286-290).

⁴⁸ LEO XIII, Enc. *Divinum illud*: ASS 29, 1896-97, D. Sch. 3329. PIUS XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35, 1943, D. Sch. 3814.

⁴⁹ C. COLOMBO justifie parfaitement notre interprétation du *quatenus*: "pour autant que", et non *parce que* dans sa note *Sull'inabitazione della SS. Trinità nell'anima in grazia: Scuola Catt.* 71, 1948, p. 242-244.

de la Croix (1542-1591). Dans ses élévations sur les mystères et en particulier dans ses poèmes, il se permet une grande liberté pour faire entrevoir tant soit peu comment, par l'oeuvre propre du Saint-Esprit, le juste participe à la vie divine. Certains commentateurs se sont effrayés devant la hardiesse qui fait dire au mystique du Carmel que l'âme du juste intervient dans la spiration active de la troisième Personne de la Sainte Trinité⁵⁰. Le grand docteur ne prétend certes pas que l'Esprit-Saint procéderait des créatures! C'est en lui et non en elles que se trouve la source de toute sainte existence. Son intention est de mettre en lumière que le juste *participe réellement à la vie divine*, dans laquelle par l'ineffable circuit de lumière le Père communique l'Être substantiel au Fils et par le Fils à la troisième Personne. Dans le mouvement de retour, qui est la continuation de son origine, l'Esprit emporte avec lui tous ceux que le fils a conquis. Sentence tellement évidente qu'une exégèse appropriatiste est absolument incapable de lui rendre justice. Tout l'exposé sanjuaniste deviendrait un pauvre jeu de mots, quoi qu'en pense par exemple Winkhofer dans sa monographie, si tout cela, au fond, n'est qu'une figure de style. Nous comprenons maintenant pourquoi la mystique recourt souvent à la poésie pour exprimer l'inexprimable. Maître Eckhart avait donné l'exemple de ce thème peu habituel⁵¹. Le raccourci est peut-être trop risqué pour être compris par la grande masse.

L'École Française de spiritualité, inaugurée par le Cardinal de BÉRULLE (1575-1629) a donné au thème une divulgation plus large, qui se caractérise par le réalisme personnaliste attribué à l'oeuvre du Saint-Esprit. Thomassin lui aussi appartenait à l'Oratoire fondé par Bérulle, qui avait remis en usage l'étude des Pères de l'Eglise d'avant la séparation orient-occident. La spiritualité dans ce milieu était théocentrique et mettait un fort accent sur le culte

⁵⁰ Cf. A. WINKHLOFER, *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz* (Freib. Theol. Studien, 43), Freiburg, 1936. M. LABOURDETTE, *La foi théologique et la connaissance mystique d'après S. Jean de la Croix*: Rev. Thom., 41, 1936, p. 593-629 et 42, 1937, p. 16-57; p. 191-229. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza, 1947, 526 p. Cf. J. A. DE ALDAMA in Est. Ecl. 22, 1948, p. 798-801. G. LEBLOND, *Fils de Lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du S. Esprit en notre âme selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*: La Pierre qui vire, 1961, 374 p.

⁵¹ Cf. les propositions condamnées de Maître Eckhart dans D.-Sch. 950 ss. Eckhart suit l'ordre des processions divines, ainsi que S. THOMAS lui-même le déclare licite, *Summa Theol.*, I, p. 45, a. 6, ad 2.

des "mystères" ou des "états" du Verbe incarné. Cette influence "propre" et non seulement "appropriée" au Verbe, Bérulle l'étendait, avec les restrictions nécessaires, au Saint-Esprit, en particulier dans son exégèse du "*natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*".

L'explication devient un peu déconcertante quand Bérulle et ses disciples proposent dans leur méditation lyrique que le Saint-Esprit, infécond dans le sein de la Trinité, devient fécond dans l'incarnation du Verbe en la Vierge Marie⁵². La "stérilité" de la Troisième Personne, explique Bérulle, est égale sinon identique à la fécondité du Père et du Verbe. A prendre ses affirmations à la lettre, on frise l'absurde et non le mystère. Bérulle le sait, ses disciples aussi, car ils insistent sur l'unicité des oeuvres de Dieu *ad extra*, mais ils refusent de se cantonner dans l'impersonnel. Ils veulent honorer les enseignements de l'Écriture et de la Tradition apostolique, même si ceux-ci dépassent notre entendement. L'application du parsonnalisme divin à la mariologie est plus que manifeste chez ces auteurs, ainsi que chez saint Bernardin de Sienne, mais il ne semble pas qu'elle ait influencé beaucoup leur doctrine de la grâce⁵³.

