

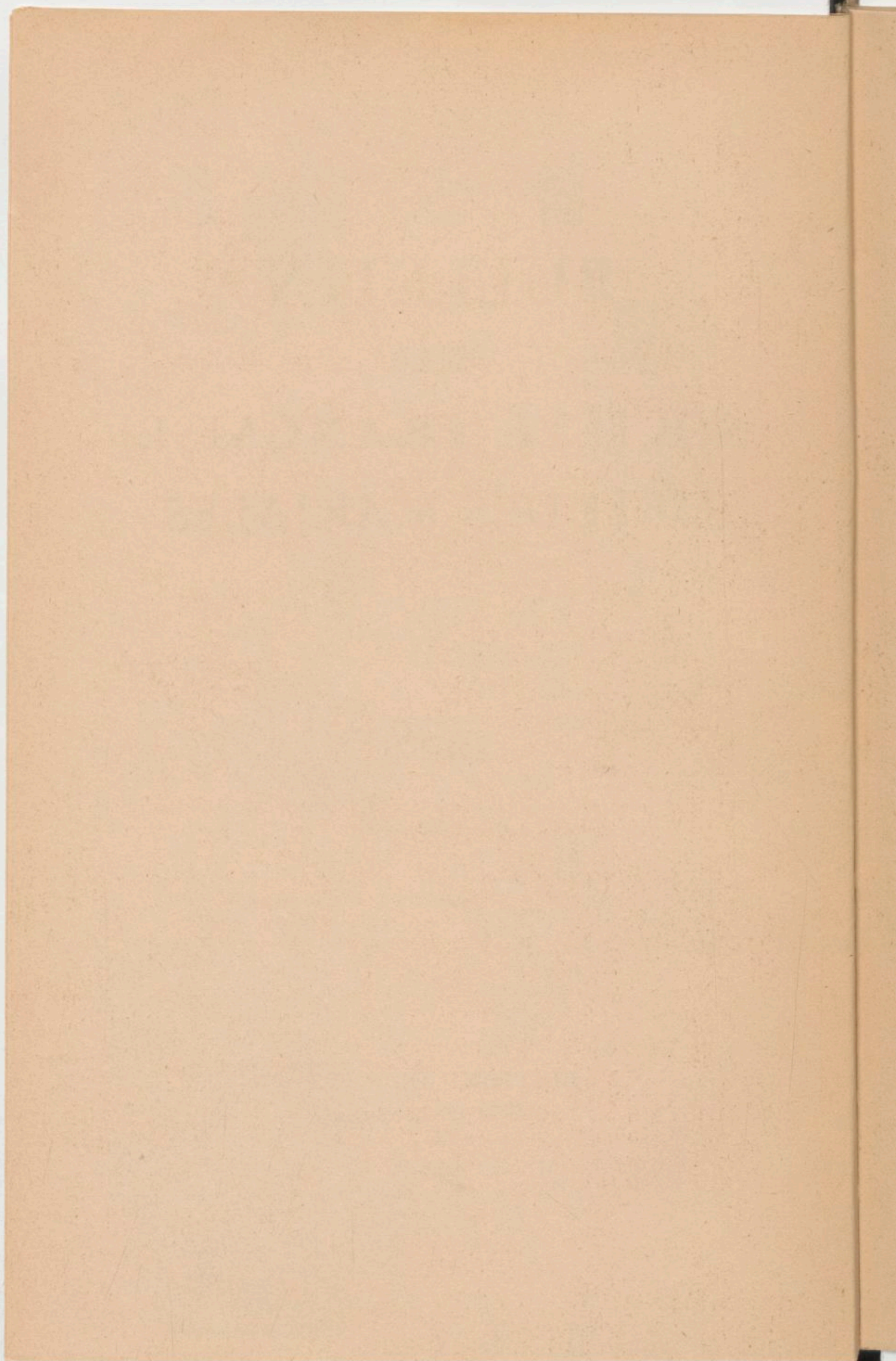
BULLETIN
DE LA
SOCIÉTÉ FRANÇAISE
D'ÉTUDES MARIALES

1935

ÉDITIONS DU CERF
JUVISY (Seine-et-Oise)

—
1936

† M Ex libris
P. Laurentin
Etc. de fév
Océan qui Océano.



PROGRAMME

de la Société Française d'Etudes Mariales

La Société Française d'Etudes Mariales se propose de glorifier la Sainte-Vierge et de pénétrer plus avant dans l'intelligence de son Mystère. Pour atteindre ce but, elle voudrait, en toute simplicité, émettre et discuter les pensées qui sembleraient utiles et fécondes. Dans ce programme de liberté que l'Eglise laisse à ses enfants qui veulent lui être très fidèles, on discuterait très fraternellement, ce qui veut dire très fermement, n'ayant d'autre souci que de servir la vérité et, par là, glorifier notre *Mère* et notre *Reine*.

Ainsi c'est d'un regard vers Celle qui est « Siège de la Sagesse » qu'est né ce projet qui, ayant mûri, se présente aujourd'hui, déjà encouragé par les Revues de spiritualité et singulièrement les Revues mariales.

*
**

La Société Française d'Etudes Mariales se propose donc de promouvoir l'étude du Mystère de Marie dans l'intelligence duquel on voudrait pénétrer davantage.

Elle se dit *française* parce que l'étude à laquelle elle veut s'appliquer et les travaux qu'elle pense faire surgir en commun se feraient en langue française. Mais elle accueillerait volontiers quiconque viendrait à elle dans ces limites du langage français, sans aucune considération de nationalités.

Pour réussir dans son projet, voici ce que la Société espère réaliser :

1. — *Des journées d'études* longuement préparées où seraient discutées des questions jugées importantes pour faire avancer dans l'intelligence du Mystère de Marie.

2. — *Un bulletin* qui rendrait compte de ces journées d'études et publierait tout ce qui intéresse le Mystère de Marie. Il permettra aussi d'accueillir des notes et d'échanger des communications importantes sur le même sujet.

3. — *Une aide* aux travailleurs qui seraient empêchés de publier des mémoires de valeur pour lesquels ils ne disposeraient pas des moyens nécessaires.

Bref, ce serait *un effort de coordination fraternelle* où l'on voudrait s'entr'aider afin d'élucider le plus possible ce qui se réfère à Marie, Mère de Dieu et notre Mère : *Doctrine, Histoire, Spiritualité.*

*

Pour arriver à ses fins, la Société est dirigée par un *Bureau* auquel sont adjoints un Secrétaire et un Trésorier. Ce Bureau, à qui incombera de diriger les efforts et de les coordonner, sera formé de prêtres séculiers et de religieux appartenant à diverses congrégations.

La Société comprend des Prêtres et des Laïques.

Comme elle veut s'établir résolument *sur le plan scientifique*, la Société entend cheminer humblement, afin que rien ne vienne la distraire de son travail, aussi évitera-t-elle la grande publicité.

Pour y entrer, il faut être admis par le Bureau, sur la présentation de deux membres de l'Association. Ceci était indispensable pour garder aux Journées leur caractère de journées d'études, dans une atmosphère vraiment fraternelle et cependant très libre.

**

Afin de subvenir à toutes les dépenses exigées par le but visé et par une nette organisation, il a fallu envisager une *cotisation*.

La qualité de membre titulaire s'acquiert par un versement annuel de 100 francs.

On accepte *des membres honoraires* à qui serait donné le titre de membre *Fondateur* pour un versement d'au moins 1.000 francs, de membre *Bienfaiteur* pour un versement de 500 francs.

On estime que le Bulletin donnera un volume d'environ 200 pages, grand in-8°. Il sera servi gratuitement aux membres titulaires de la Société dont, avec les Journées, il formera le lien.

Pour ceux qui ne sont pas membres titulaires, le *Bulletin* sera mis en vente au prix de 30 francs par an.

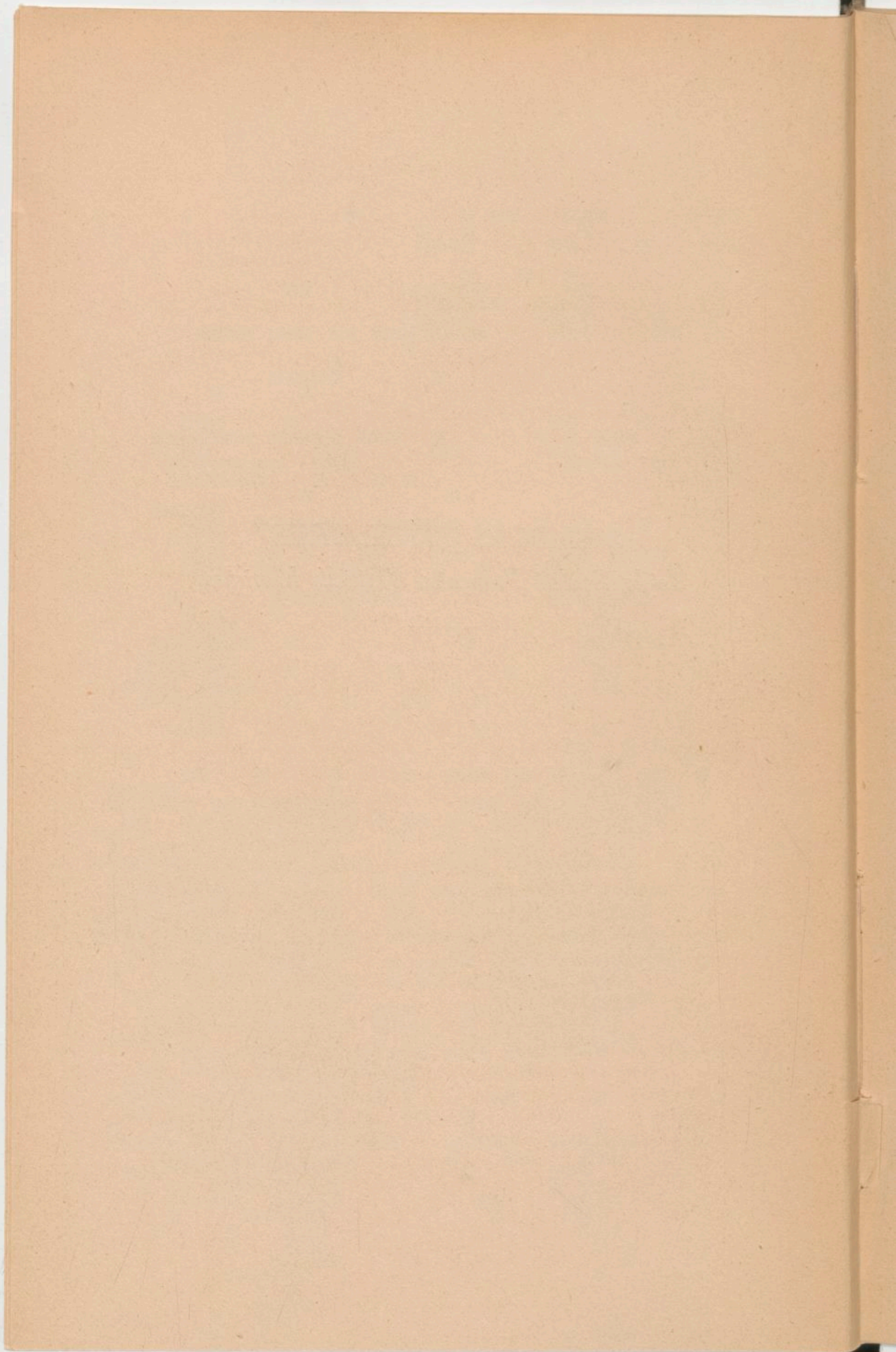
Le *Bulletin* sera édité aux Cahiers de la Vierge (Editions du Cerf, Juvisy. Seine-et-Oise), dont il reste cependant distinct.

Pour tous renseignements supplémentaires s'adresser au R. P. Morineau, 52, rue Beaunier, Paris, XIV°.

Chèques postaux : Paris C. C. 1832 61. B. Morineau, 52, rue Beaunier, Paris (XIV°).

7

MEMBRES TITULAIRES
de la Société Française d'Etudes Mariales



Liste des Membres titulaires de la Société Française d'Etudes Mariales

MEMBRES DU BUREAU

- R. P. MORINEAU, S. M. M., Paris. Membre du Bureau des Congrès Marials Français. *Président.*
- R. P. AUBRON, S. J., Professeur à l'Institut Catholique de Paris, Membre du Bureau des Congrès Marials Français. *Secrétaire.*
- R. P. DILLENCHNEIDER, C. SS. R., Professeur à Echternach, Luxembourg.
- R. P. GÉNEVOIS, O. P., Professeur Ecole de Théologie, Saint-Maximin (Var).
- R. P. NEUBERT, S. M. Villa Saint-Jean, Fribourg, Suisse.
- M. l'Abbé CHANSON, Professeur au Grand Séminaire, Arras. *Trésorier.*

