

Chronique de mariologie

Méthode en théologie anale

Être soi, être distinct de l'autre : les deux choses sont connexes, en quelque ordre que ce soit. La mariologie est-elle une partie autonome de la théologie, la mariologie a-t-elle un principe propre ? Anomalie singulière : c'est la réponse négative à la première question qui postule pour la seconde une réponse affirmative. Précisons successivement l'un et l'autre.

Les RR. PP. Patfoort, Bartolomei, Bonnefoy sont d'accord pour revendiquer l'unité entre mariologie et christologie, et plus généralement l'unité de toute la théologie. L'objet formel en est le rapport à la révélation, et les sujets multiples en sont les réalités divines ou bien les réalités créées en tant que référées à Dieu. En ce sens, ce qui concerne la Sainte Vierge constitue, dans l'unique *sacra doctrina*, une partie comme une autre : ayant en droit les mêmes méthodes, idéalement le même statut. L'enjeu important de cette légitime requête, c'est que la théologie est également science en toutes ses parties : la théologie, s'appliquant à Marie, n'est pas moins science que lorsqu'elle considère les attributs de Dieu. Cette unité de la théologie a incité certains auteurs à substituer délibérément l'expression « théologie mariale » au mot « mariologie* ». Cela peut être utile, au moins provisoirement²; nous allons en faire état dans ce qui suit immédiatement.

Le R. P. Patfoort montre, en quelques pages précises et denses, pourquoi il faut penser « théologie mariale » plutôt que « mariologie » ; et, corrélativement, « traité de l'Église » plutôt que « ecclésiologie³ ». La raison ici et là est identique : chacun des privilèges de Marie, chacun des aspects de la vie du chrétien renvoie immédiatement, si on veut l'analyser avec profondeur, à la personne du Christ considérée sous un aspect correspondant. La théologie de Marie, ou bien celle de l'Église, se trouvent donc distribuées organiquement en fonction de celle du Christ : il est par suite inutile, et même ce serait au moins dans une « Somme » introduire des répétitions, que de faire des traités séparés où il faudrait inévitablement redire ce qui a été dit dans le traité du Christ. Toutefois, la mariologie ou l'ecclésiologie se justifient parfaitement : non pas, nous venons de le dire, au point de vue de l'analyse spéculative, mais dans un but didactique ou bien au point de vue de

l'information positive. N'y a-t-il pas davantage ? Le P. P. le suggère : craignant de le trahir, nous le citons : « Il y a certainement dans la destinée de Marie unité de style, si l'on peut dire, tonalité spéciale commune à toutes les perfections et fonctions de Marie qui fait que l'on peut parler d'elle comme d'un ordre à part et qu'elle peut être l'objet d'un culte *sui generis* d'hyperdulie. Mais si l'on considère le développement du destin de Marie, et non plus le style mais la nature de ses fonctions, l'unité vient non de sa personne, mais de sa position relative au Christ, toutes les phases de ce développement sont commandées par le déroulement du mystère d'une autre Personne... » Mais on peut se demander si cette « unité de style » propre à Marie ne concerne pas en quelque façon la *nature* de ses fonctions. Précisons. Étant considérés des aspects correspondants dans le Christ, en Marie, en nous, la connexion entre deux de ces aspects considérée respectivement en ces trois sujets y est en général différente². Dira-t-on que la connexion

1. *Art. cit.*, p. 453.

2. Par exemple : la grâce de Marie connaît un réel progrès du fait des privilèges qui lui sont successivement accordés ; si on parle d'un progrès de la grâce du Christ, ce ne peut être qu'en un tout autre sens, équivoque plutôt qu'analogue : épanouissement concomitant au développement humain naturel. La *connexion* entre la grâce d'union, la grâce sanctifiante et la grâce capitale ne permet pas d'inférer quoi que ce soit concernant la *connexion* entre la maternité divine, la sanctification originelle de Marie et la co-rédemption. On peut bien entendu, *a posteriori*, éclairer l'une par l'autre, ces deux connexions ; mais cela suppose que chacune ait d'abord été examinée distinctement et par raisons propres. — Le Christ meurt parce que Rédempteur, et l'homme parce que pécheur. Marie meurt-elle puisqu'elle est co-Rédemptrice ? Marie doit-elle ne pas mourir puisqu'elle est étrangère au péché ? Il y a, en Marie, une connexion originale entre l'immaculée-conception, la co-rédemption et la nature du *transitus* qui aboutit à l'assomption. Quelle est cette connexion ? Nous ne pouvons le fixer avec certitude ni par similitude avec le Christ ni par contraste avec l'homme pécheur. A ce propos, et puisque nous considérons la méthode de la théologie mariale, nous nous permettons de demander si le tout premier principe n'en serait pas la rigueur : cela devrait aller de soi si on veut vraiment que la théologie mariale soit partie intégrante d'une discipline « scientifique ». Une simple mise en forme correcte éviterait dans la plupart des cas d'affirmer davantage que ne le permettent les prémisses. Nous lisons par exemple sous la plume d'un mariologue très distingué, J. J. O'CONNOR, *Meaning of the Immaculate Conception in the Perspectives of St. Thomas*, dans E. D. O'CONNOR, *The Dogma of the Immaculate Conception* (1950) p. 344 : « It is not a matter of faith that Mary died ; and at the present time a theological movement, of rather recent origin, it is true, tends to affirm the contrary. But such a position could not be based on the exigencies of original justice, because in this regard Mary merely participates 'in Jesus', Whom Himself passed through death ! » Le mot *participer* recouvre une équivoque. Marie a la justice originelle parce qu'elle la participe en Jésus : oui, mais cela signifie que Marie reçoit ce que Jésus lui mérite par sa propre Passion : Marie reçoit *l'effet* de la Passion « prévue ». Et cela ne peut évidemment pas signifier que Marie participe à la Passion en tant que celle-ci est *cause* de la grâce originelle que Marie reçoit tout gratuitement. Maintenant, recevoir l'effet sans participer à l'opération *active* de la cause qui le produit, cela exige-t-il qu'on se conforme en quelque façon au mode de cette production ? Cela peut être hautement convenable, mais ce n'est nullement nécessaire : à tout le moins la preuve devrait être faite de cette assertion qui n'est nullement évidente par elle-même. Et, en l'absence d'une telle preuve, il ne faut pas dire « could not be based on ». Prenons les choses autrement : le Christ, par sa passion et par sa mort, instaure un ordre rénové dont Marie est la première et la plus excellente réalisation. Cet ordre rénové peut être considéré dans sa source, et le voilà sous le sceau de la passion et de la mort : telle est la vue de notre auteur ; cela même d'ailleurs, n'entraînerait pas que la participation à la mort du Christ dût se traduire uniformément pour tous par une mort physique semblable à la sienne. Mais cet ordre rénové doit être également considéré dans son rapport à l'ordre primitif que justement il rénove. S'il le rénove il est meilleur que lui : *donc* les privilèges qui étaient, dans l'ordre primitif, liés à l'absence du péché le sont pareillement et à fortiori dans l'ordre rénové : *donc* Marie, étrangère au péché, n'est pas morte. Nous venons de souligner le mot « donc », qui justement est fautif : il peut l'être parce que, si l'ordre rénové est meilleur indubitablement, nous ne savons pas au juste *comment* il l'est, sur quels points il l'est. On voit la complexité de cette

*. J. J. O'CONNOR, *Meaning of the Immaculate Conception in the Perspectives of St. Thomas*, dans *The Thomist* XVIII, 1955, pp. 433-479.

2. Le R. P. Patfoort, *Le Christ*, n'ont pas, dans l'usage courant deux dépréciatif et... Anonyme de « théologie mariale »... 1957/pP. 445-454? * P' Pnw.pc premier de la mariologie ?, dans *RSPT* XLI,

entre deux privilèges de Marie n'en est ni pour l'un ni pour l'autre une composante intrinsèque ? Sans doute. Toutefois la manière dont deux choses s'unissent, ou à plus forte raison dérivent l'une de l'autre est sinon constitutive du moins révélatrice de leur nature. L'unité entre les privilèges de Marie peut certes être appelée une unité de style, mais il nous paraît souhaitable d'ajouter que ce style est une différence propre de la nature de ces privilèges. Leur unité, certes, « vient » du Christ ; mais cette unité ne peut être, dans l'ordre des causes formelles, explicitée à partir de sa source : puisqu'elle revêt, dans le Christ d'une part, en Marie d'autre part, deux modes différents. Il y a donc place pour deux enquêtes différentes, ressortissant l'une et l'autre à la théologie spéculative. Chacun des privilèges de Marie découle d'une prérogative du Christ à laquelle il est relatif : voilà ce qui est primordial et qui seul rend compte de la « nature ». Et c'est la théologie mariale. Mais on n'aura pas, de cette façon, exprimé autant qu'il est possible de le faire l'unité propre à Marie : car cette unité ne peut être inférée de celle qui est propre à son fondement. L'étude de l'unité propre à Marie constituerait la mariologie, complément secondaire mais non pas accessoire de la théologie mariale. Il n'y a, dans cette dualité, rien qui doive surprendre. Marie est relative au Christ, mais aussi Marie est Marie, l'un dérivant de l'autre L

La doctrine concernant Marie étant, nous venons de le voir, complexe, on ne doit pas attendre une moindre complexité concernant ses principes. Nombreuses sont à ce sujet les opinions des théologiens. Le R. P. Bartolomei en fait une recension soignée¹. Cette diversité ne fait qu'exprimer les différentes tendances d'esprit, qui existent d'ailleurs dans toutes les disciplines : philosophie, histoire, physique, mathématique, logique, logistique. Partout s'affrontent, surtout si on recherche les principes, le dualisme et le monisme, l'idéalisme, le réalisme et

question. D'abord il est fort difficile de tenir d'une seule vue la rénovation à la fois dans sa source et dans son effet, de préciser entre les deux un ordre qui demeure le secret de la Sagesse de Dieu. Ensuite la conformation au Christ qui rénove n'entraîne pas nécessairement que Marie soit morte physiquement comme lui ; enfin l'excellence de Marie, créature excellentement renouée, n'entraîne pas nécessairement que la nouvelle Ève ait recouvré l'immortalité perdue par la première. Avec tout cela, on souhaiterait que, pour l'honneur de la théologie mariale « scientifique » et par égard pour les lecteurs qui y croient encore, les auteurs ne présentent comme nécessaire ou comme démontré que ce qui l'est, et appellent tout simplement probable ce qui est probable ou bien s'abstiennent de le qualifier. La mariologie ne serait pas, alors, cette science dont on a ironisé en la caractérisant comme « celle où on peut tout dire »... scientifiquement bien entendu ; elle serait la science où l'on cherche : c'est un assez beau titre de noblesse, « fides quaerens intellectum ».

1. Le rapport entre théologie mariale et mariologie est à la personne de Marie ce qu'est au *mens* image de Dieu le rapport entre l'image par conformité et l'image par ressemblance (cf. *de Veritate*, q. 10, a. 7). Il serait impossible de « déduire » la ressemblance de la conformité. Mais, en retour, l'unité propre à l'image par ressemblance ne se suffit pas ; elle requiert un fondement ; elle « vient » de la conformité du *mens* à Dieu. La ressemblance est seconde ; car, ontologiquement, elle est dérivée. Mais, dans l'ordre des causes formelles, la ressemblance ajoute à la conformité, du moins *quoad nos*. La ressemblance manifeste intrinsèquement la nature de l'image dont la conformité est le fondement.

2. G. M. Bartolomei, O. S. M., *La maternità divina di Maria considerata in se stessa, e come prima e suprema principio della mariologia*, dans *DTPI*, t. V, pp. 160-193 (cf. p. 189). Cet article est inspiré de l'*OS&* dans *OS&*, t. V, pp. 160-193 (cf. p. 189).
 P. B. c. M. J. xi. P. Matirni; critique en général avec éloges, mais aussi

l'empirisme, le souci de l'explication réelle et la satisfaction de la description facile. Toutes ces attitudes se retrouvent au sujet du principe de la doctrine mariale ; leurs interférences permettraient de prévoir nombre d'opinions ou de thèses qui n'ont pas encore été soutenues mais qui ne manqueront pas de l'être. Chercher ce qui est raisonnable vaudra mieux sans doute que prévoir ce qui pourrait ne pas l'être.

Que veut-on faire en assignant le principal d'une science constituée, ou du moins proche de l'être ? On veut sans doute préciser ce en quoi consiste cette science et comment elle se distingue des autres : c'est l'unité de tout le savoir qui est en cause, et fort justement : puisque le savoir vise l'unité. Mais la détermination du principe d'une science répond primordialement, relativement à cette science-là, au besoin de savoir auquel répond la science par essence même. Le principe assure à la science sa puissance d'explication, non en extension mais en pénétration. Découvrir et définir le principe doit donc accroître, relativement à nous, l'intelligibilité des objets qu'embrasse la science. Le principe assure donc l'unité en assignant la cause, non pas en permettant une unité descriptive. On voit par là que les titres de Marie, tels par exemple *Nouvelle Ève* ou *Associée du Rédempteur* qui la désignent selon l'aboutissant de sa vocation surnaturelle, ne sauraient être appelés principes selon l'acception propre de ce terme. Bien entendu ils consignent « de facto » tout l'ordre de Marie, ils en permettent donc une description organisée ; mais ils ne sont pas pour autant principes, ni dans l'ordre de l'être ni dans celui de l'intelligibilité. L'effet observé est au principe de la définition *descriptive* ; il n'est pas le principe exprimé par la définition réelle qui est seule le terme de la science.

Il n'est pas inutile d'ajouter que « science » et « principe » doivent, même en ce qui concerne la théologie, désigner des réalités humaines, accessibles à l'esprit de l'homme. De cette vérité « Dieu est Acte pur », posée en principe, il est possible de déduire quotidiennement le bulletin météorologique. Science adorable, imitable ? Le R. P. Bonnefoy écrit : « On s'acharne à déterminer les principes de la mariologie, d'ailleurs en vain. Autant vaudrait chercher les racines d'une couronne de fleurs. La mariologie n'est pas une science autonome, mais un ensemble de vérités formellement révélées et de conclusions, détachées de la théologie, science une et indivisible². » Nous souscrivons, nous avons dit comment, à cette dernière affirmation. Le P. B. estime, à partir de là, que la mariologie n'a pas de principe *propre* ; il donne l'esquisse d'une synthèse théologique totale dans laquelle s'insère organiquement la doctrine mariale. Ce projet magnanime mérite la sympathie. Nous aurons à revenir sur son contenu. Considérons pour le moment le principe de cette théologie une et indivisible : ce principe est, selon le P. B., cette vérité indubitable : « Dieu est Amour » ; et il s'efforce de montrer comment on peut en inférer toute l'incarnation rédemptrice, en particulier ce qui y concerne Marie. Mais il n'ignore certainement pas que, de cette même vérité « Dieu est Amour », on peut également inférer (et on l'a fait) que Dieu, nécessairement, est Trinité : en employant des argu-

¹ Cp «t-À-dire ce à partir de quoi le reste procède.

² Team-Fr. Bonnefoy, O. F. M., *L'Immaculée dans le plan divin*, dans *Eph. Afar.* VIII, 1958, pp. 5-6° (* P. 60)4

ments, de haute convenance, qui sont de même module que ceux employés par le P. B. S'agirait-il là de théologie « scientifique »... ; inutile, n'est-ce pas, d'insister. En science humaine un principe doit être un principe *propre*. Le P. B. note d'autre part fort justement que si, dans un corps de doctrine, on fait de chaque vérité un principe, en fait il n'y a plus de principal : puisqu'il n'y a plus de procession. Ainsi le principe n'assure le surcroît d'intelligibilité qu'on en attend qu'à la double condition d'être « propre » et d'être véritablement « source », pour reprendre le mot par lequel Pie IX, Pie XI et Pie XII désignent la maternité divine en regard des autres privilèges. Quant à la manière dont le principe est source, elle dépend évidemment de chaque ordre de chose : la théologie n'est ni la logistologie ni la paléontologie : l'accord unanime sur ce point appelle simplement la recherche de plus de précision. Et c'est justement pourquoi nous croyons devoir distinguer la mariologie de la théologie mariale, sans les séparer bien entendu.

Enfin un principe ne saurait inclure une dualité au sens formel de ce mot : un principe ne peut inclure deux termes qui seraient à parité : si on croit l'observer c'est qu'on n'a pas encore atteint le véritable principe, qui doit résoudre cette dualité dans l'unité. Mais un principe peut très bien consister en une pluralité ordonnée : il réfléchit alors en lui la richesse de l'ordre dont il est principe.

Ces remarques élémentaires suffisent pour justifier les critères posés à priori par les auteurs qui récemment ont cherché à déterminer le principe de la doctrine mariale². Ils ajoutent, comme il se doit, que ce principe doit être une vérité formellement révélée concernant Marie ; et ils n'ont pas de mal à conclure que ce principe est la maternité divine, non pas exclusivement mais primordialement. Pour préciser davantage, il faut faire état de la distinction entre mariologie et *théologie* mariale. Elle correspond d'ailleurs à la réalité puisqu'on fait, nous l'allons voir, les différents auteurs adoptent spontanément l'une ou l'autre perspective. Leur accord n'en est que plus significatif en faveur de la maternité divine comme principe de la doctrine mariale, bien que leurs conclusions revêtent inévitablement des problématiques différentes.

Le R. P. Bartolomei adopte la perspective « mariologie ». Considérant donc Marie elle-même, il montre comment la maternité divine adéquatement prise entraîne les autres privilèges de Marie. Ou bien, selon la comparaison que nous suggérons³, il considère plutôt Marie image du Christ, semblable au Christ, que Marie dans l'acte de sa conformité au Christ. Point de vue parfaitement légitime, puisque le P. B. sous-entend bien entendu la « conformation » qu'il ne considère pas formellement⁴. Voici en peu de mots l'argument soigneusement et minutieusement développé. La grâce capitale du Christ comporte priorité d'ordre, plénitude, communicabilité. Ces trois caractères ni ne présupposent

i. LA. en tire argument pour combattre la thèse : les *articuli* sont principes de la *sacra doctina*. Mæs, suivant alors son dessein, il oublie que les principes doivent être propres.

p. 217. Bartolomei *MaUmità divina di Maria...* ; P. Mahoney, *The Unitive* *Principi*...

3. *Supra*, p. 740, n. 1.

(ci  n0,an,men dans la r5tx>"w R. P. Bonnefoy

nécessairement la grâce d'union, ni n'en découlent nécessairement. Et comme ils se retrouvent analogiquement en Marie, on est fondé à dire que Marie possède une « grâce capitale » analogue à celle du Christ. Maintenant, de même que la grâce capitale est pour le Christ la source de ses prérogatives concernant le corps mystique, ainsi en est-il de Marie.

Nous ne ferons qu'une seule réserve, concernant la locution « grâce capitale de Marie ». Elle signifie, il faut le reconnaître, l'ensemble des vérités analysées par le P. B., mais elle risque aussi d'induire gravement en erreur². Indiquons-le brièvement. La grâce capitale du Christ est-elle suffisamment caractérisée par les trois notes : priorité d'ordre, plénitude, communicabilité ? Oui, mais à la condition de tenir compte en outre de ce fait qu'elle se réalise justement dans le Christ. Autrement dit, on désigne par grâce capitale non seulement les trois caractères indiqués, mais également le degré *propre* et unique de leur réalisation dans le Christ : les caractères peuvent être considérés comme analogiques, non pas le degré. Quand un nom désigne expressément le *degré* selon lequel une qualité est réalisée, il n'est pas analogue même si cette qualité l'est. L'être est analogue, de la créature à Dieu ; non pas l'asésité. D'ailleurs le raisonnement du P. B. conduirait à attribuer une grâce capitale également aux membres du corps mystique qui ont eu sur les autres une influence particulièrement importante. On exprimerait bien là encore quelque chose de vrai ; mais étant donné l'acception usuelle de « grâce capitale », on insinuerait une erreur : moins dommageable que pour Marie, parce que plus manifeste.