Quant aux sources de leurs conceptions, il faudrait les chercher d'abord dans l'influence de l'École rhéno-flamande que Bérulle a connue par le franciscain Harphius et par l'auteur anonyme de *La grande Perle évangélique*. L'un et l'autre dépendent de Ruusbroec et on ne sait trop par quelles autres voies Bérulle ait eu connaissance de la doctrine patristique orientale⁵⁴. La valorisation du réalisme trinitaire, inspiré par la Bible et les An-

⁵² Card. de BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, IV, 2: éd. Migne, p. 208, ou *Oeuvres complètes*, 1940, p. 212. Cf. J. M. ALONSO, C. M. F., *Hacia una mariología trinitaria, dos escuelas*: Est. Marianos, 10, 1950, p. 141-191. G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église*: Etudes Mariales, 25, 1968, p. 7-37; en particulier, p. 31 ss.

⁵³ CONDREN, GIBIEUF, OLIER vont encore plus loin que Bérulle dans leur enthousiasme sur l'Esprit et la Vierge. Cf. PHILIPS, *art. cit.*, p. 26 ss. S. BERNARDIN DE SIENNE, *De gratia et gloria B. V.* (Quadragesimale, 61, cap. 8): Quaracchi, 1950, vol. 2, p. 378-379. S. GRIGNON DE MONTFORT est plus retenu dans ses élans; voir *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, 1.^{re} partie; éd. Louvain, 1947, n. 17-18, p. 25-26.

⁵⁴ Sur Harphius, cf. L. MEES, A. HOUBAERT, e. a., art. *Herp (Henri de)*: Dict. de Spir. 7; Paris, 1968, col. 346-366. Herp, d'abord Frère de la Vie Commune, puis franciscain, est mort en 1477. *La Margarita Evangelica*, date de 1536. Cf. J. F. VAN SCHOOTE, *La perle évangélique*: Rev. Asc. Myst., 38, 1961, p. 79-92. Dans le domaine de la mystique française, la controverse Bossuet-Fénélon déborde notre sujet. Cf. F. VARILLON, *Fénélon et le pur amour* (Maîtres spirituels), Paris, 1957, 192 p.

ciens, vaut certes d'être relevée : le parallélisme avec la doctrine de la grâce est trop évident pour être passé sous silence, même si les auteurs en question se sont restreints à la christologie et à la mariologie, sans entrer dans l'analogie avec la doctrine de la grâce.

10. LE RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE

Ne nous imaginons pas que l'essor de la théologie positive ait entravé à la même époque le nouvel élan de la dogmatique scolastique. Loin de là. Bien que, en dogmatique classique, au XVI^e et XVII^e siècles, les méthodes soient aussi imparfaites que celles des théologiens positifs, l'acuité intellectuelle ne s'est pas émoussée. Une fois de plus, c'est en Espagne que nous trouvons les coryphées qui remettent saint Thomas en honneur, tout en marchant dans des directions diverses. Ils se penchent aussi sur le problème de la présence spéciale de Dieu par la grâce et de l'inhabitation des trois Personnes dans le juste. Excellente manière de combattre le nominalisme qui n'admet qu'une certaine union affective avec Dieu en méconnaissant le vrai rôle de la grâce créée et le réalisme de la nouvelle présence de Dieu.

Les principaux docteurs Jésuites de cette époque ne réussissent pas ou ne réussissent que partiellement dans leur projet. Ainsi Gabriel VÁZQUEZ, S. J. (1551-1604) ne découvre dans l'analyse de la grâce qu'un élément fondamental, à savoir *la production* dans l'âme justifiée de la grâce créée. Il ne s'attarde guère à la question : tout son exposé tient dans une page, manifestement dirigée contre Suárez⁵⁵. Dieu, écrit-il, a daigné apparaître en nous "par un nouvel effet de grâce". En quoi consiste ce "nouvel effet?" Vázquez ne nous l'explique pas, sinon en disant que le don produit s'approprie au Saint-Esprit et que pour cette raison *on emploie l'expression* qu'il nous est "envoyé". Ce don unit notre affection à Dieu, mais cet élément reste secondaire car l'amour peut atteindre aussi bien un absent qu'un ami présent. On sent ici la pointe contre Suárez. Quant à nous, nous sommes forcés de constater que Vázquez remène la grâce à un mode plus élevé ou plus intense de la présence divine d'immensité. Ainsi la grâce à