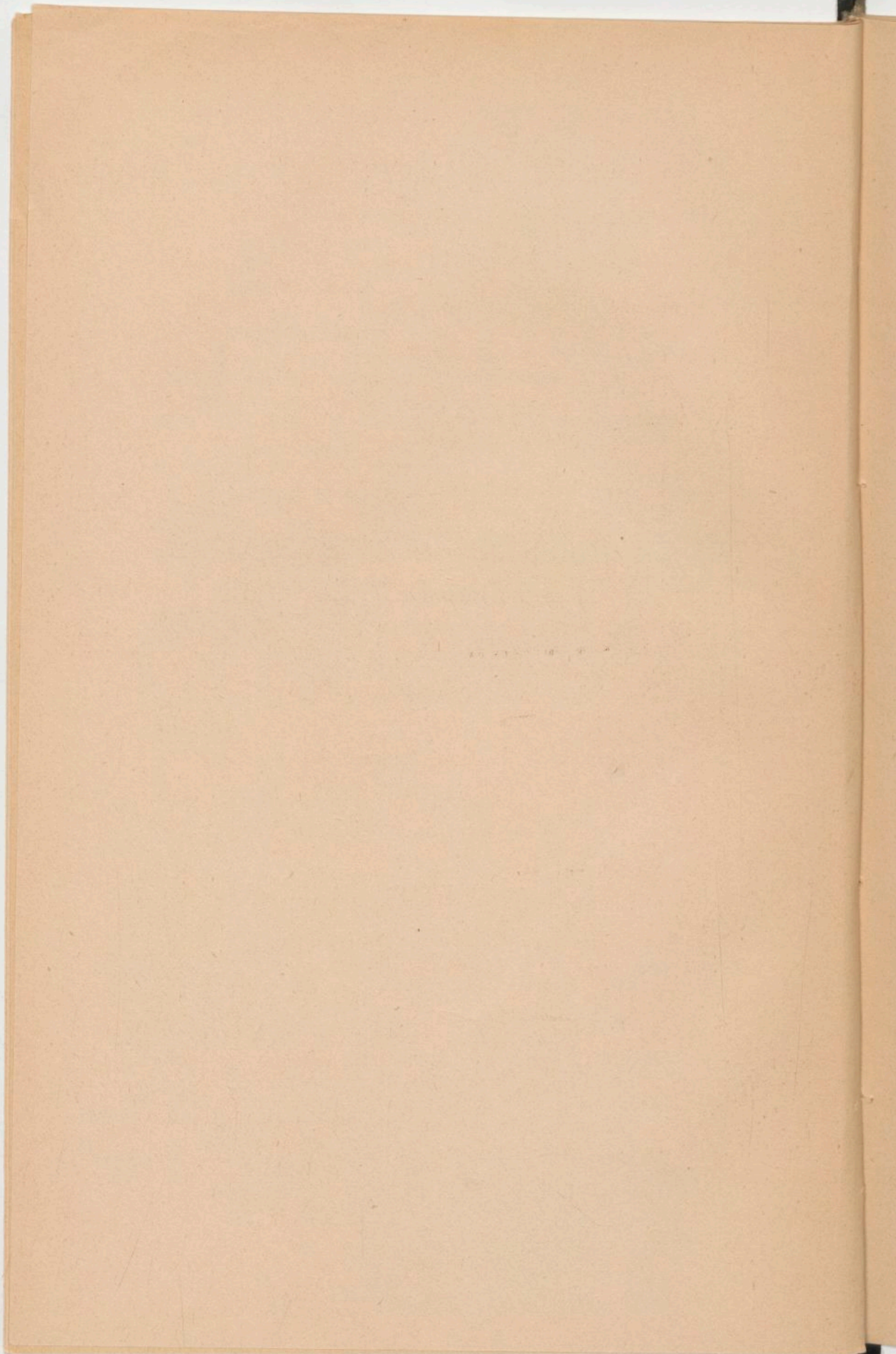
MEMBRES TITULAIRES

- R. P. BARON, S. J., Collège Saint-Joseph, Reims. Directeur des Cahiers Notre-Dame.
- R. P. BERNARD, O. P., Passe-Prest, Saint-Paul (Alpes-Maritimes).
- R. P. BERNARD, O. S. B., Monastère de la Pierre-qui-Vire, Saint-Léger-Vauban (Yonne).
- R. P. MARIE, O. S. B., Monastère de la Pierre-qui-Vire, Saint-Léger-Vauban (Yonne).
- M. CORDONNIER, Ingénieur, Paris.
- R. P. CLOVIS DE PROVIN, O. M. C. (Les Trois Ave Maria), Blois. Membre du Bureau des Congrès Marials Français.
- M. DANVIRAY, Vicaire Général, Tours.
- R. P. DRUWET, S. J., Professeur, Louvain. Belgique.
- M. l'Abbé FINET, Sous-Directeur de l'Enseignement, Lyon.
- R. P. LE CROM, S. M. M., Tourcoing (Nord).
- R. P. LAJEUNIE, O. P., Vie spirituelle, Juvisy (Seine-et-Oise).

- R. P. OLPHE-GAILLARD, S. J., Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse.
- R. P. PLESSIS, S. M. M., Séminaire des Missions, Montfort-sur-Meu (Ille-et-Vilaine).
- R. P. PHÉLIPON, O. P., Ecole de Théologie, Saint-Maximin (Var).
- R. P. RAHIER, Missionnaire de la Salette, Tournai. Belgique.
- R. P. RONDET, S. J., Séminaire des Missions de Syrie, Lyon.
- M. l'Abbé FROIDEVAUX, Institut Catholique, Paris.
- M. l'Abbé MAYAUD, Collège Ozanam, Limoges.
- R. P. BERNADOT, O. P., Vie spirituelle, Juvisy (Seine-et-Oise). Membre du Bureau des Congrès Marials Français.
- R. P. DE SELANCY, O. P., Paris.
- M. l'Abbé ANCEL, Professeur, Institut Catholique, Lyon.
- M. l'Abbé JOUASSARD, Professeur, Institut Catholique, Lyon.
- M. l'Abbé JOURNET, Professeur, Grand Séminaire, Fribourg. Suisse.
- R. P. DURAND, S. J., Lyon.
- R. P. CHEVALIER, S. J., Lyon.
- M. l'Abbé OUDIN, Auxerre.
- Mgr HOLZ, Secrétaire des Congrès Marials Français, Chartres.
- M. l'Abbé BOUCHER, membre du Bureau des Congrès Marials Français, Chartres.
- R. P. BALAS, S. M., Provincial des Maristes, Lyon.
-

LES JOURNÉES DE PARAY-LE-MONIAL

4 et 5 Septembre 1935



Les Journées de Paray-le-Monial

4 et 5 Septembre 1935

L'appel avait été entendu qui conviait à réaliser la Société Française d'Etudes Mariales.

Mais comment se réaliserait-elle ?

On venait d'un peu partout, on se connaissait mal, on se connaissait à travers les livres... comment se trouver pour communier intimement dans cette intelligence et cet amour de Marie qui feraient le rassemblement des âmes ?

C'avait été une difficulté de dresser, pour cette première rencontre, un programme qui ne trouble pas la réussite future de notre cher dessein; c'en était une autre de créer l'atmosphère favorable à l'échange des pensées. Il fallait faire surgir une façon de monastère où, sous le regard de Marie, on prierait, on discuterait très fraternellement.

Ce n'était pas chose aisée.

La charité du P. Monier-Vinard, recteur de la Maison La Colombière, qui avait beaucoup encouragé nos premières démarches, en acheva le succès.

Il nous offrit son hospitalière maison, à deux pas de la chapelle de la Visitation; et la grâce de son accueil assura la vie en commun, comme nous pouvions la souhaiter, pour prolonger pendant les récréations les échanges de pensées qui s'éveillaient au cours des séances.

Aussi nous ne saurions assez le remercier pour tout ce qu'il a fait afin d'assurer la mise en route de cette œuvre qu'il avait tant pris à cœur.

Donc nous arrivions à Paray-le-Monial, deux douzaines de sociétaires de toutes robes : prêtres séculiers, moines blancs, noirs ou bruns, un habit séculier complétait l'harmonieux effet de l'ensemble.

Plusieurs de nos amis, membres titulaires, n'avaient pu se joindre à nous, retenus qu'ils étaient par des engagements déjà pris.

C'étaient des journées d'études. Mais la prière ne pouvait en être absente.

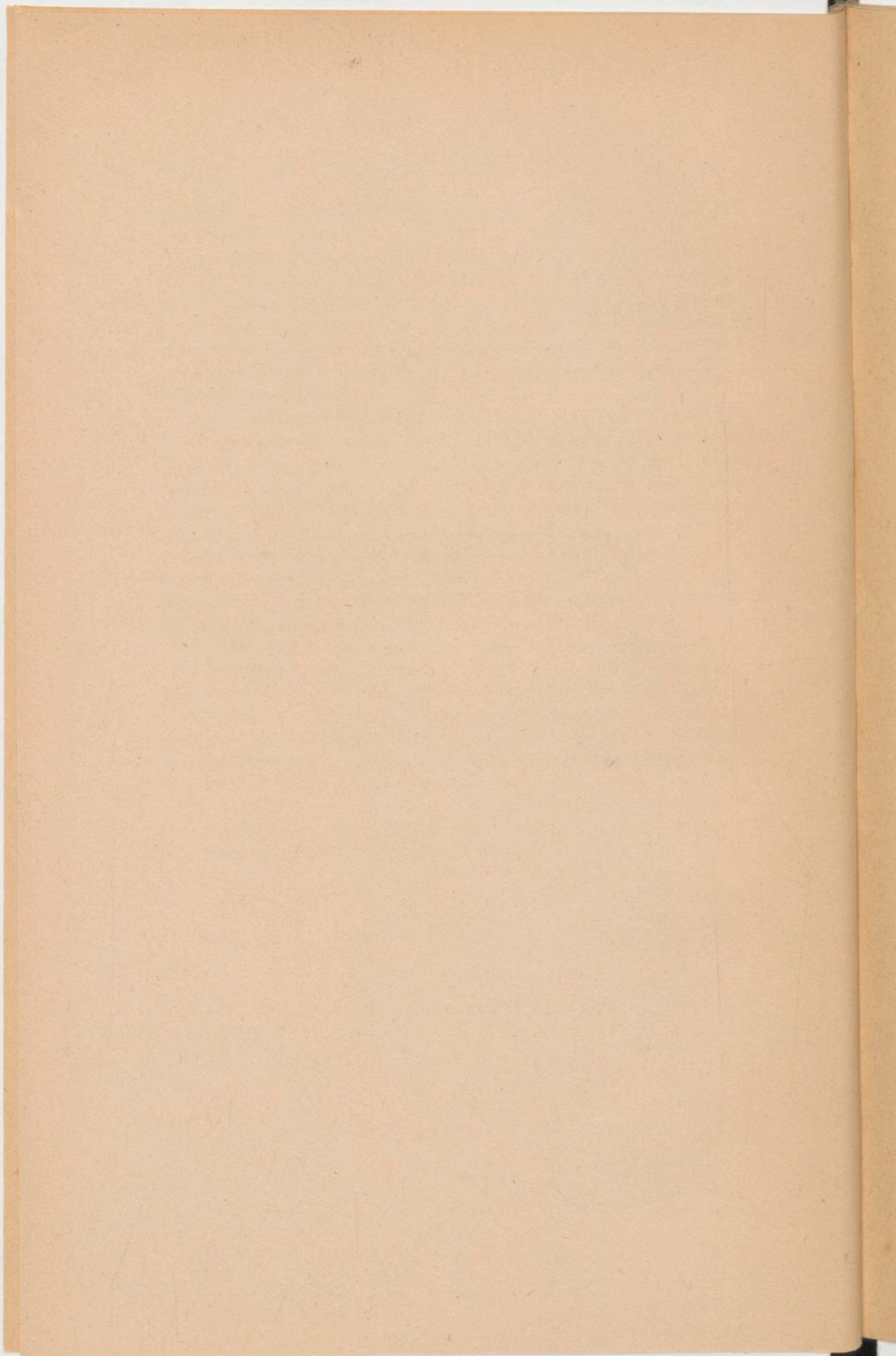
Outre que chacun portait à la Sainte Messe la pensée de nos travaux, il y avait chaque jour une *Messe des journées* qui les dévouait à la gloire de la Vierge notre Mère. Le chapelet était récité, comme il convenait, sous la direction des Pères Dominicains, et, comme il convenait aussi, sous la conduite des Pères Bénédictins, nous chantions les Litanies et le Salve Regina, pour clore marialement nos journées.

Des enfants ainsi rassemblés autour de leur Mère divine ne pouvaient manquer de bien faire. Les rapports qu'on lira plus loin diront l'effort intellectuel de ces journées. Ce qu'on ne saurait traduire, c'est le charme qui enveloppait toutes les démarches, depuis le matin jusqu'au soir : séances d'études ou récréations, agapes fraternelles ou prière en commun. On avait appris à se connaître, on avait appris à se confier, on avait appris à s'aimer. On devinait que ces journées seraient fécondes : celles de Paray déjà, celles qui suivraient à l'avenir, plus encore, quand on aurait vu comment organiser le travail.

Car on avait compris que nous pouvions tous compter les uns sur les autres, pour assurer l'effort que nous avions rêvé à la gloire de celle qui est Mère de Dieu et Mère des Hommes.

Et déjà on décidait que les journées de l'avenir se façonneraient sur le modèle de celles de Paray : unissant avec la vie en commun, la prière et l'étude, fraternellement poussées aussi loin que possible.

SOUHAITS DE BIENVENUE



SOUHAITS DE BIENVENUE

Chers Messieurs,

On me dit de vous adresser quelques mots de Bienvenue, afin de vous tracer en même temps l'emploi de nos journées. Si je cherche la raison de cette mission, je n'y vois pas d'autre titre que le bénéfice de l'âge, titre sans grandeur et sans charme !

Eh bien, vous qui êtes venus d'un peu partout dans cette maison où nous accueille le grand cœur d'un dévot de Notre Dame, où nous accueille Marie, en nous confiant à un de ses dévoués enfants, le R. P. Monier-Vinard, *soyez les bienvenus*. Le R. Père écrivait, il y a deux ans, une belle esquisse d'une ample étude sur l'action de Marie dans les vies religieuses; et voici que vous êtes venus du clergé séculier, des congrégations diverses et de la laïcité pour amorcer une bonne équipe de travailleurs de Notre Dame, aussi comme ce cher Père est heureux.

Et Notre Dame doit être contente aussi. Il ne s'agit pas de nous surfaire. Nous savons bien que nous sommes ici de pauvres gens; mais nous sommes « de bonne volonté »; et puis nous sommes venus si fraternellement, pour travailler ensemble à sa gloire, que cela nous donne confiance et que déjà nous nous trouvons meilleurs; aussi bien ne repartirons-nous pas mieux armés pour la louer et la servir : plus serviteurs de Marie ?

Oui, puisque je rencontre un ami si fidèle,
Ma fortune reprend une force nouvelle,

dirai-je en empruntant de beaux vers de Racine que j'adapte à notre belle aventure.

*
**

Que sommes-nous venus faire ?

Je ne veux pas reprendre et développer ce qu'a dit nettement la petite *note* que vous avez reçue et qui a réuni notre équipe.

Relisons-la seulement. « La Société Française d'Études Mariales se propose de glorifier la Sainte Vierge et de pénétrer plus avant dans l'intelligence de son Mystère. Pour atteindre ce but, elle voudrait, en toute simplicité, émettre et discuter les pensées qui sembleraient utiles et fécondes. Dans ce programme de liberté que l'Église laisse à ses enfants qui veulent lui être très fidèles, on discuterait très fraternellement, ce qui veut dire très fermement, n'ayant d'autre souci que de servir la vérité et, par là, glorifier notre Mère et notre Reine. »

C'est net et c'est clair. La Note ajoutait : « La Société Française d'Études Mariales se propose donc de promouvoir l'étude du Mystère de Marie, dans l'intelligence duquel on voudrait pénétrer davantage. Elle se dit française, parce que l'étude à laquelle elle veut s'appliquer et les travaux qu'elle pense faire surgir en commun se feraient en langue française. Mais elle accueillerait volontiers quiconque viendrait à elle dans ces limites du langage français, sans aucune considération de nationalités.