Il semble fort important, concernant l'attribution d'un même nom au Christ et à sa Mère, de bien considérer le *mode* de l'attribution. Ce qui est attribué par mode de *qualité* (appartenant à un sujet) ne peut, sans le grave inconvénient que nous venons de signaler, recevoir une dénomination commune dans le Christ et en sa Mère. Ce qui désigne formellement une *opération* et est attribué comme tel peut au contraire recevoir le même nom, convenablement différencié. Ainsi Rédempteur, co-Rédemptrice se réfèrent formellement à *l'acte* de Rédemption. Le même nom désigne donc, en vertu même du mode de signifier, l'unité hiérarchisée de *l'acte*. L'acte de justification constitue un cas analogue, intégrant dans son unité l'opération divine et le concours actif et subordonné de l'homme. Cela suffit pour que le titre de co-Rédemptrice n'induisse pas en erreur : certes il le peut, si on l'interprète mal ; mais il ne le doit pas, si on a égard *comme il se doit* au *modus significandi*. En ce qui concerne l'attribution à Marie d'une certaine grâce capitale, on pourrait faire valoir que cette sorte de grâce désigne formellement une fonction ; mais elle désigne cette fonction selon son principe, non selon son acte : elle est donc attribuée au sujet par mode de qualité, non par mode d'opération, et la difficulté demeure. Marie participe à l'opération de la grâce capitale, mais il ne nous paraît pas acceptable de dire qu'elle participe à la grâce capitale elle-même.

Le R. P. Patfoort étudie cette même question du principe de la doctrine mariale en se plaçant spontanément dans la perspective de la

11 HÅ^s'est efforcé de la défendre dans deux autres articles recensés ci-dessous.

« théologie mariale », celle de la conformité de Marie au Christ, non plus celle de Marie semblable au Christ : cela est plus profond mais aussi beaucoup plus difficile. Le P. P. cherche donc à résoudre en fonction du Christ la question formellement posée au sujet de Marie : découvrir entre les privilèges un ordre en fonction duquel l'un d'entre eux puisse être le principe des autres. Voici ses conclusions fermes et lucides : « *Mère de Dieu* est le principe ultime dans l'ordre de la causalité formelle, *Prototype de l'Église* est sans doute le principe ultime dans l'ordre de la finalité. *Mère du Rédempteur*, titre complexe, unit les deux perspectives, ce qui, descriptivement, est un avantage, mais sans distinguer les registres où chacune a respectivement priorité, ce qui théologiquement est une faiblesse¹ » Nous avons dit un peu plus haut pourquoi cette « faiblesse » nous paraît l'emporter sur l'« avantage ». Quant à la première des deux assertions que nous venons de citer, elle laisse voir avec assez de transparence la résolution du « motif de l'incarnation » en vertu du principe : *causae ad invicem sunt causae*. Toutefois, observe le P. P. : « Le premier rôle qui revient au médiateur et qui appelle chez lui la personnalité divine est un rôle de *signe*: il s'agit, dit saint Thomas en substance (*IIP*, q. i, a. 2), de proposer aux hommes d'une façon particulièrement adaptée et entraînant le contenu et les gages des promesses de Dieu'... » Dans cette perspective, « la finalité de la maternité divine pourrait sans doute se résumer tout entière en ceci : une plus parfaite acclimatation de l'incarnation et du don de Dieu dans l'humanité.f...] La plénitude de grâce, le consentement et l'intégration personnelle de Marie à toutes les étapes de la Rédemption, son Assomption paraissent non seulement comme des conséquences de sa dignité maternelle, mais comme des signes, destinés à l'humaine faiblesse, de ce que l'incarnation apporte, demande et suscite³. Marie, réalisant ces choses « en association unique au Fils de Dieu », nous obtient la grâce et préfigure notre réponse dans la perfection de la sienne. Voilà ce que le P. P. entend par « prototype de l'Église » : *signe* constitué par une réception active et qui devient efficence de ce qu'il signifie. Et il ajoute : « Sans doute [*Marie*] n'a-t-elle cette dignité (c'est-à-dire, comprenons-nous : la dignité maternelle et les conséquences que l'on vient de dire)... *que parce que* dans le dessein de Dieu elle est appelée à incarner pour nous l'accueil et le rayonnement de l'incarnation⁴. » C'est la seconde partie de la conclusion : Prototype de l'Église « finalise » Mère de Dieu. Le P. P. fait donc l'application à Marie elle-même de l'involution des types de causes par quoi on résout la question du motif de l'incarnation. Ce qui vaut pour le Christ vaut pour Marie : c'est bien la perspective de la « théologie mariale », mais poussée, en l'occurrence, à l'absolu. Est-ce légitime ? Avant d'examiner ce que cela présuppose et ce que cela entraîne, nous devons observer que cela ne va pas de soi, que cela même ne va pas sans une grave difficulté qui affleure d'ailleurs discrètement dans la formulation du

1. *Art. rec.*, p. 452. L'A. retrouve très exactement les résultats du R. P. Mahoney : cet accord non concerté est très indicatif de la réaction thomiste en regard de la question des ordres de causes formelles et finales... quadrature du cercle

2. *Ib.*, pp. 450-451.

3. *Ib.*, p. 451.

4. *Ib.*, pp. 451-452.

p P. : « Mère de Dieu est le principe ultime... Prototype de l'Église est sans doute... » ; et le même « sans doute » se retrouve avec la même portée sémantique au début du dernier passage que nous avons cité. Pourquoi « sans doute » ? Parce que, en réalité, il y a quelque doute. Voyons de plus près.

L'involution entre les ordres de causes est invoquée, concernant l'incarnation rédemptrice, pour éviter une apparente contradiction entre les deux assertions :

a) Le Verbe de Dieu s'incarne en vue de racheter : l'incarnation est en vue de la Rédemption.

b) La Rédemption concourt en fait à la gloire du Verbe incarné ; et comme l'excellence du Verbe exclut de le subordonner à quoi que ce soit, la Rédemption est ordonnée à l'incarnation parfaitement achevée : la Rédemption est en vue de l'incarnation.

Et comme, de plus (ce point est essentiel), le Verbe incarné n'acquiert pas plus de gloire (nous employons pour simplifier le langage quantitatif) du fait de la Rédemption, il suit que la même Réalité est considérée : en a) comme étant origine, en b) comme étant terme. Si donc on entend simultanément selon l'ordre des causes finales le rapport exprimé par a) et le rapport exprimé par b), ces deux rapports sont contradictoires ; et il est impossible de rendre compte de cette façon de l'incarnation rédemptrice en son ordre intime. La résolution de cette difficulté tient dans l'observation suivante : b) doit être entendue selon l'ordre des causes formelles, non selon l'ordre des causes finales ; la gloire du Verbe incarné ne résulte pas de la Rédemption active : elle en assume le motif, mais elle lui est immanente et transcendante, immuable en elle-même. Entre la Rédemption active (incluant ses effets) et la gloire toujours égale du Verbe incarné, il y a deux ordinations opposées, mais l'une de finalité (a), l'autre de dignité (b). *Causae ad invicem sunt causae*.

Considérons maintenant, relativement à Marie, les assertions corrélatives de a) et de b) :

a') Marie est constituée Mère de Dieu (au moment de l'incarnation) en vue de devenir co-Rédemptrice.

Disons même, en considérant la co-Rédemption comme achevée, au moins dans la personne de Marie, et en employant l'expression de ΓΑ. :

a'') Marie est constituée Mère de Dieu au moment de l'incarnation en vue de devenir prototype de l'Église (« *que parce que* » devant être prototype).

b') La Rédemption, à laquelle Marie concourt comme co-Rédemptrice ou comme prototype de l'Église entraîne « de facto » pour elle un accroissement de grâce et ultimement de gloire. Mais Marie demeure Mère de Dieu : l'acte de l'incarnation a produit en elle un effet intime qui demeure éternellement. La dignité suréminente de cet effet exclut qu'on le subordonne, à quoi que ce soit autre, sinon à l'incréd. Par suite, la coopération de Marie à la Rédemption active et à tous les fruits qu'elle porte, en

1. En entendant bien entendu finalité au sens propre, selon lequel elle est immanente à la réalisation créée ; non au sens selon lequel on en ferait l'équivalent de la Sagesse divine elle-même : nous écartons ce second sens, puisqu'il n'y a pas de finalité en Dieu.

un mot le fait que Marie devienne prototype de l'Église, tout cela est en vue de la gloire de la Mère de Dieu.

En bref : *b''*) Marie est constituée prototype de l'Église *en vue de* l'épanouissement « intégral » de sa grâce suréminente de Mère de Dieu. Voici maintenant trois assertions convertibles!

A. Il y a, entre *a''*) et *b''*), qui ne font que condenser *a'*) et *b'*), la même connexion qu'entre *a*) et *b*).

B. Il faut interpréter *a''*) exclusivement selon l'ordre des causes finales ; et, par suite, « prototype de l'Église » ne peut être principe ultime que dans l'ordre des causes finales.

C. Il faut interpréter *b''*) exclusivement selon l'ordre des causes formelles ; et par suite, « Mère de Dieu », qui est évidemment principe ultime dans l'ordre des causes formelles, ne l'est que selon cet ordre des causes formelles, nullement selon l'ordre des causes finales (Marie n'est Mère de Dieu *que parce que...*) Et alors, mais alors seulement, « prototype de l'Église » est principe ultime selon la finalité².

Cette dernière assertion, C, est-elle vraie ? Le P. P. répond : « sans doute. » Cette réticence se comprend parfaitement : la Mère de Dieu devenue prototype de l'Église en vertu de la co-Rédemption est-elle identique à la Mère de Dieu du moment de l'incarnation ? N'a-t-elle pas épanoui en elle *plus* « intégralement » la grâce première et en elle-même inchangée de Mère de Dieu ? Et s'il y a pour elle un « plus » dans la ligne même de la maternité divine, un « plus » dont l'homologue est impossible et impensable dans la Personne du Verbe incarné [cf. *a*) et *d*)], alors il ne s'impose plus d'entendre le rapport *b''*), à l'instar du rapport *b*), exclusivement dans l'ordre de la causalité formelle. Nous ne disons pas non plus qu'il faille l'interpréter selon la finalité, et nous aurons à revenir sur ce point à propos du « *debitum* ». Mais cela n'est plus impossible. L'assertion C est-elle vraie ? *Sans doute*, et non pas oui *simpliciter*.

Et, du même coup, il faut « bémoliser » A et B. Concernant B tout d'abord : ce qu'on ajoute de finalité en C (si on l'ajoute), il faut le retirer en B. La maternité divine du moment de l'incarnation est ordonnée à la co-Rédemption ; n'est-elle finalisée *que* par la co-Rédemption ; n'appelle-t-elle pas *également* la co-Rédemption comme un moyen excellent de s'épanouir totalement en la personne de Marie ? La maternité divine n'est-elle pas fin en quelque façon ?... « sans doute ».

Quant à l'assertion A qui concerne des structures, elle ne peut comporter de plus ou moins : elle est vraie ou fausse. Si R et C ne sont pas vraies *simpliciter*, A est fausse *simpliciter* : il n'est dès lors pas vrai que la connexion entre *a''*) et *b''*) soit la même que la connexion entre *a*) et *b*). Ainsi, même en ce qui concerne les structures, la doctrine mariale se dérobe à toute étreinte de l'univocité. Tel rapport entre deux réalités concernant le Verbe incarné n'induit pas nécessairement le même rapport entre les deux réalités homologues concernant Marie. Cela n'est pas

r. C est-à-dire que l'une d'entre elles supposée vraie entraîne les deux autres comme conséquences.
fin²'d'hf'' de J?ieu » était, sous quelque rapport que ce soit, visé comme fa [Sson de ^P°rtant en «n,té sur ' prototype de l'Église », c'est lui qui spécifierait

impossible, mais cela peut ne pas être. Introduire en doctrine mariale un rapport observé en christologie n'est pas un procédé qui se suffit à lui seul : il appelle, dans chaque cas, critique et contrôle. Autrement dit, on ne peut pas déduire la mariologie de la théologie mariale, bien que celle-ci soit fondement et principe de celle-là.

La véritable question est, en l'occurrence, celle du progrès de Marie à partir de l'incarnation. Progrès véritable puisque Marie produit naturellement et surnaturellement des actes semblables aux nôtres. Mais en retour, la maternité divine pose en Marie un effet éternel qui, de par sa nature, transcende tout autre effet en la personne de Marie elle-même, qui doit donc assumer tout autre effet. Comment ? Cette question ne semble pas avoir attiré l'attention des théologiens. Les éléments de réponse qu'on lui apporterait donneraient cependant une portée concrète à l'involution des types de causes considérée comme fondant l'unité du principe de la doctrine mariale.

Nous venons de voir, à propos de la question du « principe », que même si on se place « de facto » au point de vue de la théologie mariale, on se trouve contraint de recourir à la mariologie, et par suite de faire état du point de vue qui l'inspire. Redisons en terminant, et toujours en fonction de notre question, que la priorité d'ordre revient à la théologie mariale. Le critère en est que le point de vue qui lui correspond fonde au mieux l'unité de la doctrine mariale. Exprimons-nous, par commodité, en empruntant l'image de la quantité et en fonction d'un *plus ou moins » qui est seulement dans l'esprit.

Pourquoi affirmer l'identité entre la connexion *a*) - *b*) d'une part, et la connexion *a''*) - *b''*) d'autre part ? En vertu de la relation de Marie au Verbe incarné : encore faut-il que cette relation pénètre assez intimement l'être de Marie pour qu'il soit reformé à l'image du Christ, pour qu'il épouse et puis réalise en son ordre tel aspect de l'économie intime de la Personne du Christ. Nous ne pouvons nous étendre. Il est clair que la seule relation qui réponde à ces conditions est celle de maternité divine. Donc, si on considère le rapport de la personne de Marie à celle du Verbe incarné, maternité divine et identité des deux connexions *a*) - *b*) *a''*) - *b''*) se correspondent : au degré où on affirme l'un, on affirme l'autre, au degré où on minimise l'un, on minimise l'autre. Voilà la perspective de la « théologie mariale ». Maintenant, ce que nous venons de dire du rapport de Marie au Christ est également vrai de la personne de Marie en son ordre intime : insister sur la valeur éminente de la maternité divine, sur le fait qu'elle transcende et doit donc assumer toute autre grâce acquise par Marie, c'est consigner, au même degré, une parfaite identité de grâce entre la Mère de Dieu au moment de l'incarnation et la Mère de Dieu devenue prototype de l'Église ; et c'est, pour autant, affirmer qu'il faut entendre seulement selon l'ordre des causes formelles le rapport exprimé par *b*), tout comme l est le rapport exprimé par *b*) : d'ou suit, toujours au même degré où porte l'affirmation, que la connexion *a*) - *b*) est la même que la connexion *a*) - *b*).

On voit donc que la relation de maternité divine fonde, en Marie, une unité originale avec la Personne du Verbe incarné : et cela aux deux points de vue que nous venons de rappeler, lesquels d'ailleurs ne sont

rien autre que la conformité et la ressemblance : plus Marie est conçue comme conformée au Verbe incarné en vertu de son intime relation à lui, plus aussi Marie réalise en elle-même ce qu'il réalise lui premièrement. On voit donc que, du point de vue de la théologie mariale, c'est la maternité divine qui, absolument parlant, constitue le « principe ultime ». Le principe est en effet ce à partir d'où le reste procède. Or d'où procède l'unité du couple « Mère de Dieu » - « Prototype de l'Église »? D'où vient que ces deux principes peuvent, comme il se doit, ne constituer qu'un principe un et unique ? Est-ce de Marie ou est-ce du Christ ? « L'unité du mystère de Marie est empruntée à une autre unité, celle du mystère de l'incarnation », remarque le P. Patfoort¹. L'unité du couple « Mère de Dieu »-« Prototype de l'Église » procède de l'unité du couple « Verbe incarné »-« Rédempteur et Chef ». D'ailleurs l'involutions entre les types de cause ne rend bien compte de l'unité que pour le second couple : pour lui et pour lui seulement elle consiste en une distinction de points de vue formels et ne recouvre aucune différence réelle ainsi qu'il arrive, nous l'avons observé, pour le couple concernant Marie. Si donc le couple « Mère de Dieu »-« Prototype de l'Église » est principe un et unique de la doctrine mariale, c'est en vertu de sa référence actuelle au couple « Verbe incarné »-« Rédempteur Chef ». Or cette référence actuelle, c'est dans « Mère de Dieu » qu'elle est incluse : c'est donc de « Mère de Dieu » que, en la personne de Marie, procède l'unité du couple, c'est donc « Mère de Dieu » qui est principe ultime².

Une autre conséquence résulte de ce qui précède : en insistant sur la maternité divine, on assure radicalement et sûrement l'accord entre la théologie mariale et la mariologie : c'est d'ailleurs ce qui doit être, puisque ce ne sont pas là deux disciplines différentes mais deux points de vue indissociables impérés par l'unité originale de la doctrine mariale. Autrement dit, choisir spontanément l'un ou l'autre point de vue pour étudier par exemple la question du « principe » n'est légitime que si on n'exclut pas le point de vue qu'on n'adopte pas : et s'il en est effectivement ainsi, deux enquêtes ayant même objet et conduites respectivement au point de vue de la théologie mariale et au point de vue de la mariologie doivent être d'accord. En ce qui concerne le « principe », l'accord ne peut se faire qu'en faveur de la maternité divine, nous croyons l'avoir montré. Et c'est bien cela que confirment, ensemble, les deux études que nous avons recensées, celle du P. Patfoort et celle du P. Bartolomei.

Au contraire les auteurs qui, comme le R. P. Dillenschneider, insistent davantage sur Marie prototype de l'Église sont conduits à faire de la mariologie une science autonome. C'est logiquement inéluctable. Il n'en suit pas que ce soit vrai.

1. *Art. rec.*, p. 453. Il ajoute : « C'est une unité 'parallèle'. » Mais le fait qu'elle est parallèle *procède* du fait qu'elle « vient de ». Son économie en Marie procède de son économie dans le Christ. C'est ce que nous cherchons à expliciter.

2. « Mère de Dieu » intervient donc, en l'occurrence, de deux façons. Comme élément c'est le « Dieu »-« Prototype de l'Église », « Mère de Dieu » pourrait être considéré comme étant sur le même plan que le second élément et donc comme comparable à lui : il y aurait deux co-principes. Mais « Mère de Dieu » a un autre rôle, primordial, celui de fonder l'unité du couple en le référant au Christ. C'est nmi Dirai?! e FT'!* en faisant l'unité des deux co-principes. Telle RP. celÆa théoloS' "S' ' ' ' du P*nt 'Me adopté par le

Il nous reste, pour clore cette section consacrée à la méthodologie, à signaler l'article du R. P. Peinador¹. Recension soigneuse et élogieuse de l'ouvrage indiqué en note. Le P. P. indique que le P. Dillenschneider se rallie à la thèse de Perrone et de Franzelin, et qu'il infléchit en faveur de la « tradition vivante » l'équilibre décrit par le P. Marin-Sola entre celle-ci et l'argument de raison : sur quoi le P. P. fait quelques discrètes réserves.

Les auteurs que nous recensons ci-dessous présentent, certains au moins, en conclusion de leur travail des remarques méthodologiques. Nous les signalerons chemin faisant.