⁵⁵ V. VÁZQUEZ, *In I Sent.*, q. 8, a. 3, disp. 30, cp. 3: Anvers, 1621, p. 157 s. Cf. D. SULLIVAN, *Justification and the inhabitation of the Holy Ghost. The Doctrine of Father Gabriel Vasquez, S. J.*, Rome, 1940.

un mode plus élevé ou plus intense de la présence divine d'immensité. Ainsi la grâce est réduite à un élément naturel plus précieux : nous ne franchissons en aucune façon les limites de l'ordre créationnel.

François SUÁREZ, S. J. (1548-1617) est plus éclairé, du moins en psychologie plutôt qu'en principes théologiques proprement dits. Il raisonne d'une façon presque primaire sur des titres et des hypothèses irréalisables, ce qui est une étrange façon de se livrer au labeur métaphysique. L'omniprésence de Dieu une fois reconnue, Dieu par la grâce serait présent en nous "à un titre nouveau", à savoir par amitié, de façon que si *par impossible* Dieu n'était pas là par son immensité, il serait quand même présent dans la grâce en vertu de cette seule relation d'amitié. Voulez-vous les textes à l'appui? Voici :

"Ceux-là me semblent opiner d'une façon suffisamment fondée et pieuse (*satis probabiliter et pie*), qui affirment que les dons de la grâce sanctifiante sont tels, que par leur propre force ou d'après un droit quasi connaturel ils postulent *une présence intime, réelle et personnelle* de Dieu dans l'âme sanctifiée par des dons si précieux. Nous pouvons excellemment expliquer cette vérité par l'hypothèse suivante: Imaginons par impossible que le Saint-Esprit ne soit présent dans l'âme d'aucune autre façon réelle, et bien! par le fait même que l'âme serait gratifiée de ces dons, l'Esprit-Saint lui-même viendrait à elle par une présence personnelle et il demeure en elle et il resterait aussi longtemps que la grâce durerait en elle"⁵⁶.

L'explication-conclusion la voici :

"Donc *l'amitié parfaite*, la plus spirituelle et la plus divine postule par son propre droit et sa propre exigence la présence intime de Dieu dans l'homme"⁵⁷.

Hélas, la sentence de Suárez, elle aussi, est insuffisante et incomplète. Certes, il introduit une nouvelle présence réelle de Dieu, mais par malheur il la réduit par pur juridisme à un *nouveau titre* de présence, sans remarquer que l'amitié tend sans doute vers une union réelle, mais ne peut la produire : car il est possible d'aimer de grand coeur un ami absent sans réussir à le faire venir.

⁵⁶ Fr. SUÁREZ, *Trin*, cp. 5, n. 12 (éd. Vivès, I, p. 811). Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, sur l'insuffisance de la sentence suarézienne.

⁵⁷ Fr. SUÁREZ, *op. cit.*, n. 13; p. 811.

Les *docteurs de Salamanque* tâchent de prêter main forte à Suárez. Ils n'ignorent pas la présence d'immensité de Dieu dans les dons qu'il distribue, mais ils ne valorisent pas cet élément dans leur démonstration. Ils se contentent d'insister sur la force unitive de la charité, force, ou faiblesse! qui n'arrive pas à combler les distances⁵⁸.

En réalité, l'auteur qui a le mieux compris et même développé la pensée de saint Thomas est le dominicain JEAN DE S. THOMAS (1589-1644). Il réagit avec force et perspicacité contre les deux opinions que nous venons de citer. Voici comment dans son traité des missions divines il requiert contre Suárez une manifestation et une communication temporelle des Personnes divines dans la créature raisonnable⁵⁹:

“L'effet *ad extra* qui manifeste et communique les Personnes divines aux créatures, provient en commun des trois Personnes; cependant dans cet effet se manifestent certaines personnes comme procédant d'autrui, mais la Personne du Père comme ne procédant d'aucune autre...

“Dans le retour de la créature ou de la grâce vers Dieu, on constate une communication et une manifestation de la Personne, faite à la créature rationnelle..., comme *cause finale* dont on pourra jouir, et non seulement comme *cause efficiente* et donnant l'être...”