Cet appel a été entendu, puisqu'on est venu de la fraternelle Belgique, et de la Suisse, et de la Hollande; et que j'ai reçu des acquiescements et des encouragements de Rome, du Brésil, du Canada, et encore de la Chine lointaine.

Quant à dire les raisons qui ont déterminé notre effort, le P. Aubron les a trop bien marquées dans le numéro de Janvier 1935 de la *Vie Spirituelle*, pour que j'y revienne. On les a d'ailleurs fort bien comprises, car les revues, les revues mariales singulièrement, ne nous ont pas ménagé leur sympathie.

Mais sans nous adresser de vains compliments, et aussi sans manquer de nous en réjouir, nous avons mieux à faire. L'invitation que vous avez reçue vous disait l'importance de ces premières journées: « assemblée constituante ». Le mot, chez nous, n'a rien de révolutionnaire. Le Bureau provisoire qui a assumé la tâche de lancer, rend ses pouvoirs « empruntés », et vous avez tout à organiser.

Il faudra nommer un Bureau définitif; il faudra faire le *Bulletin*; il faudra préparer les *Journées futures*; il faudra aider ce qui peut louer la Reine.

« Bref, disait la note, ce serait un effort de coordination fraternelle où l'on voudrait s'entr'aider afin d'élucider le plus possible ce qui se réfère à Marie Mère de Dieu et notre Mère: *Doctrine, Histoire, Spiritualité* ».

Précisons et expliquons tout cela:

Bureau. — Notre bureau provisoire avait rassemblé des noms qui invitent à nous faire confiance, qui nous fassent connaître dans le clergé séculier et régulier. Il a atteint son but. Qu'il soit remercié : grâce à lui, on nous fait confiance.

Maintenant, il s'agit de choisir *un Bureau* qui coordonne le travail de l'Equipe que nous sommes. Peu nombreux : *trois* ou *quatre* membres, avec un *Président*, un *Secrétaire* et un *Trésorier*, qui puisse se trouver aisément (mais n'oublions pas qu'on se trouve encore aisément par lettre et qu'ainsi Eschternach et Lyon, par exemple, sont à deux pas de Paris), pour décider ce qui importe tant à la rédaction du Bulletin qu'à l'organisation des Journées. Mais ce Bureau manquerait à sa tâche, si les membres qui le constituent ne demeuraient pas en contact étroit avec tous les membres titulaires de la Société.

En les choisissant, il ne faudra pas l'oublier.

Notre Bureau a donc pour tâche de travailler à coordonner cet effort fraternel et filial qui nous a réunis, filial envers Marie, fraternel entre nous. Si nous entendons « cheminer humblement, afin que rien ne vienne nous distraire de notre travail », et si nous évitons la grande publicité, nous nous établissons cependant *résolument sur le terrain scientifique*. Nous voulons travailler pour la clarté.

Expliquons par des exemples *le sens de notre effort*.

Il arrive que le travail des Théologiens appliqués à ce qui a trait au Mystère de Marie irait à des études en apparence parallèles : ainsi l'Assomption, la Médiation, la Maternité de grâce. Mais « celle qui est entrée dans les cieux », « celle qui distribue les grâces de son Fils », « celle qui achève le nombre des élus », au lieu de trois thèses parallèles n'aurions-nous pas, en fait, trois thèses convergentes dont, précisément, il faudrait trouver le point de convergence. Trouver, après avoir cherché longtemps, peut-être, la formule qui définit les démarches de l'esprit qui veut exprimer toute la richesse de ce problème de Marie qui nous introduit si bien dans tout le Problème du Corps Mystique du Christ.

Parfois, il s'agira plutôt de reviser, je veux dire mettre au point des formules qui ne peuvent être fausses, étant formules de l'Eglise ou formules autorisées par les chefs de l'Eglise, mais qui, dans le vêtement d'éloquence facile et banale et sonore où elles s'enveloppent, « l'éloquence qui se moque de l'éloquence », (je retourne le mot de Pascal), ne laissent pas d'inquiéter. Ainsi la formule : *France, Royaume de Marie*. Cette formule serait *fausse* par son exclusivité. Je rappelle à ce sujet ce que pensent la Hongrie,

l'Espagne, l'Angleterre... et nos affirmations intempérantes font sourire de nous des étrangers d'ailleurs bienveillants. Malgré tout, je la crois *vraie*, par la leçon qu'elle apporte et qu'il importe de dégager, leçon qui nous signifiera ce que la langue et l'âme française veulent et savent mettre dans leur culte de Notre-Dame.

Nous ne devons pas seulement songer à traiter des questions de doctrine et d'histoire, nous avons voulu, et peut-être d'abord, avancer dans l'étude de la *spiritualité mariale*. Si je rappelle les conversations qui donnèrent naissance à notre association, c'est bien ainsi que nous faisons des projets; et, assurément, ceci ne se vide pas sans le recours à la dogmatique et à l'histoire; mais enfin, c'est pourtant un problème de spiritualité, s'il en est un qui passionne, c'est bien le rapport de l'ascèse et de la mystique. Brémond ne l'aurait-il pas poussé à l'extrême en ses études, c'est une autre question; mais il n'en demeure pas moins qu'on peut bien l'appeler *la croix des mystiques*: il y en a qui s'immobilisent dans un moralisme qui n'ouvre pas les ailes de l'esprit; il y en a qui pensent s'envoler quand leurs ailes ne sont pas ouvertes et retombent lourdement pour avoir négligé l'effort salutaire. Les uns omettent de référer à l'apport des dons du Saint-Esprit; les autres négligent l'indispensable regard qui doit surveiller les démarches de l'être spirituel. *La dépendance de Marie*, comme l'enseigne le Bienheureux Grignon de Montfort, après tout le XVII^e siècle, ne nous permettrait-elle pas de passer entre Charybde et Scylla, sans verser à la ruine et sans retarder le vol de l'âme. Voilà certes un beau problème dont la solution n'apporterait pas moins de joie que le baiser fraternel de saint Dominique et de saint François.

En rapportant ces traits, je ne trace pas le travail de notre équipe, car, à côté de ces beaux sujets, il y en a d'autres: le problème de la Causalité physique dans la production de la grâce, le problème du motif de l'Incarnation, ressortiraient également au Problème de Marie. J'ai voulu seulement souligner combien la matière est vaste qui nous appelle à une fraternelle collaboration.

*
**

Cette collaboration s'exprimera *dans les Journées*.

Regardons-les pratiquement.

Celles de *Paray* furent improvisées, hâtons-nous de le dire, et devaient amener quelques déceptions. Ainsi le P. Chevalier, S. J., qui avait préparé un si beau mémoire sur la Mariologie de saint Jean Damascène (j'en parle en connaissance de cause, l'ayant lu)

est empêché, au dernier moment, de venir. Son travail, heureusement, ne sera pas perdu, s'il vient au *Bulletin*. Mais il a fallu un travail de rechange pour *les Journées*. Le P. Bernard, O. P., craignant que sa fragile santé (cette santé qui nous est si chère et que nous recommandons fidèlement à Notre Dame) ne lui permit pas d'assurer sa collaboration, avait demandé qu'il fût pourvu à son remplacement possible. Il est venu. Le travail qui avait été préparé servira à essayer de suppléer au P. Chevalier. La Sainte Vierge a veillé pour nous : et il y aura une étude sur la Mariologie de saint Bernard.

Mais ceci est une leçon pour l'avenir. Tout en faisant appel à la plus grande prudence, pour que rien ne manque dans la réalisation des *Journées*, il faudra préparer des mémoires de remplacement qui apporteront au *Bulletin* une belle copie.

Nos mémoires de cette année seront des travaux de théologie spéculative, encore qu'ils s'annoncent comme de la théologie positive; ma formule paraîtra curieuse, mais vous me comprenez ou vous me comprendrez, quand vous les aurez entendus.

On nous demandera des sujets que j'appellerai *pratiques*. Ainsi j'aperçois celui-ci : *Comment concevoir un cours de Mariologie*. Je crois que ce serait fort utile. Qu'il s'agisse d'un cours de Grand Séminaire ou d'Université, ou de conférences faites soit à des étudiants, soit à des fidèles soucieux de se cultiver dans l'intelligence du Problème de Marie, voire à des étudiants non catholiques. On sait d'ailleurs que les Grands Séminaires obéissent à une double méthode : ou un cours se déploie à travers quatre années, ou un cours qui prend un trimestre. En tout cas, c'est une belle matière qui se prêterait admirablement à l'échange des idées. On demanderait de la traiter à ceux qui parleraient d'expérience.

Et voici une autre pratique :

On nous attendra assez vite aux conclusions de spiritualité. Nous ne devons pas y courir en déviant de notre route tracée, « en nous établissant, disions-nous, résolument sur le terrain scientifique ». Mais ici je verrais fort bien venue une belle note rédigée pour le *Bulletin*, s'il n'y avait pas eu d'étude directe dans nos *Journées*.

Peut-on réaliser une combinaison assez heureuse de ces divers points de vue? Pourquoi pas? Ainsi je comprendrais fort bien, pour l'année prochaine, ou plus tard, les travaux consacrés à la Nouvelle Eve, l'Eve de la Miséricorde. (Et je provoquerais à ce sujet une communication du P. Monier-Vinard). En gros, j'apercevrais les choses ainsi :

1^{er} rapport : Les Pères grecs.

2^e rapport : Les Pères latins.

3^e rapport : La fécondité de l'idée de Nouvelle Eve étudiée en elle-même : dogmatiquement; — spirituellement.

4^e rapport : Le compte rendu annuel des grands travaux.

Il est possible que la matière soit trop abondante au 1^{er} et 2^e rapport. Tout ceci d'ailleurs n'est qu'une simple suggestion, en manière d'exemple.

Mais voici une observation plus importante. Quel que soit le sujet traité, nous ne venons pas seulement écouter une lecture, l'abonnement au Bulletin y suffirait, nous formons *une équipe de travailleurs*. Or, ceci exige que nous ayons éveillé notre attention aux pensées qui nous seront proposées; aussi, pour cela, faudrait-il que les rapporteurs nous aient communiqué un plan assez détaillé de la matière qu'ils doivent élaborer. Alors la discussion sera plus animée et plus pertinente; et ceux qui seraient empêchés de venir pourraient nous livrer leurs réflexions qui seraient lues et utilisées. La manière de procéder de la Société Française de Philosophie peut, en ceci, nous servir de modèle.

**

Ceci me conduit à vous parler du *Bulletin*.

Nous l'avons conçu comme une publication de 200 pages in-8 qui rendrait compte des *Journées* et, généralement, des travaux et des efforts de la Société Française d'Études Mariales.

Avec des tâtonnements inévitables, nous l'avons annoncé tantôt comme devant paraître en deux fois et tantôt comme devant paraître en une fois.

Si nous réservons un fascicule plus fort qui rendra compte des Journées, publiera les mémoires et rapportera les discussions et les communications, il me paraîtrait indispensable de réserver un autre mince fascicule qui annoncerait les journées suivantes et donnerait ces programmes d'études dont j'ai parlé plus haut.

Mais comment l'alimenter ? Je n'ai plus d'hésitation. *J'attends fermement de votre part une collaboration qui ne manquera pas*, « pour l'amour de Notre Dame et pour l'amour du bien commun », comme aurait dit saint Bernard.

Il incombera au Bureau de distribuer cette riche matière.

*

Notre programme, enfin, comporte ceci : *aider* ce qui peut louer la Reine. C'est peut-être le plus difficile à préciser.

Sans nous assimiler au chevalier Eviradnus de la Légende des siècles qui écoutait pour entendre si on appelait au secours, je voudrais que nous ayions l'oreille attentive pour discerner ces appels et que nous les aidions.

Que nous *les aidions* de notre effort personnel ou collectif, suivant le cas. On aide en encourageant, faut-il le dire; on aide aussi par la critique bienveillante et nette qui stimule la pensée et l'invite à s'enrichir et à se préciser. Il importe souvent plus d'être critiqué que d'être loué; de cette critique bienveillante, s'entend, qui est faite d'intelligence et de charité.

Nous porterons notre aide plus loin : nous favoriserons la publication des travaux qui le méritent. De quelle manière ? Suivant que la Vierge Marie, notre Reine, nous en procurera les moyens... Bulletin, etc...

Il y a tant de joie à aider, à faire réussir ce qui est bien. C'est une joie essentiellement mariale, aider la lumière, « *lumen æternum mundo effudit...* »

Toutefois, afin de ne pas dévier de la voie que nous nous sommes tracée, et pour ne pas empiéter sur le terrain où d'autres travaillent si bien, nous n'oublierons jamais que nous nous sommes placés sur le plan intellectuel et scientifique.

**

Je m'excuse de ces trop longues paroles de bienvenue, assez dénuées d'éloquence, je le reconnais, mais qui n'auront peut-être pas été dénuées d'intérêt et d'utilité, si elles ont servi à bien marquer le but vers lequel nous marchons unanimement et si elles nous peuvent garder des pas et des démarches inutiles.

Pas absolument toutefois, car une trop grande rigueur manquerait de charme. Nous sommes des frères qui parlent avec leurs frères; et c'est la merveille de ces journées.