2. Maternité divine

Le R. P. Sebastião Aguilar reprend la thèse du R. P. Manteau-Bonamy³ ; mais il en recherche les fondements philosophiques et aboutit à d'importantes conclusions méthodologiques⁴. Le R. P. Manteau-Bonamy référait les deux théologies thomiste et suarézienne de la maternité divine à la manière de concevoir la filiation du Christ. Le P. S. recherche, au delà de ce fondement prochain, l'origine de la divergence : elle est de nature métaphysique. Organise-t-on l'ontologie à partir de l'essence ou à partir de *l'esse* : telle est la véritable question. L'A. choisit comme témoins respectifs de ces deux thèses Suarez d'une part Alvarez d'autre part. La manière de concevoir la subsistence constitue évidemment un point crucial. Suarez n'admettant pas la distinction réelle, l'essence selon lui existe par elle-même ; toutefois cet *esse* de l'essence la laisse indéterminée à être dans un autre ou à être en elle-même : la subsistence ne lui appartient que dans le second cas. Alvarez, qui suit Cajetan, conçoit tout autrement la subsistence : elle n'est pas une détermination ultérieure d'un *esse* indéterminé, déjà posé hors de ses causes et indistinct de l'essence ; elle ne peut affecter que l'essence concrète, laquelle précisément ne subsiste qu'en vertu de l'acte d'être dont elle se distingue réellement. On voit donc que, malgré certaines similitudes d'expressions, les conceptions de Suarez et de Cajetan concernant la subsistence sont radicalement différentes. La seconde seule est fidèle à l'esprit sinon à la lettre de saint Thomas : le P. S. y insiste à bon droit et cite largement les auteurs qu'il étudie. Il montre ensuite comment ces deux métaphysiques commandent nécessairement deux conceptions de l'incarnation. D'une part l'Humanité du Christ est premièrement constituée selon un *esse* indéterminé : ensuite seulement son indifférence à subsister ou non (au sens de Suarez) lui permet d'être assumée en ne subsistant que de la subsistence du Verbe. Ou bien, l'Humanité du Christ est *simultanément* produite par Marie, créée quant à l'âme et assumée par le

1. M. Peinador, C. M. F., *El *sensus fidei* y el progreso dogmático en el misterio marial*, dans *Eph. Mar.* VI, 1956, pp. 463-473.

2. Clément Dillenschneider, C. ss. R., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1954.

3. H.-M. Manteau-Bonamy, O. P., *Maternité divine et Incarnation*, Paris, Vrin, 1954.
4. Fernando Sebastian Aguilar, C. M. F., *Dos mentalidades diversas ante el problema de la maternidad divina*, dans *Eph. Mar.* VII, 1957, pp. 161-286.

Verbe. Il n'y a qu'un seul *acte* dont l'ontologie est en définitive fondée et ordonnée à partir de l'opération assumptive ; l'action génératrice de Marie et l'opération créatrice commune aux trois Personnes concourant avec l'opération assumptive dans un même terme ; ce terme est le fait que le Verbe subsiste selon la nature humaine, et non pas, comme pour Suarez, un certain *esse* propre à la nature humaine référé ensuite à la Personne du Verbe d'une manière inévitablement accidentelle. Corrélativement, l'action génératrice de Marie est conçue comme se terminant en vertu et au sein de l'acte où elle est intégrée, ou bien comme se terminant formellement à l'esse encore indéterminé à subsister que justement elle produit. Dans ce second cas, la maternité de Marie ne peut être dite divine qu'en fonction de facteurs qui sont pour ainsi dire adjacents à l'exercice de son acte. Et ainsi le P. S. ramène bien à l'ontologie la théologie de la maternité divine. Il confirme son enquête en examinant la position des Carmes de Salamanque : thomiste dans sa formulation et suarézienne d'inspiration. L'essence a, selon ces auteurs, une réalité intermédiaire entre le néant et l'être ; elle n'est donc pas l'être : voilà pour le « thomisme » ; mais cette réalité intermédiaire n'est au vrai que l'esse suarézien : l'essence n'est pas réellement distincte de l'esse. L'A montre comment ces prémisses entraînent logiquement une conception substantiellement suarézienne de la maternité divine.

La thèse du P. S., soigneusement documentée, respectueuse de la tradition et de ses témoins les plus récents, soûdement construite, manque ici ou là de nuances. Peut-on faire équivaloir membre à membre les deux « distinctions » *in fieri* – *in facto esse* et *homo assumptus* – *Verbum incarnatum* ? L'A d'abord l'affirme² ; et puis, indirectement mais fort heureusement, il revient sur cette affirmation en donnant avec saint Thomas l'interprétation d'ailleurs obvie de la distinction *in fieri* – *in facto esse*³. Le point de vue « *in facto esse* » consiste à considérer telle réalité en elle-même ; le point de vue « *in fieri* » consiste à la référer à ses causes. Il n'y a aucune réalité appartenant à l'ordre créé, ou même simplement s'y rapportant, qui ne ressortisse à ces deux points de vue. L'un et l'autre doivent être mis en œuvre, même dans la perspective *Verbum incarnatum* : et le P. S. ne manque d'ailleurs pas de le faire largement. Tandis que les deux membres de la « distinction » « *homo assumptus* » « *Verbum incarnatum* » désignent en fait deux thèses théologiques dont chacune prétend bien se suffire. Critiquer la première entraînerait, si on assimilait les deux « distinctions », qu'on éliminerait

1. de l'Humanité du Christ conçu à la manière de Suarez n'est évidemment pas à confondre avec l'esse *secundarium* qui a suscité tant de discussions depuis quelques années. Que la Personne du Verbe en qui être et subsister s'identifient communique secondairement l'être à l'Humanité sainte qu'elle fait subsister, c'est là une conséquence nécessaire de l'union « *in Persona* » ; « secondairement » exprime seulement que, formellement, l'union a lieu « *in Persona* » et pas « *in esse* ». Sur quoi tous les thomistes sont d'accord. Mais il ne suit pas de là que l'Humanité du Christ ait un esse *secundarium* réellement distinct de l'esse principale. Et, supposé qu'on l'admette, on peut le concevoir comme référé immédiatement : soit à l'opération assumptive, soit à l'opération créatrice et conjointement à l'opération génératrice de, C'est seulement dans ce second cas que l'assomption de cet esse lui est inévitablement accidentelle : c'est la thèse de Suarez qu'aucun thomiste n'admet. Et l'icidP'r^L^U/pr?IS?r point fait une allusion, brève il est vrai, à la thèse de l'esse *secundarium* (p. 267, n. 1 ; n. 268) h

2. Art. rec., p. 234.

3. *Ib.* p. 261.

Fin *fieri* ; alors que, au sens métaphysique qu'on vient de rappeler, il doit être retenu. Peut-être aussi certaines critiques eussent été abrégées et certaines formules mieux appropriées en insistant sur le rôle primordial de la Personne assumante plutôt qu'en s'exprimant en termes d'être.

Ces dernières remarques, très secondaires, n'altèrent en rien la force de la conclusion de ΓA. Le progrès de la théologie ne peut venir d'un éclectisme qui prétendrait paraître ouverture et compréhension et qui pourrait n'être que paresse mentale. Étant supposé *l'instinctus fidei* et la tradition, le progrès de la théologie requiert une réflexion, critique s'il est nécessaire, sur les principes fondamentaux qui seuls peuvent en assurer l'unité.

La maternité « divine » n'exclut pas la maternité tout court. La virginité *in partu* pourrait n'en paraître qu'un aspect matériel. C'est le grand mérite du R. P. Nugent de montrer le contraire ; il ne livre pas un travail de première main, tant s'en faut : mais la ligne générale d'interprétation est fort judicieuse. Quelques indispensables précisions concernant la nature de la virginité introduisent le témoignage des Pères. Ils tiennent à peu près unanimement la virginité *in partu*². Cette doctrine traditionnelle a reçu du Magistère diverses sanctions qui lui confèrent un caractère dogmatique³ : ce que relatent, après Scheeben, les plus récents traités de mariologie.

La virginité *in partu* a cependant fait l'objet d'une âpre remise en question par le professeur A. Mitterer⁴. Celui-ci, aussi bien par sa méthode que par ses conclusions, a donné consistance au discrédit dans lequel l'opinion contemporaine tient la miraculeuse prérogative de Marie. Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude de cette question. Rappelons cependant, pour comprendre en quel sens saint Thomas y a rapport, un principe méthodologique. La virginité *in partu*, la présence eucharistique incluent en leur essence même une donnée sensible. Cette donnée relève de l'observation commune et de la science, et elle doit être assumée dans la formulation du dogme : il ne faut rien édulcorer du réalisme. Mais il ne peut se faire qu'une réalité sensible soit *comme telle et immédiatement* l'expression d'une réalité transcendante. Il y a nécessairement un intermédiaire, non séparable bien sûr du sensible, mais qui en oriente l'interprétation. Cet intermédiaire, si on le considère à partir d'en bas, est élaboré par la métascience (correspondant à la science et à l'aspect de la réalité sensible envisagée), par la philosophie de la nature et par la

1. Edward P. Nugent, C. M. F., *The Closed Womb of the Blessed Mother of God, A necessary constituent of her material virginity in partu as proved from tradition*, dans *Eph. Mar.* VIII, 1958, pp. 249-270.

2. L'A. recourt à des travaux originaux. Celui de Mgr Jouassard, *Marie à travers la patristique*, dans *Maria*, I, pp. 71-108, est solidement fondé et facilement accessible.

3. Tome de Léon à Flavien (449), *PL* LIV, c. 759, *Denz.*, n. 144.

Concile de Latran (649), canon 3, *Denz.*, n. 256.

Concile de Tolède, *Symbolum*, *Denz.*, n. 282.

Profession de Nicéphore reçue par Léon III (811), *Denz.*, n. 3029.

Constitution *Cum quorundam* de Paul IV (1555), *Denz.*, n. 993 (constitution confirmée par Clément VIII le 3 février 1603).

Constitution *Munificentissimus* de Pie XII (i nov. 1950), dans *AAS* XLIX, 1950,

PP.4.7. Mit t e r e r, *Dogma und Biologie der heilige Familie*, Vienne, Herder, 1952.

métaphysique ; et ce même intermédiaire, considéré à partir d'en haut, s'appelle un signe. Une réalité sensible qui formellement intervient *par sa valeur de signe*; un signe qui n'est pas un pur symbole fixé arbitrairement, fût-ce par Dieu lui-même, mais un *signe concret* inséré dans l'ordre de nature réellement *existant*, tel est le dilemme fort délicat impliqué par la virginité *in partu* ou par des dogmes semblables. Le supprimer en même temps que l'un de ses termes n'est pas le résoudre. En l'espèce pourrait-on dire, ni biologisme ni docétisme.

Telle est bien la sagesse de saint Thomas. D'une part, il se fait l'héritier et l'écho de la tradition en employant ordinairement pour désigner en Marie l'origine du Verbe incarné des termes symboliques consignant la valeur de signe : *claustrum pudoris*. L'intégrité corporelle est en Marie le Sceau du Père engendrant son Fils, le Sceau du Christ engendrant ses membres. D'autre part saint Thomas, et toute la tradition, n'ont pas eu besoin des précisions apportées par la physiologie moderne pour avoir conscience d'affirmer un miracle. D'aucuns estiment inutile d'« ajouter » un miracle à la naissance du Verbe incarné. C'est oublier que le principe de la règle de foi est la véracité absolue du *revelans* et non la vraisemblance du *revelatum*. Celui-ci, cependant, doit permettre sinon susciter le consentement spontané de la raison. Il n'y a pas à montrer la possibilité positive d'un miracle, il convient simplement d'en établir la non-impossibilité. La virginité *in partu* requiert que deux corps puissent être dans un même lieu. Saint Thomas l'explique du fait que l'individuation peut demeurer indépendamment de la matière propre. On peut ajouter que le Corps du Christ n'est pas toujours soumis aux mêmes lois que le nôtre, même avant la Résurrection : Transfiguration, transport instantané ou transport sur la mer, l'un et l'autre communiqués. Ces faits ont manifesté sporadiquement une nature des choses qui est permanente : en réalité, ce n'est pas le Corps du Christ qui est localisé par les éléments qui le circonscrivent, c'est au contraire l'univers sensible qui lui est relatif. C'est donc le Corps qui est, au vrai, principe radical de localisation des corps. Et, bien qu'il n'ait pas toujours usé de cette prérogative, il pouvait être le principe de la localisation d'un corps ayant les mêmes limites que lui. La « toujours-Vierge » a été, même selon son corps, toute relative au Verbe s'incarnant en elle et naissant d'elle. Voir là une impossibilité provient de ce que l'on conçoit l'individuation à partir d'une imagination infantile, et non pas, comme il se doit, métaphysiquement.

3. L'Immaculée-Conception

Le R. P. O'Connor a réuni en un volume sur l'Immaculée-Conception des contributions qui sont presque toutes de fort belle qualité. D'une part les sources scripturaires et le développement historique du dogme, guidé, suscité et enfin achevé par l'intervention habituelle et solennelle

ai C ' a 3 ! * sacrariQm ^ 1 1 . «
U & ? ! if Nouî-S 5 S*Q 52 PP. àVeC lU^o D^ogma^o f the ^^culate Conception, Notre-Dame (Indiana),

du Magistère. D'autre part la nature et puis les conséquences de l'Immaculée-Conception, pour Marie elle-même et pour l'économie du salut. Enfin l'Immaculée-Conception dans l'Islam et en iconographie ; et une abondante bibliographie respectivement dans chacune des langues européennes. Illustrations et dessins assurent à l'ouvrage une présentation conforme à la modernité.

Nous n'avons à examiner ici que ce qui concerne le thomisme. D'autre part nous renvoyons les questions du *debitum* et de la « co-Rédemption » aux paragraphes suivants de cette recension. La première partie de l'ouvrage s'achève avec l'article de M. l'abbé Laurentin dont nous relevons les pertinentes remarques. Le Magistère, lorsqu'il définit un dogme comme révélé, transcende les normes de toute discipline humaine : ce que ΓA. observe de l'histoire n'est pas moins vrai de l'exégèse ou de la biologie, etc. Transcender ne veut pas dire contredire, mais être autonome si on assume. Une définition ne tire pas sa valeur de la tradition à laquelle elle se réfère avec plus ou moins de précision, ni même des passages de l'Écriture sur lesquels elle est cependant fondée et qu'elle explicite. Il est certes préférable qu'une définition assume le patient labeur des techniciens qui en préparent la formulation, tout comme primordialement elle répond à l'instinct de la foi qui est vivante dans les membres de l'Église. Mais elle est autre chose que tout cela : vérité élémentaire qui complète heureusement les remarques ci-dessus recensées du R. P. Peinador.

Le R. P. M.-J. Nicolas examine « la signification de l'Immaculée-Conception dans la perspective de saint Thomas ». Il rappelle très clairement en quoi consiste le péché originel : privation (au sens technique de ce mot, pourrait-on dire) d'un bien qui était sinon dû à l'homme en droit absolu, du moins attendu en droit *post factum*, après sa communication première gratuite ; cette privation étant, de plus, liée à la transmission de la nature humaine par voie de génération charnelle. Le P. N. insiste avec raison sur ce fait que « la nature humaine avait été transformée par la grâce jusqu'en sa propre structure, et cela même en temps que sensible et corporelle ». C'est seulement en vertu de la communication effective de la grâce que l'ordination de la nature humaine à la recevoir est devenue exigence : et c'est seulement cette exigence-là qui, frustrée, devient privation et peine. Le P. N. rappelle ensuite comment saint Thomas concevait avec son temps la génération humaine. Conception active, ou acte de procréation ; conception passive, ou gestation du fœtus ; animation. Avant l'animation, il n'y a ni grâce ni péché au sens propre : il y a seulement une réalité ordonnée à devenir nature humaine et personne humaine par l'animation, l'état de la nature

1. René Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium in the Development of the Dogma of the Immaculate Conception*, pp. 271-324.

2. Car c'est la définition qui donne à ces passages un sens non certes exclusif mais contre lequel il n'est plus permis d'aller.

3. Marie-Joseph Nicolas, O. P., *The Meaning of the Immaculate Conception in the Perspectives of St. Thomas*, pp. 327-345.

Ari rec p 329. — Que faut-il entendre par cette transformation « in its very structure » ? Les commentateurs ont cherché à le préciser en comparant la nature originellement créée en grâce avec une réalité virtuelle qu'ils appelaient la nature pure. Le P. N., dans cet exposé d'ensemble, ne s'y arrête pas.

entraînant la création d'une âme non graciée. Or la « purification » de la nature communiquée ne peut se réaliser dans la conception active : cela eût exigé, en vertu de la simplicité de l'acte, que la nature fût pure dans les parents. La « purification » peut-elle avoir lieu au cours de la conception passive ? « La chair eût été, en vertu d'un don mystérieux, ordonnée à une âme en état de grâce. Dans la perspective de saint Thomas, cela est inconcevable³. Enfin, une « purification » au moment de l'animation ne concernerait évidemment pas une personne qui n'est pas encore constituée : elle ne pourrait donc être une rédemption personnelle. < Saint Thomas pensait que la personne même de Marie a contracté ce dont le Christ l'a sauvée et rachetée³. » Le P. N. suggère donc que saint Thomas n'a pu, en quelque façon que ce soit, soutenir la doctrine de l'Immaculée-Conception.

L'A. insiste ensuite sur la connexion entre l'Immaculée-Conception et la maternité divine. Le Verbe incarné et sa Mère sont inclus dans le même décret de prédestination, lequel porte non seulement sur le fait de leur unité mais sur son mode : la maternité divine est ordonnée à l'incarnation du Verbe au point d'être condition intrinsèque de sa réalisation. « Les chrétiens sont essentiellement prédestinés à la béatitude, c'est-à-dire à la possession éternelle de Dieu ; le terme de la prédestination de Marie est la maternité divine, la vision béatifique et l'amour étant, en ce qui la concerne, ordonnés dans le plan de Dieu à son état de Mère de Dieu. [...] Les autres saints sont prédestinés *dans le Christ* : Il est le modèle et la cause de leur prédestination. Marie est prédestinée *pour le Christ* : le Christ lui-même est sa propre fin. Toutes les créatures sont ordonnées au Christ ; elle seule, par son être personnel et par ses actes, l'atteint lui-même⁴⁵ » Ces formules heureuses circonscrivent certainement la vérité. Elles nous paraissent toutefois appeler un approfondissement. Peut-on, du point de vue de la finalité, distinguer Marie de toute autre créature en disant que pour elle la béatitude est ordonnée à la maternité divine tandis que les autres sont « essentiellement prédestinés à la béatitude » ? Le décret de prédestination aurait-il, pour Marie d'une part pour les autres d'autre part, un ordre inverse ? C'est ce que semblent suggérer les textes que nous relevons. Le P. N. rappelle il est vrai fort opportunément que « toutes les créatures sont ordonnées au Christ ». Comment dès lors entendre la distinction qu'il propose : « les saints sont prédestinés *dans le Christ*, Marie est prédestinée *pour le Christ* » ? Si les saints sont, comme toute créature, ordonnés au Christ, ne sont-ils pas « dans le plan de Dieu » eux aussi *pour le Christ* ? Nous ne

1. Il ne s'agit pas de purifier la chair d'une souillure, mais de convertir l'ordination à recevoir une âme non graciée en une ordination à recevoir une âme graciée.