“Il est vrai que l'amour exige et recherche une telle présence, mais il ne la constitue pas formellement”⁶⁰.

Se tournant alors contre Vázquez, il lui reproche de négliger, au delà de la présence d'immensité, le fait que Dieu doit exister dans l'âme comme *une chose que celle-ci possède et dont elle jouit*; union qui commence par la grâce et qui s'achève dans la gloire⁶¹. Certes, la présence d'immensité est nécessaire au préa-

⁵⁸ SALMANTICENSIS, *Trin.*, d. 19, dub. 5, n. 81. Éd. de Lyon, 1679, p. 562 ss. Cf. T. ZIELINSKI, *Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti*: Div. Thom. Piacenza, 45, 1942, p. 373-394.

⁵⁹ JOANNES A S. THOMA, *Curs. Theol.* IV, d. 37, a. 1, n. 8. Ed. de Solesmes, p. 348. Cf. M. CUERVO, *La inhabitación de las divinas personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*: Ciencia Tom., 69, 1945, p. 114-220. M. GARCÍA-FERNÁNDEZ, O. P., *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás*: Ciencia Tom. 71, 1946, p. 209-250; 73, 1947, p. 5-62.

⁶⁰ JOANNES A S. THOMA, *op. cit.*, d. 37, n. 21: p. 352; *ibid.*, a. 2, n. 2: 353; *ibid.*, a. 3, n. 15: p. 358.

⁶¹ JO. A S. TH., *ibid.*, II, d. 8, n. 9; p. 38 s.

lable, mais en plus de celle-ci est requise *la présence intime et réelle de la Personne envoyée* ⁶².

Voilà plusieurs éléments importants pour compléter les systèmes précédents. Mais l'auteur ajoute encore une autre note parfaitement thomiste :

“Étant supposés le contact et la présence intime de Dieu à l'intérieur de l'âme, Dieu se rend présent d'une manière nouvelle par la grâce; notamment comme objet que l'âme peut connaître *expérimentalement* et dont elle peut jouir en elle-même” ⁶³.

On ne dira pas que Jean n'a pas étudié à fond la doctrine de son maître. Pour la clarifier davantage, il apporte une comparaison intéressante. L'âme humaine n'est présente à elle-même, ou en d'autres termes elle ne se connaît pas si ce n'est dans et par son activité. Dans celle-ci elle s'expérimente comme source et par le fait même elle se rend compte de son existence. Dans chacun de ces actes elle prend conscience d'elle-même d'une manière confuse et obscure, sans être capable de se définir et de pénétrer son être jusqu'au fond. Mais personne ne doit lui apprendre que *c'est elle qui agit*. Elle se touche dans son acte. Sinon, elle ne pourrait que courir après son identité sans jamais arriver à l'attraper. Elle peut essayer ensuite d'objectiver ce “je” qui agit et tâcher de l'analyser. Mais aucune notion ne sera jamais assez fine et assez lucide pour lui donner une idée bien circonscrite de sa personnalité. Cette dernière est l'objet d'une *intuition obscure*, sans doute, mais indubitable. Elle provient de l'intérieur à l'occasion d'un contact avec le dehors. Dans un ange, d'après notre théologien, cette expérience est parfaitement translucide. Or Dieu, comme le disait déjà saint Augustin, m'est plus intime à moi que moi-même. Par une “vision” intérieure je puis donc l'atteindre, parce qu'il est radicalement présent dans mon âme, plus qu'aucune forme n'est proche de sa matière ⁶⁴. Mais la perception se fait dans le noir.

Poussant plus à fond, notre docteur compare cette expérience à celles du goût ou du toucher, toutes deux entourées d'obscurité. Terrain d'action du *don de sagesse* qui opère par une sorte de connaturalisation et d'union assimilante avec Dieu, comme s'Il était la vie de notre vie et l'âme de notre âme ⁶⁵. Cette expérience

⁶² JO. A S. TH., *ibid.*, IV, disp. 37, a. 3, n. 6; p. 365 s.

⁶³ JO. A S. TH., *ibid.*, n. 17; p. 369.

⁶⁴ JO. A S. TH., *ibid.*, n. 18; p. 369.