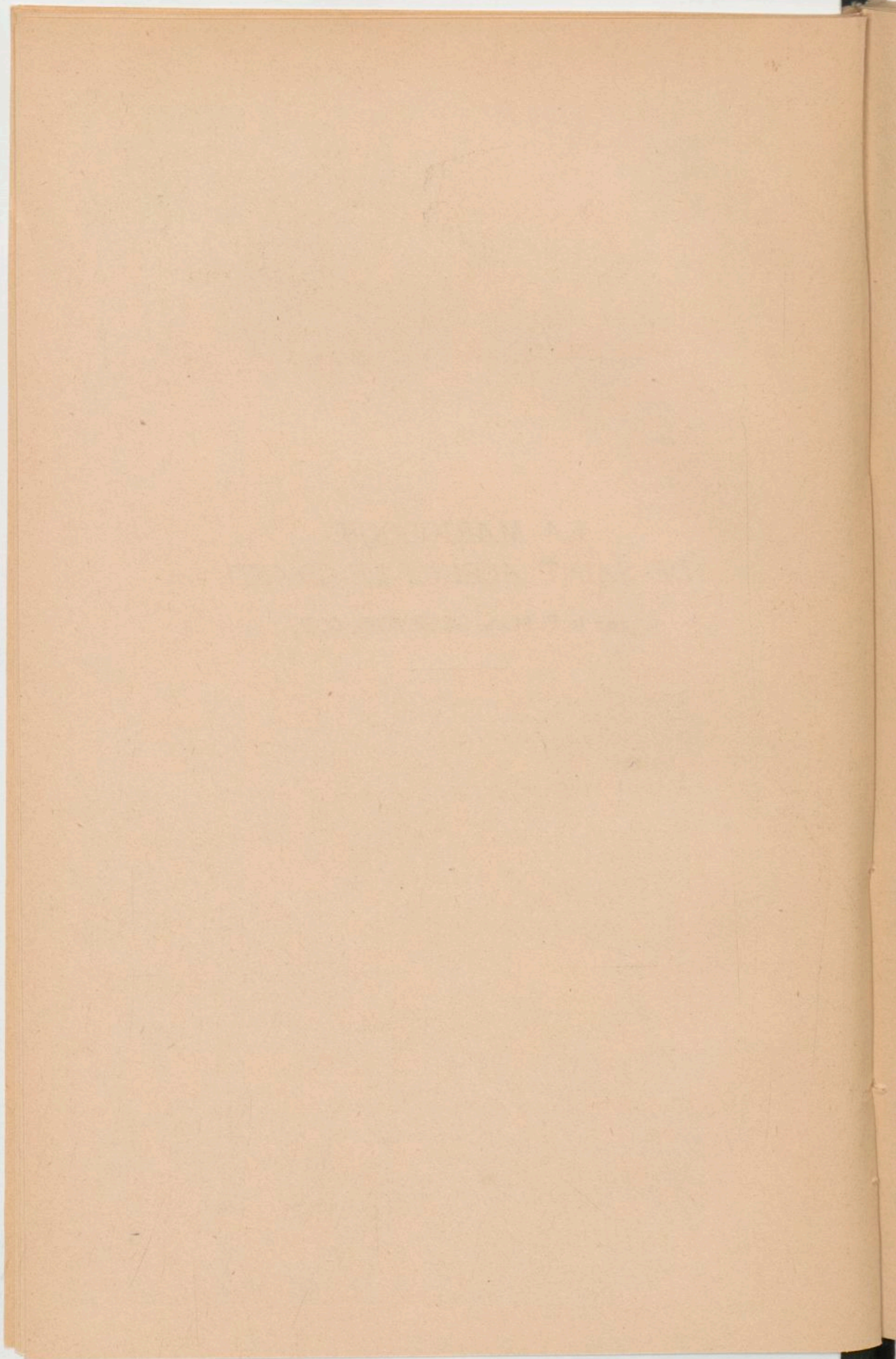
Un Vicaire Général me disait : Faire une réunion de religieux de divers ordres, et de prêtres séculiers, et de laïques qui discutent et qui s'entendent ! est-ce que vous prétendez accomplir des miracles ? C'est impossible ! — Je lui ai répondu : C'est fait. — *C'est la grâce de Marie qui aura fait cette merveille.*

Aussi vous tous qui êtes venus, soyez les bienvenus, CHEZ VOTRE MÈRE.

B. M. MORINEAU, S. M. M.

*LA MARIOLOGIE
DE SAINT ALBERT-LE-GRAND*

par le P. M.-A. GENEVOIS, O. P.



La Mariologie de Saint Albert-le-Grand

par le P. M.-A. GENEVOIS, O. P.

On a beaucoup publié sur ce sujet depuis dix ans. Il y a eu d'excellentes monographies sur des points particuliers de la doctrine mariale du Saint Docteur; il y en a eu — moins nombreuses et plus rapides — des vues d'ensemble (1). Je me suis moi-même efforcé naguère de la présenter assez complètement, d'abord dans un cadre ancien, où saint Albert se fût reconnu — celui de la Bible —, ensuite plus synthétiquement, en soulignant à gros traits ses lignes spéculatives essentielles. Ce second travail n'était qu'une esquisse. Il faudra le reprendre et lui donner toute l'ampleur de développement qu'il mérite. Un livre y serait nécessaire : je ne puis songer à m'y appliquer ici. On me permettra donc, puisqu'il me faut encore présenter rapidement toute la mariologie albertinienne, de continuer à me placer davantage au point de vue de l'historien qu'à celui du théologien, ou, si l'on veut, de traiter encore mon thème plus du côté Albert-le-Grand que du côté Notre-Dame, en ce sens que mon effort visera à dégager, objectivement, l'angle, l'aspect spécial, sous lequel le Docteur Universel a étudié la Vierge. Laissons donc délibérément à plus tard ou à d'autres de sonder et d'approfondir la compréhension de sa doctrine, pour rechercher seulement ses principaux objets, ses tendances, ses fins : comment se présente la mariologie albertinienne, plutôt que la richesse singulière de ses considérations et de ses formules. Par là d'ailleurs la portée de l'enquête s'élargira : saint Albert sera moins

(1) Voir la Bibliographie dans M.-A. GENEVOIS, *Bible mariale et mariologie de saint Albert le Grand*, Collection « Etudes Mariales », Saint-Maximin, 1934, p. 13. Ajouter, parus depuis : M.-M. DESMARAIS, O. P., *Saint Albert le Grand Docteur de la Médiation mariale*, Paris (Vrin) Ottawa, 1935 et M. MELLET, O. P., *La sainteté de la Mère de Dieu, Essai sur la mariologie de saint Albert le Grand*. Fragment d'une thèse de doctorat en Théologie, Lyon, 1935.

un témoin de son propre génie que de celui de son temps. Quelques caractéristiques de la mariologie (et de la mariologie dominicaine) du XIII^e siècle nous seront révélées à travers lui.

A cette fin, prenons simplement les diverses œuvres de saint Albert et voyons comment, en chacune, se présente la doctrine mariale.

Saint Albert a consacré à la Vierge deux ouvrages principaux : le *Compendium super Ave Maria*, encore inédit, et le *Mariale*, qui a eu, lui, de nombreuses éditions. Bien des éléments marials se trouvent dans ses autres œuvres théologiques et scripturaires : j'en ai dressé ailleurs l'inventaire (1) : seules les sources les plus importantes nous intéressent ici : la grande section mariale du traité inédit *De Natura Boni*, les Commentaires sur les Sentences, le Commentaire sur l'Évangile de saint Luc et les Sermons.

1

LE « *Compendium super Ave Maria* »

Qu'est-ce que le « *Compendium super Ave Maria* » ? Quel est son dessein, sa méthode et son intérêt doctrinal ?

C'est un opuscule que les catalogues anciens des Œuvres de saint Albert-le-Grand ignoraient, mais que les quinze manuscrits qui le contiennent sont unanimes à lui attribuer (2). Sa forme est si à part, dans toute l'œuvre albertinienne, qu'on ne peut d'abord écarter un doute sur son authenticité. Mais, après tout, la *Catena aurea* est bien un ouvrage authentique de saint Thomas d'Aquin : les critères internes ne sont pas ici assez catégoriques pour écarter le témoignage de la tradition manuscrite.

Cet opuscule se présente comme un « Résumé » (*Compendium*) de Commentaire sur la salutation angélique. Le mot *résumé* est juste : on dirait d'un aide-mémoire, d'un canevas, groupant des notes, des textes à développer, à propos de l'idée que l'auteur veut souligner dans le texte de l'Évangile. Il ferait à peine une brochure de 25 à 30 pages in-8° et le R. P. Desmarais y a compté « 760 citations se répartissant ainsi : 542 de l'Écriture Sainte, 103 de saint Bernard, 74 de saint Augustin, 13 de saint Jérôme, 10 de saint Anselme et 18 d'autres Pères » (3).

(1) Bible Mariale... pp. 15-28 : *Les écrits mariologiques de saint Albert*.

(1) Cf WEISS, *Über mariologische Schriften des seligen Albertus*. Paris, Vivès, 1908, pp. 11-17. *Bible mariale*... pp. 17-19. J'utilise les collations du Clm. 9528, pp. 111-128, et, pour le passage qu'il ajoute, du Clm. 15744 (Sal. Aul. 44, fol. 10a-11a), aimablement communiquées par M. le Doyen Melchior Weiss.

(2) DESMARAIS, *op. cit.*, p. 153.

Les manuscrits donnent les sous-titres de trente-cinq paragraphes. Une division plus détaillée serait plus pertinente. En attendant, on peut y voir sept chapitres, d'étendue fort inégale d'ailleurs : 1° La visite de l'ange; 2° La réponse de Marie; 3° Le nom de Marie, ajouté par l'Eglise; 4° Gratia plena; 5° Dominus tecum (très bref); 6° Benedicta tu in mulieribus; 7° Benedictus fructus ventris tui (assez bref), et une courte conclusion.

Le procédé est à peu près celui des Commentaires Scripturaires. Voici, par exemple, à propos de « Benedicta tu in mulieribus », le paragraphe « De multiplici privilegio Beatæ Virginis » (1) :

Privilegium est Beatæ Virginis quia omnis creatura sub ipsa est. Apoc. (2) : Luna sub pedibus eius. Et hoc tripliciter. Quoad meritum. Prov. (3) : Multæ filiæ congregaverunt divitias... Item, quoad gradum, quia super choros angelorum. Reg. (4) : Positus est thronus matris regis... Item, quoad imperium. Eccli. (5) : In omni gente primatum habui. Sunt etiam privilegia eius quia transcendit legem quadrupliciter : scilicet culpæ, naturæ, gratiæ et gloriæ. Culpæ, dupliciter : quorum unum est inclinatio originalis peccati ad malum, aliud est pœna quæ secuta est peccatum, scilicet dolor in partu; neutrum illorum habuit Beata Virgo. Lex naturæ tripliciter est : prima est quod nulla mulier concipit sine viri commixtione, secunda quod nulla parit sine carnis corruptione, tertia quod nullus partus præcedit parientem suum : nec istæ leges tenuerunt in Beata Virgine cursum suum. Legem gratiæ transcendit, quia alii secundum legem recipiunt gratiam : nam unus sanctus præcellit alium in una gratia, alius in alia, sed Beata Virgo fuit plena gratia. Legem etiam gloriæ transcendit quia cum ceteri sancti ordinentur inter choros angelorum, hæc super omnes choros angelorum exaltatur. Item, cum quilibet accipiat locum in gloria secundum statum suum, scilicet confessor cum confessoribus, virgo cum virginibus, et sic de aliis... hæc nullo statu singulari contenta est, sed participat cum omnibus, et super omnes est in gloria. Excellentia Beatæ Virginis in quatuor attenditur, quia ipsa est sponsa Christi, mater Dei, domina

(1) *Compendium*, Clm. 9528, pp. 123b-124a.

(2) Apoc. XII, 1.

(3) Prov. XXXI, 29.

(4) III Reg. II, 19.

(5) Eccli. XXIV, 10.

mundi, regina cæli. De primo, Psalm. (1) : Quasi sponsus procedens. De secundo, Eccli. (2) : Ego quasi vitis fructificavi. De tertio nota quod Maria interpretatur Domina. De quarto, Psalm. (3) : Astitit regina a dextris tuis. Quatuor (sunt) excellentiæ quas ipsa testatur in cantico suo. Est enim præclara electione. Luc. (4) : Quia respexit humilitatem ancillæ suæ. Beatificata in laude, unde (5) : Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes. Magnificata in munere, unde (6) : Quia fecit mihi magna qui potens est. Fructuosa in salute generis humani, unde (7) : Et misericordia eius a progenie in progenies.

La citation est un peu longue. On voit du moins nettement le genre et la richesse et la pauvreté à la fois de la doctrine. Parfois l'imagination pieuse déborde plus encore, comme en ces pages où défilent à propos du nom de Marie toutes les appellations qu'on peut lui donner, avec appui de textes de la Bible ou des Pères (8). C'est pauvre, car tout cela serait à digérer et ordonner. Pourtant la portée dogmatique, sinon strictement théologique, d'une image est souvent beaucoup plus grande que celle d'une abstraction trop univoque. Pareille façon de présenter le *gratia plena*, le *Dominus tecum*, le *Benedicta tu* permet de tourner et retourner, sous toutes sortes d'aspects, les grâces, vertus et privilèges de Notre-Dame. La grâce des grâces, sur laquelle il est revenu le plus souvent, est évidemment la maternité divine virginale et son cortège de dons providentiels. Puis il y a de multiples témoignages de la sainteté de la Mère de Dieu. Et comme nous sommes dans un de ces ouvrages où saint Albert vise moins à l'apologie scientifique du dogme qu'à l'édification du lecteur, les répercussions sociales de la grâce mariale sont loin d'être oubliées.

Ainsi, sur le *gratia plena*, après avoir dit les nombreuses grâces personnelles de Marie, ses vertus, sa vie active et contemplative, ses amertumes à la mort de Jésus, saint Albert ajoute : « Dicto de gratia beatæ Virginis quam habuit dicendum est de gratia quam tribuit » et, selon le procédé indiqué tout à l'heure, il explique

(1) Psalm. XVIII, 6.

(2) Eccli. XXIV, 23.

(3) Psalm XLIV, 10.

(4) Lc. I, 48.

(5) Lc. I, 48.

(6) Lc. I, 49.

(7) Lc. I, 50.

(8) Clm. 9528, pp. 115a-118b. Et ces appellations sont rangées par ordre alphabétique, où l'on voit qu'il s'agit d'un fichier patient.

que 1° « habemus ab ea quadruplex beneficium : scilicet veritatis cognitionem, carceris evasionem, hostis deiectionem, salutis recuperationem »; 2° elle nous libère des trois maux causés par Eve qui « per fervorem concupiscentiæ induxit frigiditatem malitiæ, per appetitum scientiæ induxit tenebras ignorantiae, per contumaciam inobedientiæ induxit necessitatem afflictionis et miseriæ »; 3° elle est « angelis reverentia... demonibus tristitia... hominibus fiducia »; 4° « meritum beatæ Virginis confert nobis tria : scilicet suffragium, patrocinium et exemplum »; 5° nous avons par elle le pardon, la grâce et la gloire; 6° « infernum spoliât, mundum vivificat, cælum reparat »; 7° elle est « peccatorum spes... advocata reorum ... auxiliatrix tentatorum... mæstorum lætitia... deiectio dæmonum... gloria beatorum... redemptio perditorum... »; 8° elle nous présente à Dieu, par elle nous avons accès auprès de lui; 9° enfin elle intercède pour qui la prie. La grande autorité citée en tout ceci est, on le devine, saint Bernard (1).