2. *Ib.*, p. 333. — Pour le déclarer < inconcevable >, il nous paraît qu'il faut le référer : soit au troisième temps envisagé, et l'on dira alors : une « purification » qui ne concerne pas la personne de Marie ne peut être une rédemption au sens propre ; soit au premier temps, celui de la conception active : mais il faut alors rappeler que pour saint Thomas, même dans la conception active, la mère n'a qu'un rôle passif ; et que, de plus, ce

génération transmet l'ordination à une âme non graciée, c'est l'aurait ou'étendre Point de vue propre qui intéresse, la conception passive
Sis ia Nation aCti7e une certaine durée, elle n'en modifie
Sans la conception active0 elle fcs^éelîemî^d U î purification ' était impossible

3- *Ib.*, p. 334.

* également dans la conception passive.

4. *Ib.*, pp. 337-338.

voyons pas comment distinguer « être ordonné à » et « être pour » lorsque ces deux locutions sont appliquées à la même chose considérée sous le même rapport. Être pour Dieu et pour le Christ appartient à toute créature comme telle : et cela, primordialement par comparaison à toute autre chose, est inscrit dans tout décret de prédestination. Cela, il est vrai, se réalise pour Marie d'une manière singulière : la maternité divine ne pouvant être subordonnée à quoi que ce soit de créé, c'est la béatitude de Marie qui lui est ordonnée. Ce qui est vrai de toute créature au titre de créature l'est pour Marie *en outre* à un autre titre plus nécessitant encore, savoir le titre de Mère de Dieu. Mais nous ne voyons pas qu'il y ait d'un cas à l'autre une sorte d'inversion¹ de l'ordre entre les deux éléments de tout décret de prédestination : l'ordination de la créature à Dieu, la fin de cette même créature comme lui étant propre².

Nous n'entendons cependant pas nier ce que nous avons rappelé un peu plus haut : Marie constitue un ordre à part. Cela est vrai, bien sûr et premièrement, de son décret de prédestination. Ce décret, c'est *le même* que celui du Christ : le P. N. y insiste fort heureusement nous paraît-il. Il indique même ce qui, de ce chef, distingue Marie : « Toutes les créatures sont ordonnées au Christ ; elle seule, par son être personnel et par ses actes, l'atteint lui-même. » Voilà bien Marie « seule », à part. Mais il nous paraît fort important de noter que « être à part » (de nous) ne signifie jamais pour Marie « s'opposer » (à nous) : sauf sous le rapport du péché. Le décret de prédestination de la Mère de Dieu ne se distingue pas du décret de prédestination de toute créature par une sorte d'inversion de l'ordre entre les deux éléments primordiaux : il se distingue parce que l'unité entre ces deux éléments est plus étroite, parce qu'au fond elle réfléchit l'unité propre à l'ordre hypostatique. La Mère de Dieu n'a pas à être autrement que toutes les créatures pour être à part d'elles : elle se distingue au contraire en étant créature *mieux* que toute autre créature. « Être soi », posé hors de ses causes ; « être en ayant l'être en Dieu », et donc par relation à Dieu : tension irréductible qui constitue le mystère de la créature. La Mère de Dieu est Marie, la Mère de Dieu est toute relative au Verbe de Dieu³. Le rapport entre ces deux choses est bien celui qui est intrinsèque à toute créature, mais il a également son mode et son degré tout à fait propres.

Nous avons déjà noté avec le P. N. que la « nature humaine avait été transformée par la grâce divine dans sa structure même (in its very structure)⁴ ». Or la grâce du Christ, celle qui est communiquée à Marie comme Mère de Dieu, « contient dans sa plénitude toute la perfection de celle d'Adam, et très particulièrement cette perfection qui consiste à être enracinée dans la nature, pour autant que celle-ci est ordonnée à la grâce (and very specially that perfection which consists in being rooted in nature, whereby nature is ordained to grace)⁶ ». La grâce de la Mère de Dieu la fait être toute relative selon l'opération au Verbe

1. Pour autant que nous comprenons la pensée du P. N.

2. Cette dualité est inhérente à la condition créée ; elle se retrouve même dans l'amour de charité, selon lequel on aime Dieu « plus . que soi-même.

3. Nous nous permettons de renvoyer à *L'Immaculée-Conception, clé des privilèges de Marie*, dans *RT LVI*, 1956, PP- 80-81.

4. *Art. rec.*, p. 329.

5. *Ib.*, p. 340.

5

s'incarnant en elle x. Mais cette grâce s'enracine pour elle dans la nature à un degré propre à elle : il suit que « elle seule, par son être personnel et par ses actes, atteint le Christ lui-même (she alone *attains* Him by her *personal being and acts*)¹ ». « Atteindre par son être personnel » ne nous paraît pouvoir s'entendre que d'une *relation* intime de la personne de Marie à la Personne du Verbe incarné. Nous souscrivons donc pleinement à cette formule³.

L'A. compare ensuite la grâce de Marie immaculée à la grâce du Christ et à la grâce originelle d'Adam et d'Ève. Deux points sont certains : Marie doit, à cet égard comme à tous les autres, être conçue en fonction du Christ ; l'ordre rénové assume tout ce que l'ordre primitif avait de perfection, et même y ajoute selon un mode propre. Mais comment ces deux principes s'harmonisent-ils en ce qui concerne la jouissance des dons préternaturels, respectivement pour Jésus et pour Marie ? Peut-on affirmer que leur sort est rigoureusement le même relativement à chacun de ces dons ? Le P. N. ne l'énonce pas en principe et la chose ne nous paraît pas prouvée. Disons, schématiquement, que Marie, tout comme le Christ et avec lui, touche le péché pour le racheter. Mais elle ne fait cela qu'*enclose en lui* et pour ainsi dire au travers de lui. *Il n'en suit donc pas** que, pâtissant avec lui les conséquences du péché, elle les pâtisse *en cette même façon* où il les pâtit lui-même.

Les articles des RR. PP. Kuničić et Ginns examinent la question : Que saint Thomas a-t-il enseigné concernant l'Immaculée-Conception^{5*} ? Il faut leur adjoindre les pages du R. P. Nicolas dont nous avons parlé plus haut⁸ et l'importante contribution qu'apportent à cette question les articles des RR. PP. Balić et Sebastian⁷. Les PP. Nicolas et Kuničić envisagent la question doctrinalement et sont d'accord pour déclarer

1. *Ib.*, p. 342 : <The 'first movements' of her soul are not only good, they are divine.>

2. *Ib.*, p. 338.

3. La maternité divine réalise d'une manière éminente, dans tout l'ordre créé, l'essence même de la relation. Il conviendrait toutefois pour le comprendre de prendre comme base d'analogie, non la relation prédicamentale, mais la relation dont le type est manifesté par exemple dans l'intellection ; il conviendrait également de considérer une telle relation comme actuellement exercée. Alors, mais alors seulement, la distinction (toujours réelle pour une relation créée) entre le fondement et le sujet propre n'est pas de même nature pour la relation prédicamentale et pour la relation du type « intellection ». Le rapport, dans ce dernier cas, entre le sujet et le fondement peut éclairer, par analogie, le rapport entre la personne de Marie et sa propre relation au Verbe incarné. Comment la relation s'enracine-t-elle dans la personne et contribue-t-elle pour autant à la constituer ? Telle est la question. Il n'est d'ailleurs pas surprenant que l'examen des structures ramène à la relation d'intellection, puisqu'aussi bien Marie a conçu premièrement par et dans la foi. Saint Augustin n'a fait que commenter l'Évangile : « ... fide plena et Christum prius mente quam ventre concipiens », Serm. ccxv, 4, *PL XXXVIII*, c. 1074.

4. « Il n'en suit pas » : nous ne disons rien de plus. Il est possible que ce mode du pâtre ordonné à la Rédemption soit de tous points le même pour Jésus et pour Marie ; mais nous ne voyons pas qu'on puisse l'inférer de l'intime assimilation qu'il y a d'elle à lui. La co-Rédemptrice est aussi merveilleusement rachetée, préservée.

5- Jourdain Kuničić, Q. P., *De B. V. Mariae conceptione apud D. Thomam, Quid originali immunis fuit*, et « originale non incurrit » apud
 v. *1 homam significare videntur*, dans *Eph. Mar.* VIII, 1958, pp. 105-124 ;
 . ON@| °. P? Our ^adr< in Tradition, dans *The Life of Spirit XII*, 1958, pp. 494-
RoI-O. Para a historia de um dogma, S. Tomds e o dogma da
Imaculada Concepção, dans *Lumen XVIII*, 1954, pp. 668-679.
Dog, TM. the ImmaculaU Conception..., dans E. D. O'CONNOR, *The*

u0 to UuDeaih

'«I*4 Medi^eval Controversy over the Immaculate Conception SE»ASTIA>, O. F. >f = ni

l'Immaculée-Conception compatible avec les principes généraux appliqués par saint Thomas au sujet de la Rédemption. Les autres auteurs cités se placent à un point de vue historique. Le R. P. Balié observe contre le R. P. Rossi que les générations qui ont suivi Saint Thomas ont vu en lui un adversaire de l'Immaculée-Conception¹. Mais le R. P. Sebastien rapporte que le *Tractatus de veritate conceptionis*, rédigé par Jean de Torquemada pour informer les Pères du concile de Bâle, ne mentionne pas l'autorité de saint Thomas : bien qu'il constitue une petite somme de tous les arguments maculistes². L'étude du R. P. Sebastien montre également qu'au xv^e siècle tous les arguments qui ont été remis en honneur ces dernières années pour faire de saint Thomas un immaculiste avaient déjà été inventés³ : distinction entre conviction et enseignement, entre *debitum* et *peccatum*... Les RR. PP. Ginns et Kunièié s'édifient de ce que saint Thomas ait enseigné l'opinion qui était, de son temps, la plus commune ; d'autres semblent le regretter. « Diligentibus Thomam omnia cooperantur in bonum. »

4. Le « debitum »

Le volume XI des *Actes* du congrès marial de 1954 est tout entier consacré à la question du « *debitum* »⁴ ; Marie doit avoir quelque rapport avec le péché puisqu'elle est rachetée. Rachetée il est vrai par préservation ; mais il s'agit d'une préservation *réelle* : ainsi, on ne saurait dire que le Christ est préservé du péché, au sens propre du mot préserver. Le cas de Marie est autre : préservation réelle signifie rapport réel à ce dont il y a préservation. Quelle est la nature de ce rapport ? Les travaux que nous recensons n'apportent rien de nouveau au *status quaestionis*. Quant aux arguments, ils sont de part et d'autre toujours les mêmes, bien que la présentation en soit indéfiniment variée. Dans l'ensemble, le débitisme devient moins virulent, le non-débitisme demeure assez agressif. Les contributions des différents auteurs au volume XI des *Actes* ont été classées par ordre de débitisme croissant. Il s'ouvre avec la thèse du R. P. Bonnefoy qui soutient l'indébitisme le plus intransigeant⁵ ; et il s'achève avec le compte rendu de la discussion sur le *debitum* à laquelle prirent part des théologiens de toutes les écoles⁶. Le R. P. Boyer réalisa, tâche combien difficile, l'accord unanime en proposant la formule suivante : « Beata Virgo Maria peccatum originale contraxisset, nisi praeservata fuisset⁷. » Cette formule ne heurte certes pas le sens commun, et c'est tant mieux ; on peut souhaiter davantage : mais, en fait, étant donné les précisions par lesquelles le R. P. Balié

1. *Art. rec.*, p. 195.

2. *Art. rec.*, p. 231.

3. *Art. rec.*, pp. 242-245. Cela, en passant, confirme ce dont l'histoire des sciences offre d'éclatants exemples. Que deux auteurs soutiennent la même thèse ne suffit nullement à prouver que l'un dérive de l'autre, ni qu'ils aient une source commune, sinon l'intelligence humaine qui réagit de la même façon à une même question.

4. *Virgo Immaculata* (Acta congressus internationalis mariologici et mariani, Romae anno 1954 celebrati) : XI. *De Debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria* 1 vol. de 500 pp., Rome, Academia mariana internationalis, 1957.

, T-Fr Bonnefoy, O. F. M. » *Marie indemne de toute tache du péché originel*, dans *Virgo Immaculata*, pp. 1-62 ; cf. encore *L'Immaculée dans le plan divin*, voir

SM6rrtAppe'ndix^o: De sollemni disputatione circa debitum peccati originalis in Beata Virgine Maria, *ib.*, pp. 456*499-

7. *Ib.*, p- 499-

avait introduit cette conclusion, la formule entend exclure tout *debitum* effectivement contracté.

Est-ce là une étape vers une précision dogmatique qui ne peut émaner que du Magistère ? Si une telle précision était donnée, il faudrait s'en réjouir, comme de toute vérité. Il ne paraît pas inopportun de noter que le thomisme n'a rien à redouter de ce côté. Le montrer sera l'objet des remarques qui suivent. Le R. P. Bonnefoy estime que la bulle *Ineffabilis* ne peut être correctement comprise qu'en se référant aux écrits scotistes dont elle emprunte les formules¹. Or nous avons rappelé ci-dessus que la règle suprême d'interprétation quant au sens de tel verset de l'Écriture c'est le contexte dogmatique où il est inséré : l'exégèse n'est qu'un moyen, subordonné. Il serait donc assez exorbitant d'accorder aux formules scotistes, ou à toutes autres d'ailleurs, davantage qu'aux formules inspirées.

Le P. B. cherche d'autre part à établir une étroite connexion entre les deux thèses de l'indébitisme rigoureux et de la *praeminentia Christi*. Il en conclut même que, la première étant selon lui explicitement affirmée dans la bulle *Ineffabilis*, il en résulte une preuve de la seconde. Ces outrances, bien qu'elles ne soient guère suivies, sont-elles fondées ? N'est-il pas vrai en fait que, globalement, les thomistes exigent le *debitum* que récusent les scotistes³ ? A quoi cela tient-il ? Nous croyons nécessaire de distinguer « esprit » et « thèse ». Toute grande synthèse suppose des principes formulés ou formulables ; mais également et primum ordinairement une inspiration, informulable : une spécification *propre* de l'exigence d'intelligibilité commune à tous les théologiens. Il y a un « esprit » thomiste et un « esprit » scotiste. D'autre part il y a, touchant le motif de l'incarnation, une « thèse » thomiste et une « thèse » scotiste. Et, pareillement, deux « thèses » s'affrontent touchant le *debitum*. Le R. P. Bonnefoy pense qu'il y a de part et d'autre, en thomisme comme en scotisme, une connexion directe et quasi nécessaire au moins en fait entre les deux « thèses » : indébitisme et *praeminentia Christi* s'impliqueraient mutuellement. Cela nous paraît une erreur. Il y a certes un rapport entre les deux « thèses » thomistes : mais cela vient seulement de ce que c'est le même « esprit » qui a présidé à leur choix ; et pareillement pour le scotisme. Il en résulte que le rapport entre les deux thèses est, d'un côté comme de l'autre, beaucoup plus souple que ne le veut le P. B.⁴ Si les thomistes, globalement, sont débitistes, cela ne tient pas à la thèse qu'ils soutiennent au sujet du motif de l'incarnation : cela tient à l'« esprit » thomiste ; et semblablement pour les scotistes. Nous allons préciser chacun de ces deux points, très brièvement, et nous ne retiendrons, de part et d'autre, de l'« esprit » que ce qui nous est utile pour notre objet. Nous montrerons ensuite que la thèse thomiste concernant le motif de l'incarnation est parfaitement compatible avec l'indébitisme rigoureux.

1. *Où. rec.*, p. 38 et p. 62, n. 120.

2. *Ib.*, pp. 1-62 et *L'Immaculée dans le plan divin*, art. cit. — Les RR. PP. Balic et Rossi ont protesté contre cette assertion.

3. Le R. P. Kunicic est cependant thomiste et indébitiste (cf. *DTP1* LVII, 1054, pp. 220-229). Cela seul suffit à infirmer les excessives conclusions du R. P. Bonnefoy.

4. Il peut se faire bien entendu qu'il y ait une connexion directe entre deux ou plusieurs synthèses ; mais nous ne considérons pas cette question en général : nous nous bornons à ce qui concerne le *debitum*. *Question*

Déterminer l'ordre visé et réalisé par la sagesse de Dieu, à supposer qu'il ne soit pas expressément révélé, requiert, par importance décroissante, trois conditions : cohérence, réalisme, amplitude. Par *amplitude*, nous entendons que, de deux synthèses supposées également cohérentes et également réalistes, celle qui coordonne le plus de choses sera à bon droit préférée : pas de difficulté sur ce point. La *cohérence* devrait plutôt s'appeler non-incohérence. Ainsi une contradiction serait inacceptable : il importe toutefois de remarquer que ce n'est pas au nom de la logique ; une contradiction, métaphysiquement, n'est pas fautive, elle n'a pas de contenu : c'est donc, au vrai, le réalisme qui exclut une synthèse où se présenterait une contradiction. La cohérence, positivement, ne peut *ordinairement* reposer que sur l'ordre de la cause finale : ainsi l'impose en général la gratuité du don de Dieu ; encore faut-il se souvenir avec une extrême rigueur de ce que cet ordre de finalité n'est pas entre des « moments », si virtuels qu'on les suppose, de la pensée divine : il est dans et entre les choses créées. *Non Deus vult hoc propter hoc, sed Deus vult hoc esse propter hoc*. Le réalisme est lié à la cohérence comme vient de le montrer le cas de la « contradiction », mais aussi il s'en distingue : une synthèse parfaitement cohérente pourrait ne pas correspondre à la réalité. Le caractère réaliste de la synthèse a deux critères fondamentaux : la révélation et l'observation ; les éléments de la synthèse, ou au moins les principaux, doivent être révélés quant à leur contenu surnaturel ; mais ils impliquent en général, et en particulier dans le cas présent, des données d'ordre naturel qui sont l'objet d'observation. Bien entendu ce ne sont là que des « critères » ; objectivement, le réalisme de la synthèse consiste en ce qu'elle décrit effectivement l'ordre visé et réalisé par la sagesse de Dieu. Toutefois, il faut y insister de nouveau, c'est la synthèse *prise dans son ensemble* qui est l'objet réel de la sagesse divine ; c'est à la synthèse considérée globalement et seulement de cette façon qu'il est légitime de faire correspondre *un*, un seul, « décret » de la sagesse divine. L'ordre observé et décrit dans l'effet est certainement dans la Cause ; mais *comment* y est-il ? Mieux vaut s'en taire parce qu'on n'en sait rien.

Jusqu'ici, tout le monde sera d'accord. Le R. P. Bonnefoy critique à bon droit les théologiens « chez [qui] les décrets conditionnels jouent le rôle facile de *deus ex machina* ». Mais nous ne voyons pas qu'on puisse éviter cet inconvénient si justement on interprète en termes de « décrets divins » les phases de l'enchaînement de finalité propre à décrire l'incarnation rédemptrice. C'est sur ce point, ou équivalentement au sujet de ce que nous appelons le réalisme, que divergent radicalement l'« esprit » thomiste et l'« esprit » scotiste. Le P. B. s'efforce d'éviter les difficultés de la « thèse » scotiste ; mais il conserve et met en œuvre spontanément l'« esprit » scotiste. Bien entendu, il n'est pas question de lui en faire grief ; nous nous contentons d'enregistrer le fait². Indépendamment du

1. J.-Fr. Bonnefoy, *L'Immaculée dans le plan divin*, p. 15.

2. Ainsi, *ib.*, p. 38, le P. B. impute à un thomiste d'admettre un « changement dans les décrets divins ou en Dieu ce qui est tout un ». Mais cette imputation n'est fondée que si on conçoit le rapport entre la réalité créée et le « décret divin » comme le conçoit l'esprit scotiste. Le P. B. fait d'ailleurs la même critique à la synthèse « scotiste traditionnelle » : et il l'interprète bien entendu de la même façon : en termes de décrets : chacun de ces décrets puisqu'il est en Dieu ne peut être qu'absolu. C'est ainsi que le changement qui est dans les choses devient changement en Dieu.

facteur « révélation », qui est évidemment commun pour tous, réalisme signifie primordialement, pour le théologien d'esprit thomiste, les natures concrètes immédiatement impliquées par le donné révélé, et l'interprétation analogique qu'elles fondent. C'est bien entendu l'objet qui est visé ; le réalisme ne serait qu'un mot s'il n'était tendu vers la connaissance de la réalité ; mais il demeure extrêmement attentif, selon l'esprit thomiste, à toutes les conditions, réelles également, qui donnent accès à la réalité. L'esprit scotiste, au moins tel que nous le voyons mis en œuvre dans le cas présent, vise *immédiatement* la réalité ; il incline à interpréter uniformément de la réalité un ordre qui de soi et primitivement est une manifestation créée de cette réalité suprême, la Sagesse divine. Dans cette manière de voir, la *natura rerum*, telle qu'elle est immédiatement observable, n'intervient guère. *Réalisme* a bien la même amplitude sémantique pour *Yesprit* thomiste et pour *Yesprit* scotiste, mais l'accentuation est mise ici et là d'une manière différente : exprimer la réalité en sa transcendance même, ou bien n'en rien dire dont on ne soit assuré ; en sorte que pratiquement, quant à l'usage spontané et par conséquent incoercible, réalisme n'a pas la même acception pour les deux « esprits ». C'est cela, et cela seulement, croyons-nous, qui rend compte de l'extraordinaire confusion de la pensée théologique au sujet du *debitum*.