⁶⁵ JO. A S. TH., n. 20; p. 370.

nous fait toucher et goûter Dieu; sans nous fournir de Lui un concept nouveau. Voilà comment on peut la considérer comme une espèce de vision directe mais sombre, comme nous l'expliquait déjà saint Albert le Grand.

Ne nous y méprenons pas. L'exposé que nous venons de résumer n'est pas une *démonstration* mais une *illustration* de la présence de Dieu par la grâce. Toute représentation, notion conceptuelle ou image de notre fantaisie est ici dépassée. Nous ne quittons pas le domaine d'une comparaison, et l'analogie maintient farouchement sa part de dissemblance. Indubitablement l'âme dans son acte de connaissance se rend compte de sa propre identité: elle ne saurait douter du fait que c'est elle qui réfléchit. Pour acquérir une image de sa propre personne, elle doit s'objectiver et se traiter par projection comme un objet étranger. Or, dans la grâce le juste appréhende Dieu lui-même comme une personnalité autre, transcendante et immanente à la fois, dont elle ne peut fixer les contours. De cette présence elle n'a pas même la certitude apodictique, comme tous les grands scolastiques nous en ont avertis. Que le phénomène soit réel et non illusoire, seule la révélation peut nous en accorder l'assurance. La présence de Dieu lui-même en nous au-delà du concept ne s'affirme avec une absolue certitude qu'à la faveur d'une révélation ou inspiration particulière. Mais la certitude morale est normale et régulière, partout où une théologie non restreinte aux idées claires ne l'a pas étouffée⁶⁶.

Les vieux scolastiques s'attachaient avec plus d'ardeur à l'étude de l'objet extérieur de la connaissance. Ils n'aimaient pas trop fixer les yeux vers l'intérieur de l'autoconscience et ne souffraient pas d'introversión. Je ne pense pas que personne parmi eux n'ait jamais poussé l'observation aussi loin que Jean de S. Thomas, qui a servi de guide à la redécouverte réalisée par le P. Gardeil⁶⁷.

Ce n'est que de nos jours que les théologiens se penchent délibérément sur le problème de l'harmonie entre les données bibliques et traditionnelles et l'élaboration spéculative, basée sur elles,

⁶⁶ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat an per aliquam speciem*: *Angelicum*, 5, 1928, p. 37-54. A. MINON, *Grâce et expérience*: *Rev. Eccl. Liège*, 35, 1948, p. 102-109. E. HUGUENY, O. P., *Le fond de l'âme, le "mens" et l'image de la Sainte Trinité*: *Vie Spir.* 30, 1932, p. 1-42.

⁶⁷ Sur l'ouvrage du P. GARDEIL, voir ci-dessus, note 56.

de la théologie de la grâce comme union directe du Dieu vivant avec la personne du juste au sein de l'Eglise, à la faveur du don que l'Esprit du Fils nous fait de Lui-même, pour nous ramener perpétuellement au Père céleste. Puissent-ils faire avancer ce travail riche en promesses, déjà réalisées en partie!

Lovaina.

G. PHILIPS

NOTA DE LA REDACCIÓN

Al publicar este artículo tenemos el dolor de comunicar la muerte de su autor, ocurrida en Lovaina el 13 de julio. Su desaparición a los setenta y tres años de edad no solamente cubre de luto al Gran Seminario de Lieja y a la Universidad Católica de Lovaina, donde fue profesor desde 1944, sino al mundo universal de la investigación eclesiástica y, en especial a la Comisión teológica del Concilio Vaticano II, en cuyas Constituciones dogmáticas "Lumen Gentium", "Dei Verbum" y "Gaudium et Spes" colaboró intensamente. Para esta última labor se presentaba bien preparado con sus numerosos trabajos de investigación científica, publicados en múltiples revistas; con sus actividades en la Acción Católica relativas a la juventud, y con su intervención como uno de los principales organizadores de los Congresos del Apostolado de los laicos tenidos en Roma en 1951 y 1957. Desde 1969, Mons. Philips era miembro de la Comisión teológica internacional. Una de sus últimas publicaciones más importantes fue la obra en dos volúmenes sobre "L'Église et son mystère au II Concile du Vatican, 2 vol.: Histoire, texte et commentaire de la Constitution "Lumen Gentium". El artículo presente, enviado a nuestra revista pocas semanas antes de su muerte, viene a ser, en cierto modo, su testamento literario. R.I.P.