2

LE « *Mariale* »

Contrairement à M. Weiss (2), que suit encore le P. Desmarais (3) on peut estimer que le *Compendium* se place tout au début de l'activité littéraire de saint Albert. Le P. Mellet, sans se rallier à cette hypothèse (4) insuffisamment démontrée encore, il est vrai, lui apporte un argument important : saint Albert, en effet, y présente une théorie de la purification en Marie du « fomes peccati », écartée par le Commentaire des Sentences et identiquement remplacée dans tous les autres ouvrages (5). Quoi qu'il en soit, on est d'accord pour rapporter à la jeunesse du saint Docteur (1236-1245) sa seconde œuvre strictement mariologique le *De laudibus Beatæ Mariæ Virginis* (6), ou, comme nous disons aujourd'hui, le *Mariale* (7).

Le *De laudibus Beatæ Mariæ Virginis* de saint Albert, comme

(1) *Compendium*, Clm. 9528, pp. 120b-121b.

(2) WEISS, *loc. cit.*; Cf. *Bible mariale...* pp. 17-18.

(3) DESMARAIS, *op. cit.*, p. 167.

(4) MELLET, *op. cit.*, p. 18.

(5) MELLET, *op. cit.* pp. 85-87.

(6) A ne pas confondre avec l'ouvrage de ce titre inséré dans les éditions des Œuvres complètes de S. Albert-le-Grand (JAMMY, t. XX; BORGNET, t. XXXVI) et dont l'auteur véritable est Richard de Saint-Laurent (Cf. *Bible Mariale...* pp. 24-26, MELLET, *op. cit.*, pp. 13-17). Le *De laudibus* authentique : *Super evangelium Missus est angelus Gabriel quæstiones CCXXX* est au tome XXXVII de l'édition BORGNET.

(7) Cf. *Bible Mariale...* pp. 16-17.

l'ouvrage de même titre de saint Bernard, est un commentaire de l'évangile de l'Annonciation. Mais, pas plus que les immortels sermons de l'abbé de Clairvaux, ce n'est une œuvre d'exégèse. C'est une longue série de questions proprement théologiques à propos du texte de cet évangile. Celui-ci n'est d'ailleurs qu'un cadre : tandis que trente-deux questions suffiront à l'explication sommaire des versets Lc. I, 29-38, il y en a dix à l'occasion du seul mot *virginem* au verset 27 (c'est la présentation humaine, physique de Notre-Dame) et 133, plus de la moitié de l'ouvrage par conséquent, pour l'expression *gratia plena* au verset 28. Si l'on considère que ce verset 28 : *Ingressus angelus ad eam dixit : Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus*, fait poser 170 questions des 230 consacrées à l'évangile entier (versets 26-38), et que, d'autre part, la réponse de Marie, au verset 38 : *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*, est entièrement passée sous silence, on peut conclure que le *Mariale*, comme le *Compendium* mais en plus parfait, n'est autre chose, au fond, qu'une explication de la salutation angélique (1). Toutefois la méthode est bien différente. Ce n'est plus le procédé imaginaire qui, par des types et des textes scripturaires, au sens spirituel ou accommodatice, ouvre, un peu pêle-mêle, des horizons à la contemplation affective, il s'agit d'un raisonnement théologique organisé.

L'Écriture dit *gratia plena*. Par la définition et la division, saint Albert précise ce que sont cette plénitude et cette grâce. Et alors nous avons trois questions sur la plénitude de grâce en général (qq. 33-35). Puis, en particulier, nous considérons comment se trouvent en Marie les grâces sacramentelles (qq. 36-43), les grâces des vertus (qq. 44-61), celles des dons du Saint-Esprit (qq. 62-69), des béatitudes (qq. 70-77), des auréoles (qq. 78-81), des fruits du Saint-Esprit selon la liste de l'épître aux Galates V, 22 (qq. 82-94), des grâces *gratis datae* énumérées dans la I^a ad Corinthios VII, 8-10 (qq. 95-122) — c'est là, qq. 96-111, qu'à propos du *sermo scientiæ*, il est démontré, fort plausiblement sinon catégoriquement, que la Bienheureuse Vierge eut toutes les sciences, la théologie comme le trivium et le quadrivium et tous les arts (q. 97 : *Utrum*

(1) Dans le *Compendium*, le « cadre » n'était pas absent : à côté de la salutation angélique proprement dite, il ne manquait pas de commentaires sur tout le dialogue de Marie et de l'ange (Clm. 9528, pp. 111b-114b. D'autre part, dans le *Mariale*, nous quittons l'évangile de l'Annonciation pour l'*Ave Maria*, prière, aux questions 194-197 : An congrue addita sunt hæc verba : Et benedictus fructus ventris tui. Quid importat hoc : Benedictus fructus ventris tui et in quo differat ab aliis in salutatione præmissis, An benedictio fructus contineat in se benedictiones omnium quæ sunt in benedictionibus matris comprehensæ. Quare salutatio angelica tantum habuerit decem dictiones et non plures aut pauciores.

sciverit artes mechanicas muliebres subtiliores et nobiliores, sicut eas quæ fiunt aurifrigiis et sericis operationibus et subtilibus suturis et huiusmodi). Et saint Albert termine par les grâces spéciales, les privilèges personnels transcendants qui préparent, accompagnent et suivent la maternité divine (qq. 123-163).

De même l'Écriture dit *Benedicta tu in mulieribus*. Afin de sonder toute la profondeur de cette bénédiction, notre pieux Docteur définit ce qu'est une bénédiction, positivement et négativement, et applique cela à la Vierge (q. 166); puis, usant là encore du procédé aristotélicien de la division, il va cueillir dans l'Écriture toutes les bénédictions qui s'y rencontrent : Dieu, après avoir achevé son œuvre a béni le septième jour (Gen. II, 3), il avait béni Adam et Eve, en invoquant sur eux la fécondité et la maîtrise de l'univers (Gen. I, 28), Isaac a béni Jacob (Gen. XXVII, 28-28), Jacob a béni les douze patriarches (Gen. XLIX, 8-27), Balaam par quatre fois a béni Israël (Num. XXIII, 7-10, 18-24; XXIV, 5-9, 17-19), Moïse a béni les enfants d'Israël qui observeraient la loi divine (Deut. XXVII, 3-13) et, sur le point de mourir, chacune des tribus (Deut. XXXIII, 6-25) : toutes bénédictions dont le sens spirituel se vérifie éminemment en Notre-Dame (qq. 166-193).

De même encore, un des privilèges personnels de Marie, dont témoigne la tradition, c'est que : *Exaltata est super choros angelorum ad cælestia regna*. Ainsi elle n'est inférieure à aucun chœur des anges, elle a donc toutes leurs prérogatives : et successivement, nous nous demandons quelles sont les propriétés des Anges, des Archanges, des Principautés, des Puissances, des Vertus, des Dominations, des Thrones, des Chérubins et des Séraphins, afin de comprendre un peu la portée de cette grâce de la Mère du Christ (qq. 151-161).

Telle est la méthode du *Mariale*. Plus les ultimes ramifications de la recherche vont loin dans le détail, plus on s'éloigne des principes, moins les conclusions sont certaines. Aussi bien, pour étudier sérieusement le contenu doctrinal de la mariologie albertinienne faudra-t-il s'occuper moins de ces conclusions que des prémisses qui les commandent : ce grand principe par exemple que l'on a discerné en ce qui vient d'être dit, que Dieu n'a jamais donné une grâce, une bénédiction, une prérogative à un saint ou à un ange, qui ne doive se retrouver supérieurement — *in summo*, l'expression est répétée à satiété — en sa Mère.

Mais si, pour ne pas sortir du domaine où l'on se restreint ici, on se demande simplement : où va la pensée d'Albert-le-Grand, que veut-il nous présenter, on voit que son idée centrale est la

sainteté de la Vierge, sa beauté spirituelle, la splendeur inégalée de sa physionomie d'âme. Les merveilles de la maternité virginale elles-mêmes cèdent à ce point de vue : le plan le demande. Dans le *Compendium*, la typologie scripturaire comportait presque toujours l'allusion à la maternité merveilleuse (sans cela on n'eut pas songé à discerner et à appliquer à la Vierge-Mère telle ou telle représentation) : ici, elle rentre sous la rubrique de grâce, au sommet de l'accolade, bien sûr, et comme renfermant tout le reste, mais sans développements (qq. 140-142). Il en est de même de la maternité spirituelle. Elle n'est pas oubliée, certes : q. 145 : *utrum ei conveniat esse matrem omnium*; q. 147 : *utrum benedicatur porta cæli*; q. 148 : *utrum communicaverit passioni Christi*, etc. A l'occasion des grâces sacramentelles, des vertus, des bénédictions et surtout des grâces *gratis datæ*, nous en trouvons des expressions d'une magnifique plénitude. En bon disciple de Denys, Albert ne saurait oublier que le supérieur communique toujours aux inférieurs de sa perfection. Mais elle est constamment considérée du côté de la Vierge, comme un joyau de sa propre couronne.

3

LE « *De natura boni* »

Le traité « *De natura boni* », à peu près contemporain du *Mariale*, devait être dans l'intention de l'auteur une sorte de Somme Morale. Sans doute ne fut-il jamais achevé. En tout cas les deux manuscrits (1) qui nous en ont conservé le texte ne comportent que deux parties sur les sept qu'annonce le Prologue : de bono naturæ, de bono virtutis politicæ. Mais les cinq qui manquent ont laissé la place à une espèce de traité spécial sur la vertu de *continence*. Il y est question rapidement des vices opposés, puis de la vertu proprement dite. Celle-ci a trois degrés : la virginité, la viduité, la continence conjugale. De la virginité on dit le mérite, puis la récompense. Son mérite est divers selon que l'on considère la virginité privilégiée de la Sainte Vierge, la virginité angélique, la virginité humaine et la virginité diabolique. La section « *De virginitate privilegiata seu divina Beatæ Mariæ Virginis* » prend un développement sans proportion avec l'ensemble

(1) Cf. F. PELSTER, S. J.: *Der « Tractatus de Natura boni », ein ungedrucktes Werk der Frühzeit Alberts des Grossen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, XLIV (1920), pp. 64-90. Ils ont été transcrits par le R. P. A. MCELLENBROCK, O. P., à l'obligeance de qui j'en dois la copie.

de l'ouvrage. C'est une petite synthèse mariale centrée sur le concept de pureté : « De prima virginitate sex occurrunt notanda, licet tamen infinita possent cogitari. Primum est, quæ fuerit Beatæ Virginis munditia. Secundum, quæ huius munditiæ gradus. Tertium, quæ gratiæ et munditiæ utilitas. Quartum, quæ Virginis privilegia dignitatis. Quintum, quæ suæ incorruptionis cum integritate divina convenientia. Sextum et ultimum, quæ huius convenientiæ cum Domino exaltatio super choros angelorum ad cælestia regna » (1). Telles sont les premières paroles du fragment, en donnant le résumé.

Les développements s'apparentent plus à la méthode du *Compendium* qu'à celle du *Mariale* : l'exposé avance à l'aide de citations et d'images bibliques largement commentées. Un exemple, au hasard. Il y a un chapitre sur la croissance de la pureté de Marie par le fait de l'inhabitation du Verbe dans son sein : « ex hoc enim accipit munditiæ suæ consecrationem ut templum, ut domus ut tabernaculum, ut lectus, ut mater » (2). Pour comprendre comment Marie fut un temple, il faut méditer les textes suivants : I Cor. VI, 19 : *An nescietis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti*. Psalm. CXXXVII, 2 : *Adorabo ad templum sanctum tuum et confitebor nomini tuo*. III Reg. VI, 7 : *Non est auditus malleus dum ædificaretur...* Et enfin, III Reg. VIII, 46-50 : *Si peccaverint tibi (...) et reversi fuerint ad te (...) et oraverint te contra terram viæ terræ suæ quam dedisti patribus eorum, et civitatis, et templi quod ædificavi nomini tuo, exaudies in cælo, etc...* Marie est la maison dont il est dit, Eccli. XXIV, 14 : *In habitatione sancta coram ipso ministravi*, et Psalm. XXII, 5 : *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo in longitudinem dierum*, elle est même, dans cette maison, le *triclinium* des noces de Cana, où l'eau fut changée en vin. Elle est le tabernacle où Dieu habite, sous les ailes des Chérubins; d'elle il est dit dans l'Apoc. XXI, 3 : *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis*; dans la Gen. XVIII, 1, que Dieu apparut à Abraham « *sedenti in ostio tabernaculi sui* »; et dans saint Paul, Hebr. IX, 3 : « *Post velamentum autem secundum tabernaculum... aureum habens thuribulum, et arcam testamenti circumtectam ex omni parte auro* ». L'appellation de *lectus mollis* donne l'occasion d'appliquer à la Vierge le chapitre VII du Cantique des Cantiques et l'épisode de la vie d'Elisée, IV Reg. IV, 8, reçu par une femme de Sunam « *quæ dixit ad virum suum : Faciamus*

(1) Clm. 9640, fol. 105r; Clm. 26831, fol. 112v.

(2) Clm. 9640, fol. 77v; Clm. 26831, fol. 65r.

ergo ei cœnaculum parvum, et ponamus in eo lectulum, et mensam, et sellam, et candelabrum, ut cum venerit ad nos maneat ibi ». Enfin, Marie a la sainteté d'une mère, et mot pour mot vérifie ce que dit l'Eccli. XXIV, 24-26 : *Ego mater pulchræ dilectionis et timoris et agnitionis et sanctæ spei; in me gratia omnis viæ et veritatis. Transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis implemini* ». Tous ces textes ne sont pas simplement cités, comme dans le *Compendium* où parfois le rapprochement est purement verbal, mais plus ou moins longuement expliqués en fonction de leur signification mariale.

Notons que saint Albert trouve encore moyen, dans cet ouvrage, comme dans les deux précédemment étudiés, de commenter la salutation angélique. Par ce biais-ci, que Marie a eu une pureté digne du salut de l'ange... et alors, celui-ci est médité. Et pas seulement dans le texte évangélique, mais dans la prière ecclésiastique, avec de très longs développements sur le nom de Marie (1) et avec l'adjonction du *Benedictus fructus ventris tui* (2).

Puisque toute la doctrine mariale est considérée dans le rayonnement de la pureté virginale, il faut dire qu'ici encore la sainteté de Notre-Dame est au premier plan. Cependant, comme dans le *Compendium*, les merveilles et privilèges de la maternité virginale sont fréquemment évoqués par les textes scripturaires utilisés. La maternité spirituelle, c'est-à-dire, ici, l'utilité pour les anges et les hommes de la pureté de la Vierge, par le fait de sa maternité et de sa miséricorde, est aussi fortement marquée : plus que dans le *Compendium*, trop succinct, et que dans le *Mariale*. Ne pas oublier d'ailleurs les interprétations du nom de Marie « *Illuminatrix* », « *Stella Maris* ». Pour expliquer la première est invoqué le texte du Cantique VI, 9 : *Quæ est ista quæ ascendit sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata*. Marie est pour nous une aurore, une lune, un soleil, et à l'aide de ce que l'Écriture dit de ces choses, saint Albert le fait longuement miroiter (3). Quant à l'interprétation *stella maris*, il n'a pas l'éloquence de saint Bernard, mais c'est la même pensée, avec d'ailleurs beaucoup d'aperçus nouveaux (4).