La réalité du *debitum* tient, pour l'esprit scotiste, en un décret divin. Alors, bien entendu, *debitum* prend, du côté de la créature c'est-à-dire en Marie, un sens *personnel et moral* absolument incompatible avec la bulle *Ineffabilis*. On s'explique parfaitement les protestations indignées du P. Bonnefoy et de plusieurs autres : ces auteurs sont si spontanément scotistes qu'ils semblent être, «de facto», nous voulons dire dans leurs écrits, étrangers à toute acception du mot *debitum* différente de celle qu'insinue incoerciblement l'esprit scotiste. Ils ont raison de pourfendre toute espèce de *debitum*, puisque Dieu les fit, d'un décret bien immuable celui-là, d'esprit scotiste. Il y a d'ailleurs des thomistes convaincus, qui jouissent de la même immunité, mais jouant en sens inverse. Et nous ne prétendons ni critiquer, ni tenter de fusionner ces deux « esprits » : peut-être l'Esprit-Saint, mais lui seul, y réussira-t-il. L'« esprit » thomiste a conduit à des excès : la théorie de la *caro infecta*, celle-ci entendue au sens physique ; ou bien la préservation, également *au sens physique*, de Marie en la personne même d'Adam. Le P. Bonnefoy, et aussi le P. Nicolas, critiquent à bon droit ces vues qui procèdent d'une confusion entre des réalités inséparables il est vrai (c'est ce que le scotisme ne voit pas assez), mais d'ordres différents. Inutile de s'attarder.

L'esprit thomiste, donc, ne doit pas conduire au « physicisme » ; mais il s'oriente spontanément vers la $\phi\upsilon\sigma\iota$. Comment la transmission de la nature humaine entraîne-t-elle celle d'un vice ; comment, pour pouvoir être rachetée par préservation, Marie a-t-elle quelque rapport avec ce processus ? Si elle est préservée *réellement*, c'est que « *réellement* elle eût été atteinte sans cette préservation 1 » ; c'est qu'« elle aurait dû être atteinte si elle n'avait été préservée 3 ». Comment cette implication

1. M-J. Nicolas, *The Meaning of the Immaculate Conception ...* nP 28-30

2. C'est, on l'a vu, la formule du R. P. Bover pp. 328-329.

3. C'est le sens que les thomistes donnent au *debitum* τ n a@rme nèn d autre que ce que tout le monde concède.

réelle quoique non réalisée s'insère-t-elle *in rerum natura*, c'est-à-dire dans le processus de la génération humaine lequel est impliqué dans la définition dogmatique du péché originel, voilà ce que recherche spontanément l'« esprit » thomiste. Il s'agit donc de qualifier un événement qui eût été si le cours normal des choses n'avait été modifié. Or, en pareil cas, tous ceux qui accordent une consistance objective à ce cours normal des choses, qui y voient le déploiement des opérations d'une ou de plusieurs natures, emploieront spontanément les deux locutions « devoir être », « avoir dû être » : *devoir être* si on se réfère à la loi de nature à laquelle il est fait exception, *avoir dû être* si on se réfère à l'événement exceptionnel lui-même. Marie devait contracter le péché, si on réfère « devait » à la loi commune ; Marie aurait dû contracter le péché si on réfère « aurait dû » à la personne de Marie. Peut-on incriminer l'« esprit » thomiste d'employer le langage du sens commun parce qu'il s'attache tout simplement à tenir compte des réalités de nature intégrées à une définition dogmatique ? Bien entendu, l'esprit scotiste donnant consistance réelle aux locutions *debitum*, « devoir être », « avoir dû être » en les interprétant non pas *in rerum natura*, mais d'un décret divin, ces expressions deviennent inacceptables, nous l'avons déjà dit. Ainsi le verbe « devoir », comme signifiant un devenir nécessité ou nécessitant, est devenu en quelque sorte tabou. Le P. Boyer a dû l'éviter dans une formule de conciliation qui cependant, de par sa signification, ne l'exclut pas.

On voit bien l'enjeu : le *debitum* au sens large que nous venons de rappeler est, fort heureusement d'ailleurs pour de nombreux et respectables théologiens, parfaitement compatible avec la bulle *Ineffabilis*. L'exclusion de tout *debitum* telle que l'entendent les scotistes non plus seulement en vertu de leur « esprit », mais au nom de la thèse de la *praeminentia Christi*, va plus loin que *Ineffabilis*. Conserver le concept de « dette », au sens actuellement acceptable, c'est interdire une nouvelle majoration du privilège de Marie ; supprimer tout recours à ce concept c'est la permettre. Mais, corrélativement, maintenir le concept de *debitum* c'est maintenir que la Rédemption préservatrice² propre à Marie est cependant, sous un rapport, semblable à *la nôtre* : il n'y a bien, pour le moins analogiquement, qu'une seule race des rachetés, une Rédemption homogène. Bannir tout *debitum* c'est faire de la préservation une chose complètement différente de la purification. Le P. Bonnefoy assimile Marie aux anges fidèles, prévenus de pécher par la grâce. Peut-on exténuier à ce point la notion de Rédemption pour en faire l'application à Marie ? Le P. B. n'en donne aucun fondement. Nous reconnaissons que les thomistes sont embarrassés lorsqu'il s'agit de préciser en quoi consiste cette connexion *in rerum natura* que recouvre le mot *debitum* au sens large³ ; mais les scotistes d'avant-garde ne sont pas moins embarrassés

i. Les thomistes se sont efforcés de dissiper l'équivoque en remplaçant *debitum* par *necessitas, ordinatio ad...*

2. Jose M Delgado Varela, *La exclusión de todo debito a la luz de la razón teológica*, dans *oP rec* pp. 63-93, a écrit un plaidoyer fort articulé contre tout *debitum*. Mais son argument repose sur l'assimilation, posée à priori et inexacte, du *debitum* à la Rédemption par purification. Alors il est aisé de montrer que la bulle *Ineffabilis* exclut tout *debitum*. Mais nous venons de voir que *debitum* a en réalité une tout autre

signification. dans toute controverset les thomistes n'ont pas toujours su conserver à la notion de nature et à la notion de causalité qui lui est associée

de donner un sens acceptable à la Rédemption préservatrice *mirabiliori modo*. Si l'indébitisme rigoureux était défini, il est probable que le

leur ampleur intelligible. Le légitime souci de lier la transmission du vice originel à la communication physique de la nature a conduit à concevoir cette liaison comme un déterminisme lui aussi physique, rigoureux, c'est-à-dire reposant sur la cause formelle associée bien entendu à la cause efficiente et à la cause matérielle requises en toute production non immanente. On n'a pas assez pris garde à ce que la génération humaine n'est humaine que si l'acte des parents est ordonné à la création d'une âme : finalité complexe qui associe l'homme à Dieu et qui par conséquent comporte en droit, intrinsèquement à elle-même, une contingence de type original. Cette contingence suffit à rendre compte de ce que *Ordinatio ad contrahendum peccatum* puisse être réelle sans aboutir. Insistons un peu sur cette notion de finalité, comme principe d'une explication possible du *debitum*.

Le R. P. Nicolas, *op. rec.*, p. 331, remarque fort justement : « La chute apparaît même plus dramatique si on se souvient que l'homme n'avait reçu aucune fin naturelle pour unifier son être, et que le péché ne lui en donne aucune. » Le vice originel, considéré du côté de la créature, consiste en ce que l'homme possède une nature privée de fin. Dieu, en sagesse, fonde la communication que tout être fait de sa nature si celle-ci est communicable. Et bien entendu cette communication concerne la nature *telle qu'elle est en celui qui la possède*. La nature humaine étant communicable, Dieu en fonde la communication telle qu'elle est en Adam le premier homme. Si Adam n'avait pas péché, Dieu eût fondé la communication de la nature humaine telle qu'elle était primitivement en Adam : nature ayant une fin, *de facto* en vertu de la grâce. Cela impliquait le don *gratuit* de la grâce à toute personne créée selon cette nature. Adam ayant péché, Dieu respecte l'état dans lequel l'homme a, par son acte libre, constitué sa propre nature : Dieu fonde la communication de la nature humaine *de facto* privée de fin. (Et même la Rédemption qui concerne la personne, n'y change rien. C'est toujours la même loi, immuable, de la Sagesse : l'opération divine fonde la communication que chaque nature fait d'elle-même, *dans l'état où elle se trouve* : cela chevauche sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel ; cela demeure vrai après comme avant le péché.) Cela suffit à caractériser le vice originel, sinon à définir le péché originel. Maintenant, si la fin de l'homme est, comme celle de l'ange, la possession béatifiante de Dieu, on peut se demander si, en sagesse divine, la nature humaine et la nature angélique n'ont pas *comme natures* une finalité propre concourant à l'harmonie de la création. Dieu est par essence simple et communicable. Il revient à la nature angélique de réfléchir la simplicité, à la nature humaine la communicabilité : celle-ci devant s'entendre selon le « genre » humain, mais *premièrement et plus radicalement* de chaque être humain : dans l'unité de la personne, le corps subsiste par l'âme, l'âme exerce à l'égard du corps la communicabilité propre à l'être. Cette perfection requiert de fait la composition dont elle compense l'imperfection. Il faut ajouter que cette perfection, bien que propre à la nature humaine, l'homme ne la possédait vraiment qu'en vertu de la grâce, laquelle comportait comme la principale de ses conséquences préternaturelles que l'âme pût exercer la force d'immortalité alors qu'elle n'en est pas capable par ses seules ressources. La faute a, d'un même coup, privé l'homme de sa fin personnelle et privé la nature humaine de sa finalité propre, à savoir de manifester la souveraine perfection de l'Être divin en la communicabilité qui lui est essentielle.

Maintenant, inutile de « dialectiser » pour passer à l'étape suivante. Nous savons que Dieu ne veut ce « premier » dessein et son échec que comme ordonné à un « second » dessein : tout cela, nous y revenons ci-après, ne constituant qu'une même ordination qui est *in rerum natura* l'objet d'un seul et même décret divin. Dans cette vue, le « second » dessein doit être meilleur, on l'aura assez redit ; d'ailleurs la répétition pure est une sorte de blasphème contre l'ordre. *Mirabilis reformasti* est un pléonasme, secourable certes à notre cécité : si Dieu réforme, ce ne peut être que *mirabilis, mirabiliori modo*. L'homme ne sera plus seulement fils et image de Dieu, il sera fils dans le Fils qui est l'image : cela déborde la grâce première en l'assumant toute ; voilà pour les personnes, pour la fin personnelle. Et la finalité de nature, la splendeur de la création réfléchissant la perfection de l'Être divin, comment la rénover ? La communicabilité dont l'homme a perdu l'exercice à l'intime de lui-même, il l'exercera vis-à-vis de Dieu... ; c'est du genre humain, voué à l'impuissance de la mort, qu'est issue cette créature qui, au nom de toute sa race, communique à Dieu lui-même quelque chose d'elle. Ce que la nature humaine a aliéné en Adam, elle le recouvre en Marie, d'une manière meilleure, incomparablement, divinement meilleure. Et sans doute les anges participent-ils, en adorant le Verbe incarné, le mystérieux degré de simplicité qui seul peut transcender sans le détruire l'écart infini de l'être à l'Être.

Mais revenons modestement à notre propos : c'est en vue du *debitum* que nous

it d»c . second . ; tnaU

« I X A E »

debitum - physicum remotissimum du dernier carré thomiste et la rédemptibilité angélico-mariale des éclaireurs scotistes se rejoindraient, dans

de Marie). Si on admet ce qui précède, il suit que la grâce donnée à Marie restaure en elle la finalité de la nature dans sa ligne propre, celle de la communicabilité. Restaurer signifie-t-il que la nature recouvre la finalité qu'elle avait originellement? Sans doute ; mais, formellement, il s'agit d'autre chose. Marie reçoit une grâce de Mère de Dieu : elle seule « atteint » Dieu lui-même, avons-nous noté avec le P. Nicolas, *op. rec.*, p. 338. Pareillement, en Marie, la créature humaine considérée en *Yacte* de sa communication, atteint Dieu : elle a donc bien une fin qui consiste comme il se doit en une communicabilité ; mais cette finalité plus haute est aussi plus intime à Marie et à la nature humaine telle qu'elle la porte en elle, que cette finalité n'était immanente à la nature humaine telle que la réalisaient Adam et Ève immortels. Autrement dit, la communicabilité qui est la finalité propre de la nature est donnée à Marie d'une manière meilleure, mais meilleure en étant en un sens autre puisqu'elle est spécifiée autrement et qu'elle a mieux raison de fin : permettre à une Personne divine de subsister humainement, c'est communiquer davantage et autrement qu'en conservant par soi-même l'unité vivante de sa propre personne humaine. Pour être clair, appelons « fin » la finalité de la nature en Adam et Ève, fin dont, en sagesse, l'immortalité est le signe propre ; et appelons « Fin » la finalité de la nature telle qu'elle est donnée à Marie. La privation de la « fin », c'est le sort commun : c'est un *vice* qui affecte la nature ; il s'accompagne, pour la personne, d'une privation de la grâce en vertu de laquelle cette « fin » pouvait être possédée : et c'est en quoi consiste le *péché* originel. Or, à proprement parler, la « fin » n'est pas « rendue » à la nature en Marie ; mais la « Fin » lui est donnée, laquelle remplit d'ailleurs éminemment le rôle de la « fin ». Il reste que, sans cette « Fin », Marie serait, comme tous, privée de la « fin ». Prenons une comparaison. Le gardien d'un camp peut rendre la liberté à l'un de ses prisonniers : alors, être prisonnier et être libre s'excluent. Il peut aussi charger un prisonnier d'une mission de confiance permanente qui le tienne hors du camp : le bénéficiaire, alors, devrait être prisonnier, mais rien ne l'atteint de la condition de prisonnier. Ainsi Marie, *recevant* la « Fin » quoique non pas formellement la « fin », a bien, de ce dernier chef, quelque chose de commun avec tous ; mais, en vertu de la « Fin », elle n'est affectée d'aucune privation. Marie *devrait* partager le sort commun, mais elle lui est étrangère.

Maintenant précisons ce que nous venons de suggérer. Puisqu'il s'agit d'une communication faite par Dieu à une créature, il convient de se référer au schéma classique de la justification : la même grâce justifiante fonde l'acte libre qui en permet la possession, et par là devient possédée. Le *même* acte, qui est à la fois de Dieu et de la créature, est communication de par sa référence à Dieu et possession de par sa référence à la créature. Cette dualité simple n'appartient évidemment qu'à l'instant origine de la justification : il peut être un commencement *absolu* selon la possession parce qu'il est fondé en l'éternité selon la communication. C'est ce « premier instant » que nous envisageons pour Marie : il concerne simultanément l'être et la grâce, mais nous l'envisageons sous le rapport très particulier où il concerne la finalité de la nature comme telle. Cela n'ôte pas qu'il faille distinguer, comme nous venons de le rappeler, « communication » et « possession ». Selon la « possession », c'est-à-dire en la personne de Marie constituée, il est clair que la « Fin » implique, de surcroît, la « fin ». Il serait contradictoire de dire que Marie *possédât* la « Fin » *sans posséder* la « fin » ; il est inutile d'insister : Marie recouvre bien « la fin », ou plus précisément la nature humaine recouvre en Marie sa finalité propre (même si l'exercice en est provisoirement et volontairement suspendu). Considérons maintenant la « communication ». Marie reçoit une grâce de Mère de Dieu. A notre présent point de vue, c'est la « Fin » qui est communiquée à Marie. La « Fin », possédée, implique, de surcroît, la « fin » : nous venons de le dire. Mais, *selon la « communication »*, Marie *reçoit* la « Fin », *et non* la « fin ». Marie a en commun avec tous que la « fin » ne lui soit pas communiquée ; mais cette non-communication de la « fin » n'a aucunement raison de privation en vertu de la communication et de la réception de la « Fin ». Marie n'a jamais été en l'état de privation commun à tous les humains nés d'Adam : parce que c'est dans l'instant même où la personne de Marie est constituée que la non-communication de la « fin » pourrait avoir raison de privation. Or cet instant est constitué, ontologiquement pourrait-on dire, par la communication de l'être, de la grâce, de la nature, de la « Fin » ; la « Fin » étant d'un degré incomparablement plus élevé que la « fin », la « privation » commune, qui est mesurée par référence à la « fin », est ici rendue impossible. Mais la non-communication de la « fin » aurait, en Marie comme en tout autre, raison de privation si Marie ne recevait la « Fin ». La non-communication de la « fin » *aurait dû*, eu égard au cas ordinaire de la transmission de la nature, s'accompagner en Marie d'une privation. Il n'en est rien, à cause de la communication et de la réception de la « Fin ». Or c'est la privation de la « fin », comme privation, qui entraîne, nous l'avons rappelé, *vice* et *péché* originels. La conséquence est claire : Marie eût été atteinte, *aurait dû* être atteinte par le *péché*

deux vitrines séparées certes, mais enfin dans le même musée. En attendant, il est heureux que *l'esprit* thomiste et *l'esprit* scotiste n'induisent pas à s'exprimer de la même façon, parce qu'ils inclinent respectivement et d'une manière également incoercible à considérer une même réalité sous deux aspects complètement différents.

L'« esprit » commande donc le choix entre les deux thèses concernant le *debitum*, nous venons de le voir. Il commande également le choix entre les deux thèses concernant le motif de l'incarnation : cela a été montré, nous n'y insistons pas. Maintenant, y a-t-il une connexion nécessaire entre les deux « thèses » qui relèvent du même « esprit » ? Nous ne voyons pas qu'on puisse admettre la *praeminentia Christi* telle que la conçoit l'« esprit » scotiste et admettre en même temps l'existence d'un *debitum*; mais nous ne nous étendons pas sur ce point qui devrait être traité de l'intérieur du scotisme. En retour, la thèse thomiste du motif de l'incarnation n'entraîne pas, de soi, de conséquence nécessaire au sujet du *debitum*. La chose est à peu près évidente à priori. En effet, le *debitum* concerne formellement le rapport de l'acte rédempteur du Christ au péché, et plus particulièrement aux sujets du péché originel. Le motif de l'incarnation concerne formellement le rapport entre l'acte rédempteur et la Personne du Verbe incarné. Selon l'ordre des causes formelles, ou selon la finalité ultime, *post factum*, l'acte est ordonné à la gloire de la Personne : le rapport est de l'acte à la Personne. En ce qui concerne la réalisation et selon la finalité qu'il est légitime de lui associer pour la décrire, la Personne c'est-à-dire le fait même de l'incarnation est, selon le thomisme, en vue de l'acte ; et comme

originel si elle n'avait reçu une grâce et une « Fin » de Mère de Dieu. Cet « aurait dû », c'est le *debitum*: expliqué ainsi en fonction de la finalité propre à la nature. Et ce *debitum* a une portée très concrète et précise : ce qui est communiqué à Marie est, en ce qui concerne la nature humaine qu'elle possède comme tous, la « Fin » et non la « fin ». C'est cette négation, quant à la communication d'ailleurs, non quant à la possession, qui suffit à fonder le *debitum*.

On voit que cette non-communication de la « fin » suppose expressément la distinction entre la « Fin » et la « fin ». Insistons sur ce point en terminant. Si la « Fin » n'était que la « fin », il serait contradictoire d'affirmer que dans le même instant la « fin » est et n'est pas communiquée. Et comme la communication de la nature privée de sa « fin » entraîne, si rien d'autre n'intervient, le péché originel, la bulle *Ineffabilis* contraint d'affirmer que la nature humaine a, en Marie, sa « fin », tandis qu'elle en est privée dans les parents de la Sainte Vierge. La génération de Marie, même sous le seul aspect physique ($\varphi\upsilon\sigma\iota$) où nous le considérons, est alors hors des lois de la nature. Et, dans cette perspective, la notion d'un *debitum* fondé sur l'exigence de la $\varphi\upsilon\sigma\iota$ n'a plus de sens. Tous les qualificatifs qu'on peut attribuer au *debitum* sont vains parce qu'impuissants à lui conférer un statut théologique valable, encore moins une réalité objective. Il y a un miracle, un point c'est tout ; le *debitum* n'est plus qu'un mot. Difficulté grave nous l'avons dit, puisqu'alors on ne voit plus comment Marie est rachetée au sens propre de ce terme. Ainsi, en concevant la pureté de Marie, toujours au point de vue de la « nature », comme une simple restitution de la pureté originelle, on aboutit à une impasse. Il faut au contraire affirmer que la pureté de Marie n'est pas une pureté de créature humaine, c'est une pureté de Mère de Dieu. La communication de la « Fin » et d'elle seule assure à Marie la « possession » de la « fin » dans la « Fin ». C'est la relative transcendance de la « Fin » par rapport à la « fin » qui fonde la pureté de Marie, lesquels de prime abord paraissent s'exclure : la partante pureté par la communication de la « Fin », la rigoureuse rédemptibilité de la « fin » par le « fait » de la « Fin ».

giq'ù, dlnT/Spr. 1941

6.^2Cria in Chrislo Jssu, Essai de critique UUolo-

celui-ci est, du même point de vue de la réalisation, en vue du péché à racheter, on voit que les deux rapports précités sont, selon la même finalité, en continuité l'un avec l'autre : ils constituent une seule et même « ordination ». L'Incarnation est rédemptrice parce qu'ordonnée à toucher les pécheurs comme tels. Il suit que Marie, en vertu de l'acte de co-Rédemption, se trouve elle aussi inclinée vers tout ce qui doit être racheté. Mais cela n'entraîne ni n'exclut que la Vierge ait à être rachetée. La question demeure ouverte et requiert d'autres arguments. En effet, si d'une part Marie fait partie de la masse humaine rachetée, le schéma de l'involution des causes permet d'exprimer qu'elle soit simultanément rachetée et rachetante. Les deux sont compatibles en l'unité du même acte rédempteur, acte auquel Marie participe, acte qui précisément est ordonné aux rachetés. Il reste alors à expliquer « comment » Marie est rachetée : ici intervient le *debitum*. Et si, d'autre part, Marie ne faisait pas partie de la masse des rachetés : il n'y aurait évidemment aucun *debitum*. La thèse thomiste au sujet du décret de l'incarnation n'implique donc directement aucune conséquence concernant le *debitum*. Si les thomistes sont presque unanimement débitistes au sens où nous l'avons précisé, cela tient nous l'avons vu à l'« esprit », non à la « thèse ».

La « thèse » scotiste, même retouchée par le P. Bonnefoy, tient au contraire que, même selon la finalité qui est associée à l'ordre de réalisation, l'acte du Rédempteur est pour la gloire de la Personne du Verbe incarné. Maintenant, toujours selon ce même ordre de la réalisation, le rapport entre l'acte rédempteur et le pécheur comme tel est, pour le scotisme comme pour le thomisme, finalisé par le pécheur : c'est l'acte rédempteur qui est pour le pécheur ; l'inverse ne peut être dit que selon la finalité ultime, réalisée *post factum*². Dès lors, toujours selon l'ordre de la réalisation, le rapport entre l'acte rédempteur et la Personne du Verbe incarné d'une part, le rapport entre l'acte rédempteur et le pécheur d'autre part ne s'enchaînent plus. L'acte rédempteur se trouve « ordonné à » de deux façons différentes ; ou si l'on veut il est doublement *terminus a quo*: il n'est donc plus, comme dans la « thèse » thomiste³, le *medium* fondant l'unité d'une seule et même ordination. Et puisque la gloire du Verbe incarné l'emporte évidemment sur tout effet créé, le *mode* même de la Rédemption, c'est-à-dire la mort du Christ, est *de facto* justifié non par le péché mais par l'exigence de cette gloire⁴. Dans ces

1. J.-Fr. Bonnefoy, *L'Immaculée dans le plan divin*, p. 29.

2. Jésus meurt pour nous sauver ; nous ne sommes pas pécheurs pour qu'il puisse mourir : c'est, il est vrai, cette dernière conception que semble suggérer le P. Bonnefoy, *L'Immaculée dans le plan divin*, p. 29 : « Il était donc de haute convenance que le Christ méritât toutes les grâces... Et puisque, selon la parole de Jésus lui-même, il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime (Jo. xv. 13), Dieu décrète qu'il méritera par sa souffrance et par sa mort toutes les grâces qu'il distribuera. » Ainsi, sans même mentionner le péché, le P. B. impute la mort de Jésus au « plus grand amour ». Mais enfin « la mort n'est entrée dans le monde que par le péché ». C'est même défini expressément et sous anathème par le concile de Milève (Denz. η. 101). A supposer que l'incarnation ait eu lieu sans le péché, Jésus ne serait pas mort ! La parole de l'Évangile s'entend d'un *état de fait*, dans l'état de péché. On ne peut en tirer que Jésus serait mort, si déjà la mort n'avait été dans le monde.

3. Le Verbe s'incarnant était, *de facto*, ordonné à son acte rédempteur, cet acte étant lui-même ordonné au pécheur.

4. C'est donc très logiquement à partir de la thèse posée que le P. B. est conduit à cette conséquence. Mais elle est inacceptable. Cf. n. 2.

conditions, plus on insiste à bon droit d'ailleurs sur l'unité de prédestination entre le Christ et sa Mère \ plus on rend Marie étrangère à l'ordre du péché. En participant à l'acte rédempteur, Marie coopère à la gloire du Christ et à la sienne propre. Cela se suffit, cela n'a pas besoin du péché pour être expliqué. Et même, qui s'en étonnerait, le péché n'apporte que du désagrément à l'harmonie de cette synthèse. Dès lors, il est clair que tout *debitum* est exclu ; on doit même dire que la notion de *debitum* perd son sens. Ainsi, en scotisme, et à l'inverse de ce qui se passe pour le thomisme, la « thèse » renforce l'« esprit ». Ce pourrait être indice de vérité, si la thèse n'entraînait par sa cohérence même la grave difficulté que nous avons indiquée.

Le P. Bonnefoy croit avoir amendé le scotisme traditionnel ; mais nous avouons ne pas l'apercevoir. Le P. B. rappelle justement que : « La distinction de deux ou plusieurs décrets, ou étapes, ou instants de raison, à l'intérieur d'une même prédestination ne serait pas une offense à l'immutabilité divine, si le décret postérieur n'annulait un décret antérieur¹. » Un thomiste, nous l'avons dit, considère les événements observés ou révélés, auxquels le scotiste fait correspondre *des* décrets ou des instants *de raison*, et fait de leur ensemble ordonné l'objet d'un unique décret. A cela près, qui tient à une différence d'« esprit », l'exigence foncière est la même pour tous : l'ordre entre *les* décrets, ou bien l'ordre qui tombe sous *l'unique* décret, doit être *cohérent*³. C'est-à-dire que, *selon le point de vue qui l'inspire*, cet ordre doit être conforme à la logique humaine ; cela certes ne suffit pas, et nous avons parlé ci-dessus du réalisme : sur quoi nous ne revenons pas. Précisons toutefois que « conformité à la logique humaine » doit en général être interprété négativement. L'ordre dont on fait l'objet d'un décret divin est assujéti à la condition de ne pas inclure de non-cohérence, à fortiori de contradiction : ces choses s'appréciant, répétons-le, *selon le point de vue qui est le principe formel de l'ordre considéré*. Le P. B. rappelle justement l'une de ces conditions de cohérence : « Un décret postérieur ne doit pas annuler un décret antérieur⁴ » C'est l'évidence même. Toutefois le thomisme est sur ce point plus souple, plus précis et plus exigeant. Au lieu de considérer les décrets divins, entités indivisibles dont la logique transcendante est difficilement accessible, il considère les *événements réels* auxquels ces décrets correspondent. Il en manifeste l'intelligibilité en les ordonnant en fonction d'un principe qui, en général et dans le cas qui nous occupe, est la finalité. La cohérence concerne donc, pour le thomiste, cette ordination de finalité : la cohérence est une condition minimale pour que cette ordination prise dans son ensemble fasse l'objet d'un décret divin. Ce qui est premièrement posé, et « de facto » produit par Dieu, ne peut pas être *altéré sous quelque rapport que ce soit* par ce qui est posé postérieurement *et produit également par Dieu*⁸.

1. Nous avons vu que des thomistes comme le R. P. Nicolas le font également.

2. J.-Fr. Bonnefoy, *L'Immaculée dans le plan divin*, pp. 15, 38, 47.

3. ↑ 16 560011(1 des critères que nous avons indiqué plus haut, p. 750.

4. J.-Fr. Bonnefoy, *L'Immaculée dans le plan divin*, p. 15.

5. Nous soulignons « produit également par Dieu ». Le péché constitue évidemment une altération de ce qui avait été primitivement « produit par Dieu ». La non-cohérence immédiatement impliquée en cette ordination, par le fait que la non-cohérence contraire, la réduit en l'ordonnant à un bien meilleur. Et c'est en ce sens que la sagesse divine qui est « cohérente » selon la finalité. 651 ordination globale

« Altéré » correspond dans cet énoncé à « annulé » dans l'énoncé du P. B. : c'est le même mode catégorique, bien que l'acception soit différente. La réalité premièrement posée serait altérée si *quoi que ce soit en était détruit*, si par exemple elle revêtait ultérieurement de par l'opération divine tel caractère, si accidentel soit-il, *contraire* au caractère accidentel homologue qu'elle revêtait primitivement en vertu également de l'opération divine. La réalisation supposée parfaite d'un ordre de finalité exclut cela. Toutefois, le P. B. note avec raison que c'est *seulement* cela qui est exclu ; tandis qu'il est parfaitement compatible avec un *ordre de finalité* que ce qui est posé premièrement se trouve assumé au sein d'une réalisation plus ample, meilleure. Il peut, de ce chef, acquérir de nouvelles perfections et pour autant devenir autre ; mais il n'acquiert rien de contraire à ce qu'il était, *sous quelque rapport que ce soit*. En un mot, un ordre de finalité visant le bien ultime, rien dans un tel ordre ne peut changer qu'en devenant meilleur que soi-même. Telle est la cohérence exigible.

La « thèse » scotiste traditionnelle ne répond pas à cette condition. Le P. B. le dit lui-même : « Dieu aurait d'abord décrété l'incarnation en chair impassible ; puis, après la prévision de la chute, l'incarnation en chair passible². » Le P. B. estime avec raison que le décret postérieur *annulerait* le décret antérieur et il y voit une « offense à l'immutabilité divine ». Nous exprimerons la même chose en langage thomiste en disant que « impassible » et « passible » sont contraires : il est donc impossible qu'un même ordre de finalité lie l'un à l'autre avec cohérence ces deux états du Christ. Et il convient d'ajouter que la thèse thomiste ne rencontre pas cette impossibilité : puisque, selon cette thèse, l'incarnation en chair impassible n'est qu'une hypothèse abstraite, étrangère à toute réalité.

Maintenant, nous ne voyons pas que cette même impossibilité soit évitée par la nouvelle thèse scotiste telle que la présente ΓA. C'est bien entendu la mort du Christ qu'il est difficile d'y insérer. Elle est présentée comme le corollaire du « plus grand amour », sans aucune allusion au péché³. Mais cela, nous l'avons vu ci-dessus, est inacceptable. Ensuite la mort du Christ est introduite comme suit : « Le don atteint son plus haut degré quand celui qui en est le bénéficiaire non seulement n'a pas de droit, mais encore a démerité vis-à-vis du donateur⁴. » Autrement dit, le « par-don » (désignons ainsi le don parfait⁶) se réalise vis-à-vis du pécheur. Et par suite, insistons-nous, le pardon inclut par essence, *comme sa condition « sine qua non » et concomitante*, le péché. Maintenant : « Le Créateur *voulant* que son Christ futur connaisse la joie de parvenir au don parfait, au pardon, a *permis* le mal. » Nous venons de souligner *voulant, permis* ; voici pourquoi : étant donné, nous le remarquons à l'instant, que le pardon exige nécessairement et concomitamment le péché, si le Créateur *veut* le pardon, il *veut* le péché. Mettons qu'il voudrait bien ne pas vouloir le péché tout en voulant le pardon... mais nous ne voyons pas ce que pareille dialectique pourrait recouvrir de

1. Et on la suppose parfaite puisqu'on en fait justement l'objet d'un décret divin.

2. Suit le texte cité p. 766, n. 2.

3. *L'Immaculée dans le plan divin*, p. 29.

4. *Ib.*, pp. 29-30.

5. Dans la suite, nous écrivons ; pardon ; en lui conservent le sens de « par-don » – don parfait.

réel en Dieu qui est *simple*. Il convient, en ce qui le concerne, de s'exprimer aussi simplement que possible : *est est, non non*. Si le Créateur *veut* le pardon, < de facto > inéluctablement il *veut* le péché. Et si le Créateur ne fait que *permettre* le mal, il ne peut que *permettre* le pardon. Dans le second cas, le mal demeurant la condition du pardon¹, voilà pour le Christ réalisant le pardon un second décret... à moins que le premier décret ne soit conditionnel. Dans le premier cas, si Dieu *veut*, alors il y a en effet un seul décret pour le Christ, mais alors également Dieu *veut* le péché. C'est le défaut, toujours ancien et toujours nouveau : « N'osant pas, ne pouvant pas dire qu'il a été prédestiné à la mort rédemptrice avant que ne fut prévu Adam, permise et prévue sa faute, les scotistes sont bien obligés de mettre deux étapes dans sa prédestination². » Ce que le P. B. n'ose pas dire, ses lecteurs sont bien obligés de le conclure de ce qu'il écrit. D'ailleurs, le P. B. indique une distinction³ dont il ne fait cependant pas état dans l'exposé positif de sa synthèse⁴. « Nous avons dit que nous ne pouvions admettre du 'fortuit', ou des 'occasions' dans le plan divin ; et encore moins des changements. Il a suffi pour les éviter, de distinguer, avec la Tradition, la substance de l'incarnation et son mode ou économie⁵. » Cette distinction, en elle-même, est parfaitement valable : tout comme par exemple la distinction entre le Christ impassible et le Christ passible... Cela ne légitime pas pour autant l'usage qui serait fait de ces distinctions dans telle synthèse théologique. *Avoir eu* besoin d'une distinction qu'on n'a pas explicité n'est pas indice de précision. C'est vraiment dommage pour la mariologie. Le P. B. présente l'Immaculée-Conception, et l'indébitisme comme « conséquence logique de la synthèse scotiste⁶ ». Mais, supposé que le non-débitisme soit un jour défini, il n'en résultera pas que la synthèse scotiste soit, comme synthèse, vraie. Le « plus grand amour » et le « pardon » s'avèrent également incapables de rendre raison de la *mort* du Christ si on ne fait pas intervenir comme donnée originale, « prévue » par Dieu certes, mais *hétérogène* au premier « décret », soit directement la mort de l'homme, soit le péché qui est l'origine de la mort.

Il nous reste à confirmer que la « thèse » thomiste laisse entièrement ouverte la question du *debitum*. Cette « thèse » a été trop souvent redite pour que nous nous étendions. Nous nous contentons du tableau qui suit et de la légende qui l'accompagne (cf. tableau de la page suivante).

Nous devons répondre à l'objection du P. B. : « Les thomistes ne peuvent faire à moins d'attribuer le salut d'Adam à la 'grâce du Christ', alors que, dans un décret précédent, le salut lui était offert avec la seule 'grâce de Dieu'. Ils le reconnaissent d'ailleurs sans difficulté, [...] il s'ensuit qu'[ils admettent] le changement dans les décrets divins, ou en Dieu, ce qui est tout un⁷. » La méprise du P. B. vient de ce qu'il impute gratuitement aux thomistes de penser avec l'« esprit » scotiste.

difficulté sûre F' P' exPjme d'ailleurs en disant, *ib.*, p. 30: «Dieu ayant prévu deS images temporelles est admis par tous : aucune

2. *Ib.*, p. 15.
 3. *Ib.*, p. 58.
 4. *Ib.*, pp. 24-31.
 5. *Ib.*, p. 58.
 6. *Ib.*, p. 40.
 7. *Ib.*, p. 38.

Un thomiste, nous l'avons déjà dit, n'a pas à faire correspondre des « décrets » divins différents aux phases réellement successives d'un même ordre effectivement réalisé. Le thomiste examine si cet ordre est *cohérent* avant d'en faire l'objet d'un décret divin : comment Dieu pense-t-il ce décret, comment Dieu pense-t-il ce que nous appelons finalité, c'est un mystère tout à fait inaccessible que simplement il faut respecter. En l'espèce, le P. B. donne lui-même la réponse à la difficulté qu'il soulève. Citons à nouveau : « La distinction de deux ou plusieurs décrets, ou étapes, ou instants de raison, à l'intérieur d'une même prédestination ne serait pas une offense à l'immutabilité divine, si le décret ■postérieur n'annulait un décret antérieur. » Nous avons expliqué qu'en thomisme le membre de phrase que nous venons de souligner doit s'entendre : « si ce que Dieu produit postérieurement *in rerum natura* altérerait, si peu que ce soit d'ailleurs et sous quelque rapport que ce soit, ce qui avait été produit par Dieu antérieurement. » « Impassible » et « passible » s'opposent par contrariété : il est impossible de les attribuer l'un et l'autre à la chair du Christ dans un même ordre de finalité : cet ordre serait non cohérent, et il serait impossible de l'attribuer à l'opération divine. Mais, de la grâce adamique originelle à la grâce chrétienne, il n'y a que mélioration, il n'y a aucune « contrariété » ; l'une et l'autre ordonne à la gloire, la seconde *en outre* comme membre du Christ : que l'appartenance au Christ, non seulement ajoute à la « première grâce », mais qu'elle la modifie, c'est certain, mais elle n'en ôte rien². Le fait qu'Adam ait dû être sauvé par la grâce originelle et le fait que le même Adam (Adam en chair et en os, non pas Adam dans le décret divin) soit, nous l'espérons, « de facto » sauvé par la grâce chrétienne ne sont donc pas deux faits non cohérents ; le premier peut être ordonné au second. Et c'est cette ordination cohérente qui est en thomisme l'objet du décret divin. Il est dommage que le scotisme distille, en même temps que les décrets divins, la non-cohérence dont il est impuissant à se libérer lui-même.