(1) Clm. 9640, fol. 81v-93v ; Clm. 26831, fol. 70v-89v.

(2) Clm. 9640, fol. 96r-98r ; Clm. 26831, fol. 95r-100r.

(3) Clm. 9640, fol. 81v-88v ; Clm. 26831, fol. 70v-81v.

(4) Clm. 9640, 88v-92r ; Clm. 26831, fol. 81v-87v. Quelques extraits de cette interprétation « *stella maris* » ont été traduits par Mme J. ANCELET-HUSTACHE, *Un traité inédit d'Albert le Grand sur la Sainte Vierge*, dans *La Vie Spirituelle*, XXXIV (1933), pp. 158-170. Voir de la même, *Ibidem*, XXXV (1933), pp. 66-71, la traduction de la suite du texte du *De natura boni*, expliquant « *Amarum mare* » et « *Domina nostra* ».

4

LES ŒUVRES THÉOLOGIQUES

L'œuvre proprement théologique de saint Albert n'a jamais traité directement et pour elle-même de la Vierge (1). On sait que Pierre Lombard est particulièrement pauvre en ce domaine; or aussi bien les deux Sommes de saint Albert que son *Écrit proprement dit sur les Sentences* suivent l'ouvrage du Maître parisien. Telle ou telle Distinction peut devenir un lieu mariologique et notre Docteur ne se fait pas faute d'y poser de brèves questions sur Notre-Dame, parfois sous forme d'objections (2). Cependant, il n'y a place à de vrais développements qu'à l'occasion de la Distinction III, au traité de l'Incarnation. Nous avons alors, dans la partie inédite de la première Somme, une question « De annuntiatione » se subdivisant dans les trois sous-questions suivantes (3) :

I. — De ipsa annuntiatione :

- 1° An conveniebat annuntiationem fieri.
- 2° Utrum annuntiationem conveniebat fieri per angelum.
- 3° Cuius ordinis fuit ille angelus.
- 4° De modo annuntiationis.
- 5° De fine annuntiationis.
- 6° De verbis expressis in annuntiatione.

II. — De sanctificatione in utero.

- 1° Utrum sanctificatio in utero sit gratia gratum faciens vel gratis data.
- 2° Utrum coniuncta sit confirmationi et in quo differat a prædestinatione.
- 3° Quid addat super gratiam sacramentalem et gratiam quæ est in virtutibus et donis.
- 4° Utrum sanctificati in utero, postquam nascuntur, debeant recipere sacramenta ordinata contra originale peccatum.
- 5° De effectu sanctificationis in utero.
- 6° De tempore collationis huius gratiæ.
- 7° De ipsis sanctificatis.

(1) J'appelle œuvre proprement théologique, ce que nous nommerions ainsi aujourd'hui, par opposition aux ouvrages de piété, d'exégèse ou de parénétiq. Sur le sens du mot théologie et l'objet de cette science selon saint Albert, cf. *Bible mariale...* pp. 28-30.

(2) Cf. *Bible mariale...* p. 22, n. 7; p. 23, n. 2.

(3) Florence, Biblioteca nazionale, MS Conventi Soppressi, S. Maria Novella, G. 5347, fol. 41 et ss.; Giessen, Universitätsbibliothek, cod. 720, B. G. XV, 83, fol. 3 et ss.

III. — De conceptione.

- 1° De quo conceptus sit per modum efficientis.
- 2° De quo conceptus est ut de materia.
- 3° De modo concipiendi.
- 4° De tempore quo fuit in utero matris.
- 5° De nativitate.

La Distinction III A du Commentaire sur les Sentences a une série d'articles absolument parallèles, à cela près qu'il est parlé en premier lieu de la sanctification *in utero* et qu'ensuite les articles sur la conception du Christ encadrent ceux sur l'annonciation (1).

Au seul énoncé de ces titres, on remarque que la préoccupation principale de saint Albert, comme de tous les commentateurs de cette Distinction III de Pierre Lombard, y compris saint Thomas, est d'une part de justifier la convenance de la scène évangélique en tous ses détails (2), d'autre part de montrer la sanctification nécessaire à la Vierge pour que sa chair fut convenablement à l'origine de la chair de l'Homme-Dieu : sanctification qui, à défaut d'une immaculée conception pour lors inconcevable, remonte tout

(1) Voici les titres des articles 3-23 de cette Distinction III A. (BORGNET, t. XXVIII, pp. 44-61 :

3. An beata Virgo sanctificata sit in utero vel ante uterum.
4. Utrum caro eius sanctificata fuerit ante animationem vel post.
5. An post animationem et ante nativitatem.
6. Quanta fuerit eius sanctificatio in utero.
7. Quid addiderit sanctificatio ex præventu in eam Spiritus Sancti.
8. De differentia sanctificationis eius ad sanctificationem Ioannis et Ieremiae.
9. Utrum hæc gratia confirmet sanctificatos et præcipue beatam Virginem.
10. Utrum hæc gratia abundet vel deficiat a gratia quæ est in sacramentis.
11. An gloriosa Virgo per suam potentiam generativam aliquid egeret in conceptione Filii.
12. Quid sit dare Beatæ Virgini potentiam generativam Verbi Dei.
13. Utrum conveniebat annuntiationem fieri.
14. An conveniebat annuntiationem hanc fieri per angelum.
15. De quo ordine fuit angelus nuntians.
16. De modo annuntiationis.
17. Quis sit finis annuntiationis.
18. Quid intelligitur per Altissimum quando dicitur Virtus Altissimi.
19. An caro Christi fuerit ex purissimis sanguinibus.
20. Quid dicatur antiqua conspersio.
21. Quomodo intelligitur quod dicitur. Non seminans sed per Spiritum sanctum creans.
22. An Beata Virgo habuit potentiam generandi Filium.
23. Cur dicatur : Hanc carnem non cœlestis, etc...

(2) De ce point de vue exégétique la *Summa Prior* est nettement supérieure au Commentaire sur les Sentences. L'article « de verbis expressis in annuntiatione » ne comporta pas moins de 31 objections (Florence, *ms cit.* fol. 42ra-43ra, Giessen, *ms cit.* 6rb-9rb) lesquelles sont l'occasion d'une exégèse théologique complète du texte de saint Luc.

de même aussitôt que possible après l'animation et devait être complétée et parachevée dans la suite (1).

D'ailleurs, aussi bien dans le Commentaire sur les Sentences que dans le *De annuntiatione* inédit, on sent que le souci essentiel est christologique. La Salutation angélique si remarquée dans le *Compendium*, le *De natura boni* et le *Mariale* ne nous y arrête pas.

Dans cette partie, inédite également, de la Première Somme : *De coæquævorum virtutibus*, qui n'a pas son parallèle direct dans le Commentaire sur les Sentences, car elle est un peu en marge du Lombard, à propos de la chasteté des Vierges, se trouve une intéressante question « de dignitate virginitatis gloriosæ virginis Mariæ » (1). Cela évoquerait le *De natura boni*, mais en très bref et selon un plan différent. Alors que dans ce dernier la virginité mariale était opposée aux virginités angéliques, humaines et diaboliques, ici, après avoir parlé de la prééminence de la virginité sur les autres états de chasteté, saint Albert montre la dignité supérieure de la Vierge-Mère par rapport seulement aux autres vierges de la terre. Puis il justifie le titre de *Théotocos* et défend la virginité perpétuelle.

La questioncule sur le nom de *Mère de Dieu* correspond à III Sent. dist. IV B, art. 5 (3). Mais c'est ici seulement que nous trouvons abordé *ex professo* le privilège de la virginité perpétuelle, *post partum*. Chose étrange, ni le *Compendium*, ni le *De natura boni*, ni le *Mariale*, sinon par quelques *obiter dicta* n'en ont traité : les œuvres scripturaires y feront à peine allusion à l'occasion des chefs de difficulté traditionnels (4). On sent que la question n'avait aucune actualité au XIII^e siècle : une allégorie scripturaire, deux vagues convenances et une longue citation de saint Ambroise suffisent à l'épuiser (5).

Mais, pour conclure touchant les œuvres théologiques, on voit que le point de vue premier reste la sanctification, la sainteté, la virginité de Notre-Dame.

(1) Sur la position exacte de saint Albert touchant l'immaculée Conception de Notre-Dame, cf. *Bible mariale...* pp. 183-184, et plus loin, la discussion qui suit ce rapport.

(2) Berlin, Bibl. Reipublicæ, ms. lat. qu. 586, fol. 368v-370r; Venise, Marc. Class IV, n. 10, fol. 86v-89v.

(3) BORGNET, t. XXVIII, 83-86.

(4) *In Matthæum* I, 18, BORGNET, t. XX, p. 40 a; XII, 47, BORGNET, t. X, p. 542b; *In Lucam*, II, 7, BORGNET, t. XXII, p. 199 a; *In Ioannem*, II, 4, BORGNET, t. XXIV, p. 93a; XIX, 26, BORGNET, XXIV, p. 660a.

(5) Berlin, *cs cit.*, fol. 369va-vb; Venise, ms cit., fol., 88ra-rb.

LE COMMENTAIRE SUR S. LUC

Lorsque Pierre de Prusse, le premier biographe d'Albert-le-Grand, veut établir la grande dévotion de son héros envers la Bienheureuse Vierge, il donne, entre autres arguments celui-ci : « Tam copiose etiam de illa scribit ut quasi non sit liber in theologicis ab eo editus, in quo ipsius dilectæ sit oblitus. Frequentius tamen et abundantius in Postilla super Lucam de eadem Virgine loquitur » (1). Et le Père Vosté, relevant l'ampleur prise par ce commentaire relativement à ceux sur S. Mathieu, S. Marc et S. Jean, l'explique par cette remarque : « At notandum est hoc magna ex parte deberi summæ curæ quacum interpretatur Albertus, Mariæ devotus, lucanum evangelium infantiae. Dum duo priora capita Matthaei comprehendunt tantum commentarii pag. 75, duo priora capita Lucæ e contra complectuntur pag. 258 » (2). Le R. P. Behler, jeune disciple allemand du Père Vosté, a fait une exacte analyse doctrinale de ces deux chapitres (3). Il groupe les données mariales en trois paragraphes : 1° Maternitas divina Beatæ Virginis : Marie Vierge dans sa conception et dans son enfantement est intimement unie même à l'heure de la Passion avec son Fils : la maternité virginale lui donne une dignité éminente; 2° Virtutes Beatæ Mariæ Virginis : Foi, espérance, charité, humilité et modestie, sagesse, pureté et sainteté, union de la vie active et de la vie contemplative, sont les plus mises en relief; 3° Maria et nos : elle a de nous un soin maternel, d'où le devoir qui nous incombe de l'honorer (4).

Mais l'évangile de l'enfance est encore plus christologique que marial. Il y a, par contre, dans le Commentaire de saint Albert sur saint Luc, deux passages exclusivement mariologiques, l'un par le sens spirituel ajouté tout le long au sens littéral, l'autre même à ce sens littéral : ce sont l'exposé des versets 38-42, au chapitre X, et celui du verset 27, chapitre XI.

Au ch. X, 38-42, saint Luc narre l'épisode de Béthanie : Marie aux pieds de Jésus, Marthe se plaignant et le Maître lui rappelant l'unique nécessaire et la part la meilleure. C'est l'évangile de la

(1) PETRUS DE PRUSSIA, O. P., Vita B. Alberti Doctoris Magni, c. XXII, éd. Anvers, 1621, p. 191.

(2) I.-M. VOSTÉ, O. P.: *Sanctus Albertus Magnus sacrae paginae magister*, Romæ, Collegio Angelico, 1932, I, p. 14.

(3) G.-M. BEHLER, O. P.: *S. Albertus Magnus in lucanum evangelium infantiae*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), XXXVII, 1934, pp. 209-225, 350-364.

(4) BEHLER, *loc. cit.* pp. 350-360.

messe de l'Assomption : une application mariale était donc inévitable (4). Elle se présente dès le premier verset : *et ipse intravit in quoddam castellum* : « Allegorice autem hic notantur tria : introitus mirabilis, dignitas receptaculi singularis in beatitudine Matris Virginis, munitio invincibilis in virtute tantæ sanctificationis » (2). Mais si la Vierge est le *castellum* où Jésus entra, — et elle en a, en effet, la puissance, la richesse et la bienfaisance — elle est aussi Marthe, l'active, et Marie, la contemplative, et le moindre mot de l'évangile se rapportant à celles-ci lui convient plus encore, surtout la conclusion : *Maria optimam partem elegit*, laquelle « ita convenit beatæ Virgini quod nulli alii. In bono enim corporis et in bono animæ et in bono gloriæ semper elegit optimam partem » ; et les trois termes sont développés (3).

Au ch. XI, 27, nous rencontrons l'exclamation : *Beatus venter qui te portavit et ubera quæ suxisti*. « Dicuntur hic duo, explique, pour l'ensemble, saint Albert : laus enim præmittitur originis Christi secundum carnem et per Christum respondetur laus originis eiusdem secundum spiritum, in audientibus et custodientibus verbum ipsius, qui sunt matres Christi spirituales. Et primum horum est figura secundi. Secundum autem est causa primi : quia Christum beata Virgo corporaliter non genuisset nisi prius Verbum aure cordis concepisset et custodivisset, quasi gestans ipsum in cordis utero » (1). Mais ensuite chaque mot est expliqué :

« *Beatus* » : béatitude du sein virginal : à cause de sa fécondité et des merveilles qu'elle suppose, à cause de l'absence des misères que comportent les autres maternités, à cause des vertus qui l'environnent comme de fleurs, à cause de l'incarnation de Dieu qui s'y réalise, à cause de sa pureté, à cause de ses privilèges, enfin parce qu'il nous présente une image de la génération éternelle du Verbe par le Père et une figure de la génération spirituelle de nos âmes par l'Eglise.

Le mot « *venter* » est expliqué en tant que le sein de Marie fut : locus conceptionis Verbi Dei..., pagina in qua Verbum inscribitur..., mensura Verbi breviandi..., forma ad quam æterni Patris imago formatur..., urna in qua manna cæleste colligitur..., theca thesauri pretiosissimi..., thalamus in quo connubium divinæ et humanæ naturæ dignissime celebratur..., lectulus Salomonis quem sexaginta fortes ambiunt, c'est-à-dix dix illuminations, dix vertus spéciales, dix préceptes, dix privilèges, dix grâces singulières et dix splen-

(1) BORGNET, t. XXIII, pp. 71-91.