Le tableau ci-dessus montre la profonde « cohérence » de la « thèse » thomiste : cela vient de ce qu'elle met en œuvre, de multiples façons et avec toute la souple rigueur de l'analogie, *ten seul principe*, toujours le même, celui de l'involution des causes. La *praeminentia Christi*, explicitement affirmée par saint Paul, l'est comme il se doit dans la « thèse » thomiste : à tel point qu'elle constitue le principe de tout l'ordre. Des thomistes, déjà, l'ont montré mieux que nous ne saurions le faire³. Nous n'insistons pas.

Le tableau ci-dessus montre également que la « thèse » thomiste est indifférente à l'égard du maculisme ou bien de l'immaculisme, de l'immaculisme débitiste ou bien indébitiste. Nous reconnaissons *simpliciter* que ce n'est pas là une supériorité. La « thèse » scotiste, qui inclut l'immaculisme, étire davantage dans le champ de la Vérité révélée. Selon le vocabulaire que nous avons employé, la « thèse » scotiste l'emporte en *amplitude* sur la « thèse » thomiste. Mais la seconde

i. *Ib.*, p. 15.

Àus Christ p éternelle c'est qu'ils Te connaissent et celui que Tu as envoyé

3. Le P. B. renvoie à leurs travaux, *ib.*, p. 18.

est *cohérente*, la première non cohérente. Le thomiste, du moins celui que nous essayons d'être, ne peut guère se satisfaire d'une théologie qui ne jouit pas de cohérence. Cette qualité est primordiale ; ensuite l'amplitude est ce qu'elle est.

Concluons. Les thomistes sont débitistes en vertu de l'« esprit », non en conséquence de la « thèse ». Us tiennent la « thèse » en vertu de l'esprit. Si la bulle *Ineffabilis* est ultérieurement précisée, la nouvelle définition portera, comme la première, à la fois sur la pureté et sur la rédemptibilité de Marie. L'« esprit » thomiste, pas plus qu'un autre d'ailleurs, ne sera frustré : il sera satisfait par une chose actuellement insoupçonnée et qui sera aussi déconcertante qu'a pu l'être la préservation par « prévision ». Il n'aura à renoncer ni à la « thèse » ni à ce dont elle est l'enjeu : exigence de cohérence, exigence de fidélité à ce qui est, à cela seul qu'on tient humblement soit par la révélation soit par l'observation.

5. Co-Rédemption

L'ouvrage du R. P. Dillenschneider est une véritable histoire du monde². Création, chute, rédemption de l'homme et rénovation universelle, consommation dans le Christ. Dans ce cadre grandiose, l'A. cherche à situer Marie. A chaque étape elle a sa place, à la fois comme créature humaine et comme jointe au Christ. « C'est dans cette perspective qu'il y aurait lieu de rapprocher et de réconcilier les deux tendances qui s'affrontent dans la mariologie contemporaine : la tendance christologique et la tendance ecclésiologique³. » Ce généreux propos nous paraît en effet fondé, puisque la création rénovée consistera en l'Église achevée dans le Christ. Reste à savoir si les renseignements que nous avons sur l'état ultime sont assez précis pour être en aide au théologien ou au chrétien dont la foi demeure présentement en travail. Avec Mgr Journet, le P. D. recherche les premiers fondements révélés des doctrines mariales « non pas dans une tradition orale parallèle à l'Écriture, mais dans l'Écriture elle-même, condensant en elle la tradition orale ou *paradosis* des Apôtres et lue par l'Église primitive à la lumière de l'Esprit-Saint qui l'assistait⁴ ». Toutefois le P. D. étend ces perspectives à tout l'Ancien Testament où il importe de « marquer la voie centrale de l'histoire sainte où Marie se situe⁶ ». L'A. met largement à profit la patristique pour reconstituer cette histoire. Ce qu'il dit de Marie avant l'Immaculée-Conception ou après l'Assomption se rattache en fait à l'Église dont Marie réalise parfaitement l'essence. Arrêtons-nous de préférence à la question de la co-Rédemption. Elle est évidemment centrale du propre point de vue du P. D., puisque le Christ est Chef en tant que Rédempteur : là s'affrontent donc au plus vif les deux « ten-

1. Toujours au sens que nous avons précisé. Non-cohérence n'est pas synonyme de « incohérence » qui, selon l'acception ordinaire, signifie absurdité ou quelque chose de semblable. Et, corrélativement, « cohérence » ne signifie pas déductibilité, bien qu'il ne l'exclue pas.

2. Clément Dillenschneider, C. ss. R., *Marie dans l'économie de la création rénovée*, 1 vol. de xvi-360 pp. Pans, Alsatia, 1957.

3. *Op. rec.*, p. XII.

4. *Ib.*, p. x.

5. *Ib.*, p. xi.

dances » que TA. souhaite « réconcilier ». D'autre part cette doctrine met en cause plusieurs passages de saint Thomas.

L'irénique et engageant propos de la page xn s'avère, p. 176, décevant : « Si l'on veut expliquer en profondeur le comment de l'intervention de Marie dans notre Rédemption objective, sans léser les droits imprescriptibles de l'unique Rédempteur, il faut résolument considérer cette coopération salvifique du côté de l'Église ou de l'humanité rachetée. » L'« ecclésial » a, on le voit, complètement supplanté le « christique ». Et, en dépit de quelques formules conciliatrices \ c'est bien selon la « tendance ecclésiologique » que le P. D. exprime les mystères essentiels de Marie : « Parce que Marie est issue de l'Église d'avant le Christ qu'elle personnifie, sa maternité messianique revêt un caractère œcuménique. Son -fiat à l'Annonciation est un fiat ecclésial, prononcé, non seulement en faveur, mais en lieu et place de tout le genre humain en quête de son salut*. » « Marie, nouvelle Ève, associée au Christ rédempteur était, en vertu de sa maternité œcuménique et de sa prérédemption spéciale d'immaculée, à même de communier valablement pour toute l'Église, pour toute l'humanité à sauver, au mystère de notre Rédemption objective accomplie par son Fils au Calvaire². » C'est donc bien l'affirmation de la p. 176 et non le propos de la p. xii qui exprime la véritable thèse du P. D. N'eût-il pas mieux valu s'exprimer d'emblée avec netteté ?

Avant de revenir sur les deux « tendances », quelques remarques d'ordre méthodologique s'imposent. L'Écriture constitue évidemment le donné fondamental. Faut-il rappeler que la Tradition et le Magistère ont un rôle indispensable, et que c'est à la lumière de ce dernier qu'il faut lire et l'Écriture et l'interprétation des Pères ou des exégètes ? Le P. D. parle d'une « sobriété des documents du Magistère sur la coopération salvifique de Notre Dame⁵⁶. Mais la sobriété paraît être surtout dans l'usage que l'A. fait de ces documents : il n'en retient que quelques uns (pp. 159-161 ; 175-176), ce que fait ressortir par contraste le luxe d'érudition partout déployé ; et de plus, la portée des textes retenus est gravement minimisée. Par exemple : « Dans l'avant-dernier document pontifical, qui fait état de la participation de Marie à notre rédemption objective, le mode de la collaboration mariale est exprimé en des termes très circonspects, empruntés à saint Irénée, avec mention explicite du seul Christ comme principe de notre salut à l'encontre d'Adam principe de mort. *In spirituali procuranda salute, cum Jesu Christo ipsius salutis principio ex Dei placito sociata fuit et quidem simili modo quo Eva fuit cum Adamo mortis principio consociata, ita ut asseverari possit nostrae salutis opus secundum quamdam recapitulationem peractam fuisse, in qua genus humanum sicut per virginem morti adstrictum fuit ita per Virginem salvatur.* Tout nous porte à croire que cette

sobriété de langage a été voulue¹. » Après avoir souligné avec insistance que saint Augustin n'était pas favorable au *principium consortii** (selon lequel Marie est associée activement et directement au Christ dans la Rédemption objective), le P. D. montre comment ce principe s'est développé à partir du xne siècle et jusqu'aux modernes. Saint Thomas, saint Bonaventure et bien d'autres sont cités. Or, le texte de Pie XII est tout simplement l'affirmation claire et autorisée de ce principe.

La mention du « seul » Christ ne signifie nullement que le Christ soit à lui seul *exclusivement* le principe³. C'est juste l'inverse qui est affirmé : il suffit de lire sans idée préconçue. D'abord l'antithèse porte fondamentalement sur les deux couples : *Maria cum Jesu Christo* d'une part, *Eva cum Adamo* d'autre part. Ensuite *simili modo* porte formellement sur *sociata, consociata*. C'est en même façon que Marie est liée au Christ principe du salut et qu'Ève est liée à Adam principe de mort : l'un éclaire l'autre⁴. Et comment « Ève fut-elle liée à Adam principe de mort » ? Serait-ce parce qu'Ève a engendré ? Bien entendu, dans le cas contraire, ni Adam ni Ève n'eussent été principe de mort pour une descendance inexistante ! Personne n'en conclura pour autant que le lien d'Ève avec Adam principe de mort *consiste* en ce qu'elle a donné naissance à des générations pécheresses. Cela, c'est une conséquence ; le lien en question consiste en ce qu'Ève a participé positivement et activement à la faute d'Adam : le récit de la Genèse, les sanctions qui atteignent Ève personnellement le disent assez ; Pie XII, bien entendu, le présuppose. Et bien, *simili modo*, Marie est liée au Christ principe de salut. Ce lien entraîne que Marie engendre les membres du corps mystique ; mais il serait aussi sophistique dans le cas de Marie que dans le cas semblable d'Ève de faire *consister* ce lien qui est de personne à personne en une fonction qui dérive des personnes. Ce n'est pas comme mère qu'Ève est liée à Adam : elle est encore vierge, précise le texte ; c'est comme étant son épouse, son « aide » qui justement le dessert. Ce n'est pas comme Mère des membres du Christ que Marie est liée à Jésus : c'est comme étant sa Mère à lui, graciée dans sa grâce. Cela, de nombreux documents du Magistère le redisent à Tenvi. Comment dès lors comprendre la conclusion du P. D. : « il faut résolument considérer cette coopération salvifique du côté de l'Église ou de l'humanité rachetée⁵. » Il faut, non moins « résolument », considérer cette conclusion comme n'ayant aucun fondement dans les textes invoqués en sa faveur. L'argument de TA., ce sont les « droits imprescriptibles de l'unique Rédempteur » : une exégèse fort étroite de textes classiques l'induit à entendre *un-unique* au sens de *unique-exclusif* ; nous y reviendrons

1. Cf. *ib.*, p. 235.

2. *ib.*, p. 324.

3. *ib.*, p. 243.

◆▲ d'AUityd? d? ou 500 * évolution » concernant la co-Rédemp-tiou, a déjà été observée ; cf. *Eph. Mar.* VIII, 1958, p. 503.

5. *ib.*, p. 334. On en trouvera une liste, non exhaustive, dans *Eph. Mar.* VIII 1050» PP. 'f27*?0' Nous avons analysé nombre de ces textes ; *L'Immaculée Conception* clc ^rW ^C3 de Marie dans *RT LVI* pp. 56-63 lm>naCuU-

6. Pie XII, *Ad Caeh Reginam*, dans *AAS XLVI*, 1954, pP635. 3

1. *OP. rec.*, p. 175.

2. *lo.*, pp. 123, 134.

3. Il est regrettable que le P. D. ait tronqué ce texte en supprimant le sujet de *sociata fuit*, ce qui déséquilibre la phrase. Il faut restituer *si Maria*, in spirituali... Le texte mentionne bien Marie, comme il mentionne Ève : chacune étant associée, subordonnée.

4. Le P. D. cite, *ib.*, p. 107, le célèbre texte de saint Irénée : *Eva causa mortis, Maria causa salutis*. Le *simili modo* de Pie XII concerne la cause et pas seulement la conséquence.

5. *ib.*, p. 176.

6. *Ibidem*.

dans un instant. Mais enfin qui, dans l'Église, a qualité pour interpréter l'Écriture ? L'histoire du dogme de l'Immaculée-Conception devrait rendre circonspect.

La même attitude à l'égard des « lieux théologiques » et de leur hiérarchie affleure un peu partout. A de très rares exceptions près¹, le mot « saint » n'accompagne jamais les noms d'Irénée ou de Bonaventure par exemple. Cela n'a guère d'importance nous en convenons; mais cela crée un certain climat. « Augustin » et Congar, Rupert et Jean Guittou, Pie XII et le pasteur Maury... tous ces gens-là apportent à point nommé et à parité, sous forme d'approbation ou de contraste, de « sobriété » ou de lyrisme, la contribution dont le P. D. a besoin pour construire sa thèse. Quant à l'exégèse, c'est vraiment la discipline la plus ductile qui soit. Ainsi, l'ordination de l'« heure » de Cana à l'« heure » de la Passion est rejetée au nom d'un seul exégète². L'A. omet de dire que cette ordination est affirmée par saint Irénée, saint Augustin et saint Thomas. Mais, p. 289, la même ordination est affirmée par le P. D. « d'après bon nombre de commentateurs de saint Jean ». Ici et là, bien entendu, le rejet comme l'affirmation corroborent le propos que le P. D. a présentement en vue. Que penser alors des belles déclarations de la p. x au sujet de l'Écriture ? Est-ce bien la respecter que d'en affirmer successivement comme vraies deux interprétations contraires sans même les confronter et les discuter ? Enfin, les théologiens ne sont guère mieux traités. Le P. D. écarte de Marie tout *debitum*, cela sans grand examen : « Seuls demeurent donc les liens de la chair qui la rattachent à tous ses frères enchaînés dans la déchéance commune³ » Qu'il soit loisible de soutenir cette opinion, nous l'avons dit plus haut. Mais le P. D. cite, en sa faveur, un texte du P. M.-J. Nicolas, texte qui, pris en lui-même, signifie en effet ce que veut signifier le P. D. L'impression désagréable vient de ce que, sans apprécier le vocabulaire, le P. Nicolas admet, comme la plupart des thomistes, un *debitum*; dans ces conditions, le P. D. paraît couvrir sa propre opinion de l'autorité d'un auteur qui est justement de l'opinion contraire. Le P. D. ignorerait-il la position du P. Nicolas ? Le lecteur, qui n'a évidemment pas le loisir de vérifier la portée des innombrables références indiquées par l'A., n'est guère mis en confiance. Dans quelle mesure utilise-t-il les textes selon l'esprit des auteurs sur l'autorité desquels il s'appuie ? Ces textes ne sont-ils pas, dans le conglomerat du P. D., convertis à signifier justement la thèse du P. D. ? Cela, le lecteur n'en sait rien ; il restera, prudemment à tous égards, dans Γὀπόληψι. Il n'arrivera pas à croire que, pour bien intentionnée qu'elle soit, ce soit là de la bonne théologie.

Revenons maintenant aux deux « tendances » et aux deux « thèses » qu'elles impliquent concernant la co-Rédemption. Répondons d'abord aux difficultés que le P. D. soulève contre un concours *direct* de Marie à la rédemption objective, presque toujours sous le couvert de références que nous prenons le parti de ne pas discuter. Marie est rachetée⁴,

2. Cf. à p. 121, 219, 221, 241, 285.

3. *Ib.*, p. 93.

4. *Ib.*, p. 149.

l'action rédemptrice du Christ suffit plénièrement¹, Marie « ne renforce en quoi que ce soit le Christ Sauveur² », Marie reçoit tout du Christ et « c'est au Christ Rédempteur qu'elle doit d'avoir été associée à l'entreprise rédemptrice³ ». Tout cela, qui ne l'admet et qui ne le maintient ? Y voir des chefs d'opposition à la thèse de la co-Rédemption objective directe, c'est mal comprendre cette dernière. Et les expressions mêmes employées habituellement par l'A. trahissent, nous le craignons fort, une assez grave méprise. Il s'agit au fond du concours simultané de la Cause créée et d'une cause créée dans la production d'un même effet. Cette question est trop connue des thomistes pour que nous la rappelions ici⁴; le P. D. s'exprime (directement ou indirectement) comme s'il en ignorait complètement. S'il y a des « parts »⁵ s'il y a un « conditionnement » (d'un décret référé formellement à Dieu par un vouloir appartenant en propre à la créature⁶), s'il y a un « complément » apporté par Marie à l'action salvifique du Christ⁷, *si...* alors, bien entendu, on en vient à « admettre un corédempteur et une corédemptrice⁸ ». Et le P. D. de nous avertir que Pie XII n'enseigne pas cela⁹ ! On pouvait s'en douter ! Maintenant, ces *parts*, ce *conditionnement*, ce *complément*, etc., tout cela n'appartient qu'à une conception incurablement univoque de la co-Rédemption objective directe ; et cela n'appartient aucunement à la co-Rédemption objective directe conçue selon les principes que saint Thomas met en œuvre habituellement. Il est dommage, pour la pensée théologique et même pour la pensée tout court, que ces principes ne soient pas mieux exploités en mariologie ; ils interdisent en particulier de penser qu'il y ait un corédempteur et une corédemptrice : nous l'avons expliqué ailleurs et nous n'y revenons pas¹⁰. Nous nous contentons ici de répondre à une difficulté. La question demeure bien sûr entièrement ouverte de savoir quelle part de vérité renferment respectivement les différentes manières, actuellement concurrentes, de rendre compte de la co-Rédemption objective par concours direct. Ce qui est tout à fait inadmissible c'est d'éliminer ce concours direct en méconnaissant à la fois les indications du Magistère et le principe de subordination des causes.

La thèse du P. D. consiste, nous l'avons dit, en ce que Marie « communie valablement pour toute l'Église, pour toute l'humanité à sauver, au mystère de notre Rédemption objective accomplie par son Fils au Calvaire¹¹ ». L'Église joue, dans cette thèse, un rôle essentiel ; mais la notion en demeure fort imprécise. L'A. insiste sur le *connubium* réalisé entre Dieu et l'humanité dans le sein de Marie ; il cite de nombreux et illustres témoins, de saint Thomas à Pie XIIIa. Or, dans tous

1. *Ib.*, p. 141.

2. *Ib.*, p. 150.

4. Nous avons tenté d'en faire l'application à la co-Rédemption dans le travail cité ci-dessus, p. 772, n. 5.

5. *Ib.*, p. 171.

6. *Ib.*, pp. 137, 258.

7. *Ib.*, p. 242.

8. *Ib.*, p. 176.

10. *Quintessence de l'Immaculée-Conception...*, dans *RT LV*, 1955, pp. 492-493.

11. *Ib.*, p. 243.

12. *Ib.*, pp. 213, 221, 222, 272.

ces textes autorisés et convergents, il est toujours question de la nature humaine, ou de l'humanité, ou du genre humain... ; pas un seul texte ne fait mention de l'Église. On est donc extrêmement étonné que le P. D. remplace sans aucune explication le mot humanité (ou termes équivalents) par le mot Église¹ ; en pensant fonder sa thèse sur les hautes autorités qu'il cite. On observe la même équivoque pp. 237, 239, où il est cette fois question du Calvaire : « l'Église ou l'humanité en instance de rédemption », « l'humanité ou l'Église en instance de Rédemption² ». Qu'est-ce donc que l'Église ? Le P. D., qui cite l'encyclique *Mystici corporis Christi* (pour en retenir simplement que l'Église est présentement une société mêlée³), aurait pu se référer à ce document. Et même il l'aurait dû, parce que, entre autres raisons, le document de Pie XII est parfaitement clair ; le lecteur eût été en mesure d'assigner au mot Église un sens précis : définir l'acception d'un terme qui peut être ambigu constituée, surtout en matière délicate, une requête minimale de la pensée.