(2) BORGNET, t. XXIII, p. 158b.

(3) BORGNET, t. XXIII, p. 90.

(4) BORGNET, t. XXIII, p. 72.

deurs de gloire céleste. Il est encore : *aula regia in qua Regi summo discubitus præparatur...*, *vestibulum in quo cæli Dominus nostris induitur exuviis...*, *hortus conclusus ex quo aromata divinum spirantia odorem exoriuntur...*, *terra quæ ad germinandum Salvatorem Spiritu Sancto irroratur...*, enfin, *coccus quo purpura summi Regis tota contingitur.*

« Qui te portavit » permet de comparer la Vierge à un arbre portant un fruit mais qui a aussi feuillage, bourgeons et fleurs et qui étend alentour son ombre. « Et ubera quæ suxisti » donne occasion de gracieuses variations sur le lait virginal se terminant ainsi : « Adhuc enim mater Virgo Christum in multorum cordibus formatum sua lactat dulcedine et nisi lactaret periret recenter formatus. Unde Isa. LXVI, 12 : *Ecce ego declinabo super terram sicut fluvium pacis et quasi torrentem inundantem gloriam gentium quam sugetis.* Gloria enim omnium gentium dulcedo est consolationis beatæ Virginis ubertim ex uberibus gratiæ eius in nos infusa quamdiu sumus parvuli ab uberibus eius dependentes (...) Sic igitur beata sunt ubera quæ suxisti, Domine Iesu » (1).

Pareil poème au beau milieu d'un commentaire scolaire révèle l'âme qui le dicte (3) ! Qu'on ne le dédaigne point à cause de son imagerie, comme s'il était doctrinalement vide : il y a beaucoup de doctrine, par exemple, dans la phrase que nous venons d'entendre : « Mater Virgo Christum in multorum cordibus formatum sua lactat dulcedine et nisi lactaret periret recenter formatus », beaucoup de théologie en ces « descriptions imagées et dévotes » que réhabilite le Père Chenu dans sa préface au livre du Père Desmarais (3). Seulement, pour déterminer la portée précise d'une métaphore, il faut retrouver le sentiment spontané qui la fit jaillir et en suivre la fortune à travers les siècles de foi qui l'utilisèrent. Ce travail, capital en mariologie, n'a pas encore été fait.

Point de vue premier dans le Commentaire sur saint Luc : la maternité divine; secondairement, les vertus; en troisième lieu, la maternité spirituelle.

6

LES SERMONS

Il existe sur ce verset de saint Luc : *Beatus venter qui te portavit et ubera quæ suxisti* une très jolie homélie, attribuée à saint

(1) BORGNET, t. XXIII, p. 173a.

(2) BORGNET, t. XXIII, pp. 158-173.

(3) M.-D. CHENU, O. P. *Sentiment religieux et théologie*, Préface à DESMARAIS, *op. cit.* pp. 7-12.

Albert-le-Grand par les cinq manuscrits qui la contiennent (1). Malgré cela, il est difficile d'en admettre l'authenticité (2). Un manuscrit de Vienne contient aussi trois autres sermons sur la Vierge (dont deux commentant l'*Ave Maria*) qu'il attribue à saint Albert (3) : ici encore la réserve s'impose (4). Les sermons publiés dans les Œuvres complètes (5) sont loin d'avoir eux-mêmes une tradition manuscrite telle que leur authenticité soit hors de doute : cependant, jusqu'à preuve du contraire ils possèdent, et nous pourrons compléter notre revue de la mariologie albertinienne en les examinant.

Il s'y trouve treize sermons pour les fêtes de la T. S. Vierge : quatre pour la fête de la Purification (6), trois pour la fête de l'Annonciation (7), trois pour celle de l'Assomption (8), trois pour celle de la Nativité (9) ; un quatorzième s'intitule « De beata Maria », sans indication de circonstance (10).

Les quatre sermons pour la fête de la Purification n'ont pas

(1) *Alberts des Grossen Homilie zu Luc. XI, 27*, zum erstenmahl hrg. von P. M. de Loë, O. P. Bonn, Hannstein, 1916. En voir la traduction partielle dans *La Vie Spirituelle*, XXXVII (1933), pp. 169-176.

(2) Cf. *Bible mariale...* pp. 23-24.

(3) Vienne, Bibl. Nat., lat. 1711, fol. 1ra-5rb.

(4) Cf. *Bible mariale...* p. 24. Au contraire, MELLET, *op. cit.* p. 23 : « Ils ne nous paraissent pas s'éloigner assez de la manière connue d'Albert pour lui en refuser la paternité ». — ?...

(5) Dans BORGNET, t. XIII. On citera toujours, dans ce paragraphe, les pages de ce volume.

(6) *Sermones de Sanctis*, x, pp. 461-465; xi, pp. 466-469; xii, pp. 470-473; lix, p. 632, ce dernier à l'état fragmentaire.

(7) *Sermones de Sanctis*, xv, pp. 480-483; xvi, pp. 484-488, lviii, p. 630-631, ce dernier à l'état fragmentaire.

(8) *Sermones de Sanctis*, xxxi, pp. 533-538; xxxii, pp. 539-541; xxxiii, pp. 542-545.

(9) *Sermones de Sanctis*, xxxvi, pp. 554-557; xxxvii, pp. 558-561; xxxviii, pp. 562-566.

(10) *Sermones de Sanctis*, lvii, pp. 628-629. On ne peut tenir compte, en cette rapide présentation, des nombreux morceaux marials disséminés parmi les autres sermons. Qu'il suffise de dire que la maternité spirituelle y prend une place fort notable, et signalons en l'abondance : Cf. *Sermones de Tempore*, ii, In Domin. iia Adventus, p. 8a; iv, in. Dom. iia Adventus, p. 18a; v, de Nativ. Domini, p. 27 b; vi, de Nativ. Christi, p. 34 b; x, In Dom. infra oct. Nativ. Domini, pp. 50-54; xi, In eadem Dom. pp. 56-57; xii, In Epiph. Domini, p. 63 b; xvi, In Dom. ii post. Epiph. p. 82 a; xviii, In Dom. iv post Epiph. pp. 92-93; xxii, In Dom. Sexages, pp. 107-108; xxxv, In die sancto Paschae, p. 155b; xliv, In Litanis, p. 182 b; lix, In Dom. v post Trinitatem, pp. 229-230; lxxi, In Dom. xvii post Trinitatem, pp. 275-276; lxxviii, In Dom. xxiv post Trinitatem, p. 303b. — *Sermones de Sanctis*, iv, de Beato Stephano, p. 421a; v, de Beato Ioanne Evangelista, p. 429 b; vi, In festo SS. Innocentium, p. 433d; xxiii, In commemoratione B. Pauli Apost., p. 510b; xxiv, In festo Beatae Margaritae, pp. 511b-513b; xxviii, In festa ad Vincula S. Petri, p. 524; xli, In festo B. Mauritii et sociorum eius, p. 577 b; xlix, De beata Caecilia, p. 605 b; liii, In festo Dedicacionis, p. 620 a, etc.

grand'chose de marial (1). Les trois sermons pour l'Annonciation ont pour texte Luc. I, 28. Le premier développe toute la salutation angélique, y compris *Benedictus fructus ventris tui*. Le second, seulement *gratia plena*. Tous traitent surtout de la plénitude de grâce. Le premier sermon sur l'Assomption (XXXI) a pour texte : Luc. X, 38-39, le début de l'évangile de la fête : la Vierge est figurée, comme dans le commentaire, par le *castellum*, Marthe et Marie, mais ces dernières représentent l'une son corps, l'autre son âme : le sujet est encore la beauté spirituelle de Notre-Dame. Le second (XXXII) commente le Cant. VI, 9 : *Quæ est ista quæ progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata*, au moyen de l'acrostiche :

M ediatrix,
A lleviatix,
R eparatrix,
I lluminatrix,
A uxiliatrix.

C'est donc, en plein, la maternité de grâce : mais assez brièvement. Le troisième sermon sur l'Assomption, sur le texte : *Veni in hortum meum, soror mea sponsa* (Cant. V, 1) décrit le merveilleux jardin spirituel dans lequel la Vierge reçut son Fils, avant d'être invitée par lui aux délices du Paradis. Nous retrouvons la maternité spirituelle dans les trois sermons pour la fête de la Nativité qui montrent comment Marie nous rouvre la voie vers l'héritage éternel et nous y transporte (XXXVI), comment elle est semblable au fleuve qui arrosait le paradis terrestre et répand ses bienfaits sur l'Eglise (XXXVII), comment elle se lève comme l'étoile de Jacob et peut donc être comparée à l'étoile du matin et à l'étoile de la mer (XXXVIII). Le sermon « De beata Virgine Maria » (LVII) nous ramène aux vertus et privilèges.

CONCLUSION

Il semble qu'après ces rapides présentations, nous puissions avoir une vue d'ensemble sur la mariologie de saint Albert-le-Grand : vue superficielle, car le sujet était trop vaste pour qu'on puisse rien détailler, mais où se détachent nettement, je crois, les points fondamentaux sur lesquels s'attarda de préférence la méditation

(1) Il en était de même pour les trois sermons de saint Bernard sur le même objet (MIGNE, Patr. lat., t. 183, col. 365-372). D'où il appert, semble-t-il que le Moyen Age occidental ne mettait pas l'accent, dans cette fête, sur la glorification de la Vierge.

du saint Docteur. Lui-même, d'ailleurs, nous livre son secret dans le commentaire sur saint Luc. Lorsqu'il explique le *Magnificat*, parvenu au verset 48 : *Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes*, il note : « *Beatam me dicent*, hoc est : me nominabunt Et ideo, sicut, secundum Poetas, *Tonans* nominatur Jupiter, et Paulus, secundum Sanctos intelligitur cum dicitur *Apostolus* : ita cum dicitur *Beata Virgo* intelligitur mater Dei. Nec aliter est nominanda quam *Beata Virgo* ex quo ipsa sibi hoc nomen dicit ab omnibus deberi » (1).

Voilà donc le nom qu'il préférerait donner à Marie, lui qui lui donne tant de noms : elle est la *Bienheureuse*, par antonomase, et c'est son nom propre entre tous. L'œuvre mariale de saint Albert n'est qu'un chant d'admiration et de louange de cette béatitude. Pourquoi est-elle, en effet, *Bienheureuse* ? Parce qu'elle est la Mère virginale de Dieu — *Compendium, In Lucam*, secondairement *De natura Boni* et les autres — et parce qu'elle est infiniment pure, sainte, pleine de grâce — *Mariale, De natura Boni*, Œuvres Théologiques, la plupart des sermons, puis le *Compendium* et le reste. Mais dire qu'elle fut mère de Dieu, c'est rappeler que nous lui devons notre Sauveur, et à l'admiration s'ajoute la confiance et la prière. La maternité spirituelle, dans la perspective de saint Albert, n'est qu'un corollaire des richesses spirituelles et de la béatitude de la Vierge — *bonum diffusivum sui* — : la dévotion médiévale n'est pas si anthropocentrique que celle de trois siècles plus tard, la contemplation est plus objective.

Et qu'on n'aille pas croire qu'en disant cela je veuille diminuer l'importance du Docteur Colonais dans les questions de la maternité mystique et de la médiation. Je pense, tout au contraire, qu'il en a donné les principes les plus sûrs et les formules les plus définitives. M. Bittremieux ne me démentira pas (2). Tout récemment, le Père Desmarais a publié tout un livre pour montrer *Saint Albert le Grand Docteur de la Médiation mariale*. Demandant à saint Albert lui-même la définition et les divers éléments du concept de médiation, il a groupé les textes nombreux et indiscutables établissant que tous ces éléments sont bien retrouvés par lui en Notre-Dame. Il a confronté ensuite, brièvement, les résultats de son enquête avec l'enseignement commun des théologiens contemporains, et nous devons reconnaître chez le Maître de saint Thomas

(1) BORGNET, t. XXII, p. 128a.

(2) J. BITREMIEUX, *S. Albertus Magnus Ecclesiae Doctor praeantissimus mariologus*, dans *Ephemerides theologiae Lovanienses* X (1933) pp. 230-232.

(3) DESMARAIS, *op. cit.*, p. 146.

« les traits essentiels de toutes les élaborations théologiques postérieures » (3) en ce domaine.

Mais il n'y a aucune contradiction à affirmer que la maternité de grâce n'a, dans l'œuvre mariale de saint Albert, qu'une place de second plan et que pourtant ce qu'il en dit fait de lui un témoin hors de pair de cette doctrine. Cela invite seulement à ne pas étudier de lui qu'un seul chapitre (1) et à conclure que si nous voulons résoudre parfaitement cette question chère à notre faiblesse, il importe d'approfondir d'abord, comme le saint Docteur, les questions les plus fondamentales : la maternité divine et la plénitude de grâce.

Saint-Maximin.

(1) Très juste, la note du Père MERKELBACH, dans sa recension à l'important ouvrage du P. BALIC (*Ioannis Duns Scoti Theologiæ Marianæ elementa*, Sibenik 1933) dans *Angelicum*, XII, 1935, p. 409 : « *Altius sane prædicetur (Scotus) doctor immaculatæ conceptionis, erga quam magnum et perpetuum ei meritum est, cum possibilitatem istius privilegii theologicæ ostenderit ipse ; ne vocetur autem doctor marianus simpliciter et per excellentiam ac si omnes transcendat, cum nullam theologiæ perfecit synthesim. Hoc sub respectu S. Albertus Magnus longe antecellit, qui mariales quæstiones, non quidem cum scotica subtilitate, sed universim considerat omnes atque syntheticam quoque exhibet conceptionem* ».

Discussion et Echanges de vues après le Mémoire sur la Mariologie de Saint Albert-le-Grand

Question (Père MORINEAU). — ...Quelle est très exactement la position de saint Albert au sujet de l'Immaculée Conception ?