Nous n'avons pas à nous étendre sur la définition de l'Église. Nous observerons simplement que si l'Église naît du côté ou du cœur du Christ en Croix⁴, on ne voit vraiment pas l'intérêt qu'il y a à appeler du même nom Église une réalité « d'où Marie est issue⁵ » ; une réalité qui a conçu le Christ lui-même⁶. Cela permet bien sûr de parler d'une Église à racheter que Marie représente face au Christ son Époux⁷ ; mais en quoi consiste cette Église-là ? La tradition n'en parle guère : le P. D. le reconnaît⁸ ; il en est « réduit à quelques approximations » qui constituent donc le fondement de sa thèse.

Si l'Église à racheter est la même chose que l'humanité à racheter⁹, l'Église à racheter a bien une réalité. Mais pourquoi maintenir deux mots ? Il y a à cela un très grave inconvénient : car le terme « épouse », par exemple, a un sens différent selon qu'il s'applique dans l'Ancien Testament à l'humanité à racheter ou bien dans le Nouveau Testament à l'Église rachetée. Entre les deux, il y a justement l'acte de la Rédemption. Saint Thomas explique que le péché originel va de la nature à la personne, la régénération dans le Christ de la personne à la nature¹⁰. Il eût été opportun d'utiliser ce principe. Il exige par lui seul la distinction qui eût apporté à l'exposé du P. D. une indispensable précision. Le rapport au Christ de l'humanité à racheter d'une part, et d'autre

1. *Ib.*, pp. 228-229.

2. *Ib.*, p. 255 : « C'est au nom de l'Église, ou mieux de toute l'humanité en indigence de rédemption que Marie figure à l'Annonciation et au Calvaire. » *Ou mieux ?* Le P. D. a-t-il un scrupule ? Mais cela n'éclaire pas le lecteur. Et on retrouve, p. 324 : « Marie est issue de l'Église d'avant le Christ. »

3. *Ib.*, p. 302.

4. *Ib.*, p. 262.

5. *Ib.*, p. 324.

6. *Ib.*, p. 262. L. A. emprunte cette trouvaille à Rupert de Deutz. Celui-ci attribue à Dieu le Père, 2^e m^o de son 2^e serm^o sur l'Enfant Jésus, le Christ. Cette Église donc, enfante le Christ.

7. *Ib.*, p. 239. Le Christ est le Christ douloureux et Marie pareillement enfante le Christ douloureux au juste.

8. *Ib.*, p. 231.

9. *Ib.*, pp. 237, 239.

10. *III**, q. 69, a. 3, ad 3^o ; cf. *ib.*, p. 320

part de l'Église au sens strict, celui de Pie XII et de la tradition, ces deux rapports au même Christ donc ont métaphysiquement des structures différentes. Les confondre et supprimer abstraitement toute conversion de l'un à l'autre, rend par le fait même inintelligible la Rédemption, et entraîne une série d'équivoques dont la co-Rédemption n'a rien à attendre, sans fournir par ailleurs au lecteur le moyen d'y remédier¹. La conversion en question concerne, au point de vue métaphysique, le rapport nature-personne ; nous ne voyons pas qu'elle puisse relever d'une autre opération que divine. Et c'est la raison pour laquelle nous croyons rigoureusement impossible de rendre compte d'une co-Rédemption *objective* « du côté de l'Église ou de l'humanité rachetée² ». Marie n'est qu'une créature ; elle ne peut toucher les rachetés dans l'acte même où ils sont rachetés qu'en participant à une opération divine, celle du Christ qui est Dieu. Distinguons, pour plus de clarté, et conformément aux deux tendances que le P. D. souhaite « réconcilier », une co-Rédemption *objective* capitale, c'est-à-dire conçue en fonction du Chef, par relation de Marie à la Personne et à l'opération de son Fils ; et une co-Rédemption *objective* ecclésiale, c'est-à-dire conçue en fonction des membres, par relation de Marie aux rachetés ou inversement. Cela doit ne faire qu'une seule et même co-Rédemption : nous en sommes pleinement d'accord. La co-Rédemption capitale entraîne comme son corollaire *nécessaire* la co-Rédemption ecclésiale : et c'est le mérite de l'A. d'avoir longuement développé ce second point de vue. Mais il oublie qu'il ne peut y avoir là qu'un corollaire ; et, en cherchant à l'ériger en thèse qui se suffise, il le prive de fondement.

Ce renversement de l'ordre des valeurs s'observe déjà, ici et là, en ce que le P. D. énonce du Christ lui-même. En voici, entre autres, deux exemples : « Le Christ est l'unique sommet personnel de l'humanité en indigence de rédemption³. » Le Christ es-il le sommet personnel... ? Du tout. Le Christ *est* la Personne du Verbe ayant assumé la nature humaine : voilà ce qui le situe *ontologiquement* ; et, en fonction de cela, le Christ *est*, *fonctionnellement*, « sommet » de toutes les personnes qui composent l'humanité. La nature humaine assumée par le Verbe est-elle, telle qu'elle subsiste en lui, en indigence de rédemption ? Du tout. Elle est sainte, *ontologiquement*. Mais cette même nature est le lien en vertu duquel le Christ, *fonctionnellement*, atteint les *personnes* humaines en indigence de rédemption⁴. — « La venue du Logos [en] Marie... est centrale. Mais elle n'est elle-même, en un sens, qu'un moment

1. Cette équivoque hypothèque lourdement l'emploi des deux mots *valable* (pp. 228, 229, 243), *représenter* (pp. 221, 228, 239) qui jouent un rôle fondamental dans les énoncés de l'A. Chacun de ces deux mots peut avoir des acceptions fort diverses ; à défaut d'indication explicite, c'est le contexte sémantique qui permet de préciser. Mais comment reconstituer un pareil contexte dans l'équivoque ?

2. *Ib.*, p. 176.

3. *Ib.*, p. 229. Cette formule fonde la thèse explicitée p. 239. Le Christ représente l'Église devant son Père ; Marie représente l'Église face au Christ : en quoi consiste la co-Rédemption.

4. « Atteindre » les personnes humaines n'entraîne nullement que ces personnes... peuvent être assumées... dans la personne du Christ Chef » (p. 48). La formule de la p. 229 réduit l'« ontologique » au « fonctionnel » ; celle de la p. 48 érige le « fonctionnel » en « ontologique ». C'est la même confusion.

décisif d'une économie générale qui l'enveloppe et la domine² Selon l'histoire humaine, il y a en effet, des manifestations de Dieu autres que l'incarnation, il y a une économie de la manifestation dont l'incarnation n'est qu'un moment central et décisif. Mais réellement, *ontologiquement*, l'incarnation n'est ni enveloppée ni dominée. C'est elle qui domine et qui enveloppe : parce qu'elle est un maximum, « de facto », absolu : récapitulant ce qui précède et fondant ce qui suit³.

On voit donc que les formules grâce auxquelles le P. D. introduit sa thèse recouvrent un gauchissement fondamental : voir l'effet, et non la cause dans l'effet ; saisir une réalité seulement dans la manifestation dont elle est la source, et non pas cette réalité en elle-même et co¹¹¹¹¹ source ; *réduire Vontologique au fonctionnel*. C'est exactement ce gauchissement qu'on observe concernant la co-Rédemption. L'opération commune du Rédempteur et de la co-Rédemptrice n'est pas référée au rapport de personne à Personne qui seul la rend possible comme commune : elle est référée à son effet, la co-Rédemption objective consistant intégralement selon le P. D. en la co-Rédemption ecclésiale. Le gauchissement dont nous parlons, notamment sous sa troisième forme, affecte typiquement la mariologie de Calvin⁸. L'A., visiblement, est animé par le louable et généreux désir de rendre le mystère de Marie accessible aux membres de l'Église séparés. N'aurait-il pas été, à son insu, quelque peu influencé par la mentalité des auteurs protestants qu'il cite avec une large sympathie dans la partie constructive de sa thèse ?

Le R. P. Barauna relate la controverse qui eut lieu entre les RR. PP. Dillenschneider et Lennerz, lesquels soutenaient respectivement les deux conceptions de la co-Rédemption que nous venons d'examiner*. Le P. B. incline pour le P. Lennerz, c'est-à-dire pour la co-Rédemption capitale. Il insiste sur le fait que la co-Rédemptrice reçoit tout du Rédempteur. Cette donnée primordiale permettait de donner plus de force à la réponse proposée par le P. B. à l'objection que se fait à lui-même le P. Lennerz : si le concours de Marie à l'acte rédempteur est essentiel, les énoncés dogmatiques qui ne disent rien de ce concours ne doivent-ils pas être modifiés ? La réponse est simple. Le concours de Marie est bien essentiel^{5*} mais parce que précisément il est absolument « sub-ordonné » à l'acte de l'unique Rédempteur, l'essence de cet acte peut être définie sans que le concours de Marie soit mentionné. Les énoncés dogmatiques peuvent être explicités ; mais ils expriment, tels qu'ils sont, toute la vérité.

1. *Ib.*, p. 202. Cette conception est liée à l'élargissement de la notion d'Église aux dimensions de l'humanité.

2. *Gai.* iv, 4 ; *IP-HI.*, q. i, a. 7, ad 4U⁶⁶.

3. Cf. B. Dupuy, *La mariologie de Calvin*, dans *Istina* 1958, pp. 479-490. « [Calvin] tend à viser, dans le dogme, un signifié d'ordre non pas *ontologique* — recouvrant de fait toute l'étendue de l'économie du mystère du Christ — mais *tropologique* touchant la réalité salutaire pour nous » (p. 489). L'auteur montre comment cette inspiration se retrouve dans la formulation calvinienne des principaux mystères de

4. G. Barauna, O. F. M., *Denatura corredemptionis marialis juxta recentem controversiam*, dans *Eph. Mar.* VIII, 1958, pp. 193-216

capitale di Maria dans *Eph. Mar.* VIII, 1958, p. 245, estiment que ce concours est nécessaire en fait sans être essentiel. Bartolomei, *Difficoltà contro la gratia*

M. De Koninck reprend et prolonge une étude antérieure sur la co-Rédemption. Il insiste derechef, et fort opportunément, sur le fait que Marie est co-Rédemptrice en vertu de sa relation personnelle au Rédempteur. Marie est en un sens, selon sa personne même, cause instrumentale de la Rédemption ; et sa grâce personnelle rejaillit sur les rachetés. De K. montre avec beaucoup de précision que le rapport entre grâce personnelle et grâce ecclésiale n'est pas le même selon qu'on le considère dans le Christ ou en Marie ; et cela confirme que l'unité de l'acte rédempteur est fondée sur une parfaite subordination.

De K. explicite ensuite d'une manière originale l'unité qu'établit entre la personne du Verbe incarné et la personne de Marie la relation de maternité divine : le Christ est image de Marie selon l'humanité³; il y a, entre le Christ et sa Mère, une relation d'amitié qui rend compte de leur commun pâtre, et une communauté de grâce qui est justement l'origine de la Rédemption active en son unité. Enfin cette unité de l'ordre de la Rédemption est manifestée à la perfection par l'Immaculée-Conception : par quoi Marie est justement intégrée à cet ordre.

La troisième partie du travail de M. De K., beaucoup plus courte, montre en l'Assomption l'aboutissant de l'Immaculée-Conception et de la co-Rédemption, sous le rapport de l'« image » et sous le rapport de l'« amitié » respectivement. L'A., à ce propos, soutient derechef deux choses que nous croyons erronées : 1) La Constitution *Munificentissimus* ne laisserait pas ouverte la question de la mort de Marie : les RR. PP. Galot, Filograssi ont montré le contraire. On ne saurait interpréter un silence comme manifestant ce qui, justement, a été tu. 2) L'âme de Marie aurait été, *dans le même instant*, séparée du corps terrestre par la mort et unie au corps glorieux par l'Assomption. C'est oublier que l'unité de la personne intègre toujours le *même* corps, selon deux états. M. De K. méconnaît ici les principes que saint Thomas applique toujours avec tant de fermeté au sujet de la génération et de la corruption ; cela l'amène à affirmer juste le contraire de ce que tient saint Thomas : « *The last instant of the bread is the first in which the bread no longer is...* » « *now est autem dare ultimum instans in quo sit szibstantia panis, sed est dare ultimum tempus*³. »

Les études que nous venons de recenser concernant la co-Rédemption mettent en une vive lumière, par contraste ou directement, une thèse bien thomiste : à savoir le caractère fondamental de la maternité divine par rapport à tous les autres privilèges. Marie est co-Rédemptrice parce que toute relative au Verbe incarné Rédempteur ; en fonction de quoi la co-Rédemptrice peut corroborer l'insertion dans l'humain du

1. Charles De Koninck, *The Immaculate Conception and the Divine Motherhood, Assumption and Coredemption*, dans E. D. O'CONNOR, *The Dogma of the Immaculate Conception...*, pp. 363-412.

2. Il serait mieux cohérent avec les précisions données par De K., p. 390, d'assigner comme « terme de la procession temporelle du Christ », non pas la « nature humaine » mais l'union de cette nature à la Personne du Verbe qui l'assume.

3. *III**, q. 75, a. 7, ad iam. Saint Thomas refuse que le *mime* instant termine la durée où il y a présence du pain, et inaugure la durée où il y a présence du Corps et absence du pain. *Parce que* cet instant inaugure, il ne termine pas : un instant terminal est impossible.

Christ dont la naissance virginale minimisait en un sens cette insertion¹
On voit que la co-Rédemption capitale n'a pas à s'efforcer pour être
de surcroît ecclésiastique. Le vœu si légitime du R. P. Dillenschneider est
bien, ainsi, réalisé.

6. Participation de Marie à la grâce capitale du Christ

Mérite et intercession universelle de Marie

Les travaux du R. P. Bartolomei touchent de très près la co-Rédemption, mais ils la présentent dans une autre perspective². Il s'agit en effet de préciser le rôle de Marie, non plus formellement vis-à-vis du pécheur recevant gratuitement la justification, mais vis-à-vis de tout membre du Corps mystique. Cependant, dans *Difficoltà contro la grazia capitale di Maria*, le R. P. Bartolomei soutient vigoureusement la co-Rédemption capitale : il la fonde sur un concours moral et il répond heureusement aux objections habituelles³. La première étude annonçait déjà celle que nous avons recensée plus haut⁴. Elle montre par le même argument l'existence d'une grâce capitale de Marie : « La capitalità propriamente è una, ma viene partecipata principalmente da Cristo e solo secundariamente della sua Madre⁵ » Forme unique participée diversement par deux sujets différents. Ces expressions sont acceptables, mais elles sont bien abstraites et risquent d'induire en erreur. Il n'y a pas de « capitalité » participée diversement par le Christ et par une créature, pas plus qu'il n'y a d'esse participé diversement par Dieu et par ses créatures. Le « premier » est absolu et ne participe pas ; les autres participent de lui. Mais, d'autre part, nous croyons inopportun de parler de participation au sujet des prérogatives du Christ qui lui sont attribuées par mode de qualité⁶. Quoi qu'il en soit, le P. B. examine ensuite la reflue sur le Corps mystique de la grâce propre à Marie : il recense les différentes opinions et estime qu'il s'agit d'une causalité physique.

C'est cette même reflue qui a retenu l'attention de la Rde Sœur Vicentine⁸. Cet auteur se place dans la perspective du mérite, et fait une recension très soignée des théories les plus récemment exposées : Lebon, Fernandez, Cuervo, Llamera. Le R. P. Llamera développe l'analogie suivante : il y a, de la grâce maternelle de Marie (heureuse

1. M.-J. Nicolas, *The Meaning of the Immaculate Conception...*, p. 345.

2. Tommaso Bartolomei, O. S. M., *Il problema della partecipazione della grazia capitale di Cristo alla Beata Vergine Maria*, dans *Eph. Mar.* VII, 1957, pp. 287-314.

3. Tommaso Bartolomei, O. S. M., *Difficoltà contro la grazia capitale di Maria in quanto investono tutta la sua collaborazione immediata all'opera della redenzione, e loro soluzione*, dans *Eph. Mar.* VIII, 1958, pp. 217-248.

4. Cf. ci-dessus, p. 740, n. 2.

5. Unus n'a pas un sens exclusif lorsqu'il qualifie Rédempteur ou Médiateur : pas plus que *solus* dans l'affirmation : « Dieu seul est bon. » D'autre part Marie est à la fois rachetante et rachetée : elle intègre donc l'unité de l'acte rédempteur loin de le minimiser. On regrette que le P. B. n'analyse pas la nature de cet acte et se contente d'en faire l'objet d'un décret divin.

6. *Art. rec.*, p. 301.

7. Cf. ci-dessus, p. 743.

désignation, nous semble-t-il, de la grâce de Marie comme ayant une mission ecclésiale) au mérite de la co-Rédemptrice, un rapport semblable à celui qui existe de la grâce capitale au mérite du Rédempteur. Mais il reste à qualifier le mérite de Marie : *de condigno*, *de congruo* ? Sur quoi les opinions foisonnent, chacune majorant ou minimisant l'un de ces deux qualificatifs. C'est un beau sujet de chicanes pour les plaideurs. N'y aurait-il pas là une question mal posée, à laquelle la distinction suarésienne se révèle inapte à conférer un statut intelligible. Il s'agit en fait de qualifier le rapport d'un effet à sa cause, ce rapport étant envisagé comme efférent à partie de la cause : l'effet, c'est la communication passive de la grâce à un membre du Christ ; la cause, c'est le Christ et c'est Marie « méritant » cet effet ; l'acte de la cause, c'est la communication active de la grâce : et c'est bien cette communication active qui est qualifiée quand on dit : le Christ mérite *de condigno*, Marie mérite *de congruo*. Or le fait d'admettre deux qualifications différentes, quelles qu'elles soient d'ailleurs, suppose deux réalités différentes. Lesquelles ? Il y a bien en l'espèce un acte du Christ et un acte de Marie ; mais, du point de vue que *spécifie* l'effet produit, il n'y a qu'un seul et même acte de communication active : au moins si on envisage la communication de la grâce elle-même et non les conditions favorables à sa réception. Deux actes parce qu'il y a deux personnes ; et cependant, en vertu même du point de vue formel que l'on adopte, un seul acte d'ailleurs intrinsèquement ordonné. Maintenant, peut-on se placer à un autre point de vue que celui qui est commandé par la nature même de la question qu'on étudie ? Sans doute, mais ce n'est pas de bonne méthode. De là résulte qu'il vaut mieux adopter une même qualification fondamentale concernant la manière dont le Christ et sa Mère nous méritent la grâce ; Marie recevant du Christ de participer avec lui et en lui à l'opération qu'il exerce : on retrouve le schéma d'explication de la co-Rédemption capitale, lequel exprime parfaitement la transcendance de la Personne du Christ. Nous croyons donc très heureuse la formulation du P. Llamera : « Marie co-mérite *de condigno* » ; tout comme, ajoutons-nous, elle est co-Rédemptrice : le Christ, qui mérite *de condigno*, étant l'unique Rédempteur.

L'article du R. P. Ciuffo est un aperçu historique très précis. Il montre comment l'enseignement actuel de l'Église concernant la médiation universelle de Marie est l'aboutissant d'une longue tradition qui ne fut pas sans vicissitudes.

fr. M.-L. Guérard des Lauriers, O. P.

i Niccolo M. Ciuffo, O. P., *L'intercessione universale di Maria Santissima*, dans *Sapienza* XI, 1958, pp. 5'20.