Réponse du Rapporteur. — Il est certain, pour saint Albert, comme pour saint Bernard, comme pour saint Thomas d'Aquin, que si l'on tient à la matérialité des termes, il a nié le dogme défini depuis. J'ai cité quelques textes catégoriques : *Bible mariale...* pp. 180-182, etc. Le Père Desmarais (*op. cit.* pp. 41-42) en apporte plus encore. Le Père Mellet (*op. cit.* pp. 53-79) expose sa doctrine dans son contexte historique, avec toute la précision désirable. Mais, lorsque nous discutons de la pensée des anciens sur un problème quelconque, il faut l'aborder avec leurs concepts, avec leur langue, non avec les nôtres. Or, il me semble qu'en ce cas, entre eux et nous, il y a une double équivoque. 1° Notre conception du péché originel n'est pas tout à fait la leur. On sait l'influence définitive de saint Thomas — exploitant une pensée anselmienne — pour marquer que la concupiscence n'est que l'élément matériel du péché d'origine. Avant lui, on confond beaucoup le matériel et le formel. Saint Albert, qui connaît pourtant saint Anselme en la matière, reste dans la ligne augustinienne. La concupiscence charnelle est l'élément fondamental du péché originel et de sa transmission. Quiconque naît de l'union conjugale, nécessairement viciée, pense-t-on, par la concupiscence, contracte dans sa chair cette concupiscence et donc le péché originel. Pour que Marie eût été immaculée dans sa conception, il eût fallu qu'elle naquît d'une mère vierge, ce qui est le privilège de son Fils. 2° Quand nous parlons aujourd'hui de l'immaculée conception, nous pensons à la pureté *de la personne* de Marie. Saint Bernard, saint Albert, saint Thomas, c'est d'abord l'impureté *de la chair* qu'ils affirment. (N'oublions pas que la question vient pour ces derniers à propos

de la distinction du Lombard « de origine *carnis Christi* »). La chair conçue de la concupiscence et infectée par elle ne peut être pure avant d'être animée. La conception (passive) ne sera pas immaculée avant d'être assumée par une personne immaculée. Et cela, d'après nos scolastiques, n'arrivait qu'après un certain laps de temps. Mais quant à la pureté *de la personne* de la Vierge, nos auteurs sont d'accord avec nous, ou à peu près. Ils insistent beaucoup sur sa sainteté, aussi grande que possible, en particulier lorsqu'ils la comparent avec les deux autres sanctifiés *in utero*, Jérémie et Jean Baptiste.

Question. — Saint Albert ne fait-il pas aussi valoir l'argument de la nécessité universelle de la rédemption ?

Réponse. — Oui, il est même le premier à le faire. Mais sans y insister. Ce n'est qu'après lui, avec saint Thomas et après saint Thomas que cet argument deviendra le principal... Et il importe de le noter, la pensée de saint Albert ne lui est nullement personnelle : il accepte la doctrine des Maîtres Parisiens, lesquels faisaient autorité; ils suivaient tous saint Bernard. Ce ne sera qu'à la fin du XIII^e siècle et au commencement du XIV^e que la question, se posant différemment et mieux, sera résolue avec avantage.

Question (Père MORINEAU). — Les Chanoines de Lyon n'auraient fait dans leur démarche que refléter l'opinion populaire ?

Réponse du Rapporteur. — Oui. En effet, que voyait le peuple dans l'Immaculée Conception ? Uniquement la plénitude de grâce, la sainteté totale, absolue, dans le temps comme en intensité, de la Mère de Jésus. Les théologiens, eux aussi, après saint Bernard, avec saint Albert, défendaient une sainteté parfaite, plénière, *aussi plénière que possible*. Mais lorsqu'on faisait intervenir la question du temps, ils se heurtaient à une impossibilité métaphysique : qu'une personne soit pure avant que d'être *simpliciter*, et à une impossibilité théologique : qu'une chair conçue dans la concupiscence des parents n'en soit pas infectée. C'est pourquoi j'ai dit que l'Immaculée Conception était pour eux inconcevable : étant donnés leurs préjugés. Le peuple, qui n'entrait pas en subtilité et ne comprenait rien à une théologie embryologiste allait droit à l'affirmation religieuse contenue dans la foi : les théologiens étaient arrêtés par des principes humains.

Question. — Mais alors, quelle est pour les fidèles l'origine de cette croyance ?

Réponse du Rapporteur. — Autant qu'on peut s'en rendre compte, ce qui faisait la dévotion des fidèles au XIII^e siècle et aux siècles précédents, c'était la liturgie des fêtes et les sermons qui l'accompagnaient — et c'est bien toujours ainsi ! La fête de la Conception de la Vierge, en s'introduisant un peu partout, généralisa la croyance. Mais, ailleurs que là où on l'adoptait, les autres fêtes de Notre-Dame étaient une occasion de prêcher sa plénitude de grâce, sa sainteté totale. Il y avait, alors, quatre grandes fêtes de la Vierge : la Purification, l'Annonciation, l'Assomption et la Nativité. La Purification, à vrai dire, n'était pas considérée surtout du point de vue marial. L'Assomption et la Nativité fournissaient les grands thèmes invitant les fidèles à la dévotion à la Vierge, au recours à sa bonté : l'Assomption en la montrant couronnée dans le ciel et toute-puissante auprès de son Fils glorieux, la Nativité, en la fêtant comme l'origine, le signal, la première aurore de notre salut. (A-t-on remarqué que dans la mariologie de saint Bernard, il y a deux idées essentielles : la maternité divine et les vertus qui l'accompagnent — sermons *super Missus est* — la médiation et la maternité de grâce — sermons pour l'Assomption, le dimanche dans l'Octave de l'Assomption et la Nativité ?) Mais l'Annonciation, fête de la salutation angélique et du *gratia plena*, était la grande occasion de chanter la magnificence de la grâce mariale. Et la dévotion à l'*Ave Maria* en se répandant et se popularisant, après être sortie des cloîtres, perpétuait l'écho de ces prédications de l'Annonciation. Mais l'Assomption et la Nativité elles-mêmes étaient, bien que secondairement, de nouvelles occasions de célébrer la sainteté de Marie. La liturgie de l'Assomption est, alors, toute pleine de la gloire de la *virginité* de Notre-Dame, virginité de son corps, qui mérite la glorification céleste de son corps, mais à laquelle la sainteté de l'âme est évidemment unie. Et quant à la Nativité, c'était une nativité sainte, puisque tous étaient d'accord pour admettre une sanctification avant la naissance : même ceux qui ne reconnaissaient pas la doctrine de l'Immaculée Conception fêtaient ce qu'ils en apercevaient au jour de la Nativité.

Question. — Est-ce que la médiation de Marie découle de la maternité spirituelle, ou inversement ?

Réponse du Rapporteur. — La question est trop vaste pour que j'ose y répondre. Elle a d'ailleurs un côté spéculatif qui n'est pas de mon ressort. Du point de vue de la théologie positive, je crois pouvoir affirmer que la maternité spirituelle est antérieure à la médiation. *A priori*, on devrait le présumer car l'histoire du

dogme va du concret à l'abstrait. *A posteriori*, c'est nettement l'impression que laisse l'étude des plus anciens d'entre les Pères qui ont parlé de l'influence de Marie dans l'œuvre de notre salut : saint Irénée, Origène, saint Epiphane, etc. Chez saint Albert, les deux points de vue coexistent. Il y a chez lui, je l'ai dit, tous les éléments d'une théologie de la médiation mariale — et certaines figures qu'il utilise s'entendraient d'une médiation absolument physique (par exemple le titre d'*illuminatrix*) — mais il reste cependant, d'autre part, dans le sillon patristique qui voit tout, en Marie, même sa bienfaisance pour nous, dans le rayonnement de la maternité divine. Plus tard, et le livre du Père Dillenschneider est ici lumineux, les erreurs de l'humanisme, de la Réforme, du jansénisme, amèneront par réaction les théologiens catholiques à approfondir les données concrètes et à construire une théologie de la médiation de Marie. Auparavant, il y avait les éléments de la doctrine, il y avait les principes, mais des principes qui n'étaient pas développés ni expliqués.

Question. — Ce nouvel aspect de la doctrine mariale n'a-t-il pas découlé du développement du dogme du Corps Mystique du Christ ? Avant, n'était-elle pas considérée que comme Reine ?

Réponse du Rapporteur. — La conception de Marie-Reine, qui sembla éclipser un temps celle de Marie-notre Mère n'est cependant pas la plus primitive. Quant à l'influence de l'évolution du dogme du Corps Mystique du Christ sur celle de la doctrine de la maternité mystique, elle me paraît très vraisemblable et probable, mais j'avoue ne pas l'avoir étudiée.

Question. — Trouve-t-on dans saint Albert des traces de l'évolution de la méthode de la théologie ?

Réponse du Rapporteur. — Saint Albert est, si l'on peut dire, à cheval sur deux époques, relativement à cette question. Avant lui, la théologie n'est pas une science constructive et déductive : pendant des siècles elle n'a été qu'une *présentation* du donné révélé, on ne s'est occupé que de sa « fonction ostensive ». Saint Albert est au terme de cette méthode. Il l'emploie largement encore, surtout dans ses ouvrages de jeunesse et aussi dans ses commentaires scripturaires : ce n'est pas encore la systématisation. Cependant, il connaît la logique d'Aristote et il s'en sert. Le statut véritablement scientifique de la théologie ne sera donné que par saint Thomas, mais il y a chez saint Albert toute une série d'ouvrages — les

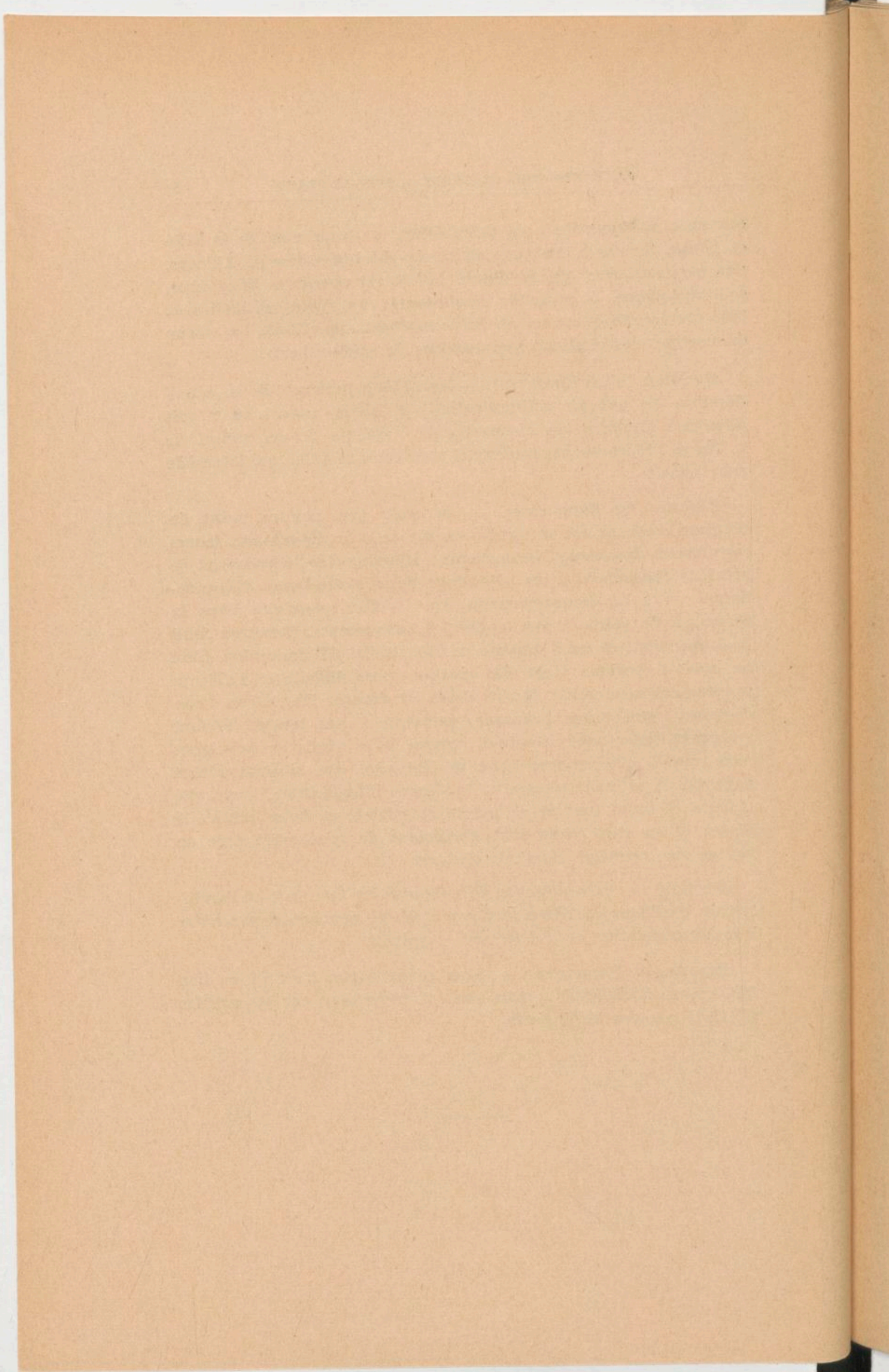
ouvrages qu'il appelle « ad defensionem » — qui sont de la belle et bonne théologie, au sens strict de théologie-science. Ailleurs, l'on pourrait dire que le donné révélé est encore à l'état brut, pré-théologique, à exploiter selon toutes les règles dialectiques. (Sur toute cette question, cf. *Bible mariale...* pp. 28-33. La valeur théologique des citations scripturaires de saint Albert).

Question (Abbé CHANSON). — Les fidèles prennent-ils en considération ce pouvoir d'illumination de Marie auquel on a fait allusion ? Comment se comportent-ils vis-à-vis de cet aspect de la Vierge ? N'est-elle pas seulement pour eux quelqu'un qui intercède pour nous ?

Réponse du Rapporteur. — Je crois que, sur ce point, la dévotion moderne est en régression sur celle du Moyen-Age, lequel considérait davantage Marie comme Illuminatrice. (Cependant je prêchais récemment à un pèlerinage de « Notre-Dame d'Inspiration », — à La Roquebrussane, Var — titre populaire dans la région et, du point de vue touché ici, intéressant). Quant au fond de la question, en quoi consiste ce rôle marial d'illumination, c'est un point à élucider. C'est une question assez difficile et d'ailleurs proprement spéculative. (Autre chose est dégager l'évolution d'une doctrine, autre chose l'exposer, parvenue à son terme). Il faut seulement noter avec attention, comme je le disais en terminant mon travail, et c'est une leçon de l'histoire, que si saint Albert nous dit de si belles choses de la Vierge Illuminatrice, il a traité d'abord et avant tout de sa pureté et sainteté et de sa maternité divine. Il en vient alors aux conclusions de spiritualité avec un bagage que, peut-être, nous n'avons pas.

Question. — Les ouvrages de vulgarisation sur l'art et l'architecture chrétiens (E. MALE, par exemple) ne peuvent-ils pas aider à la documentation des fidèles sur ce point ?

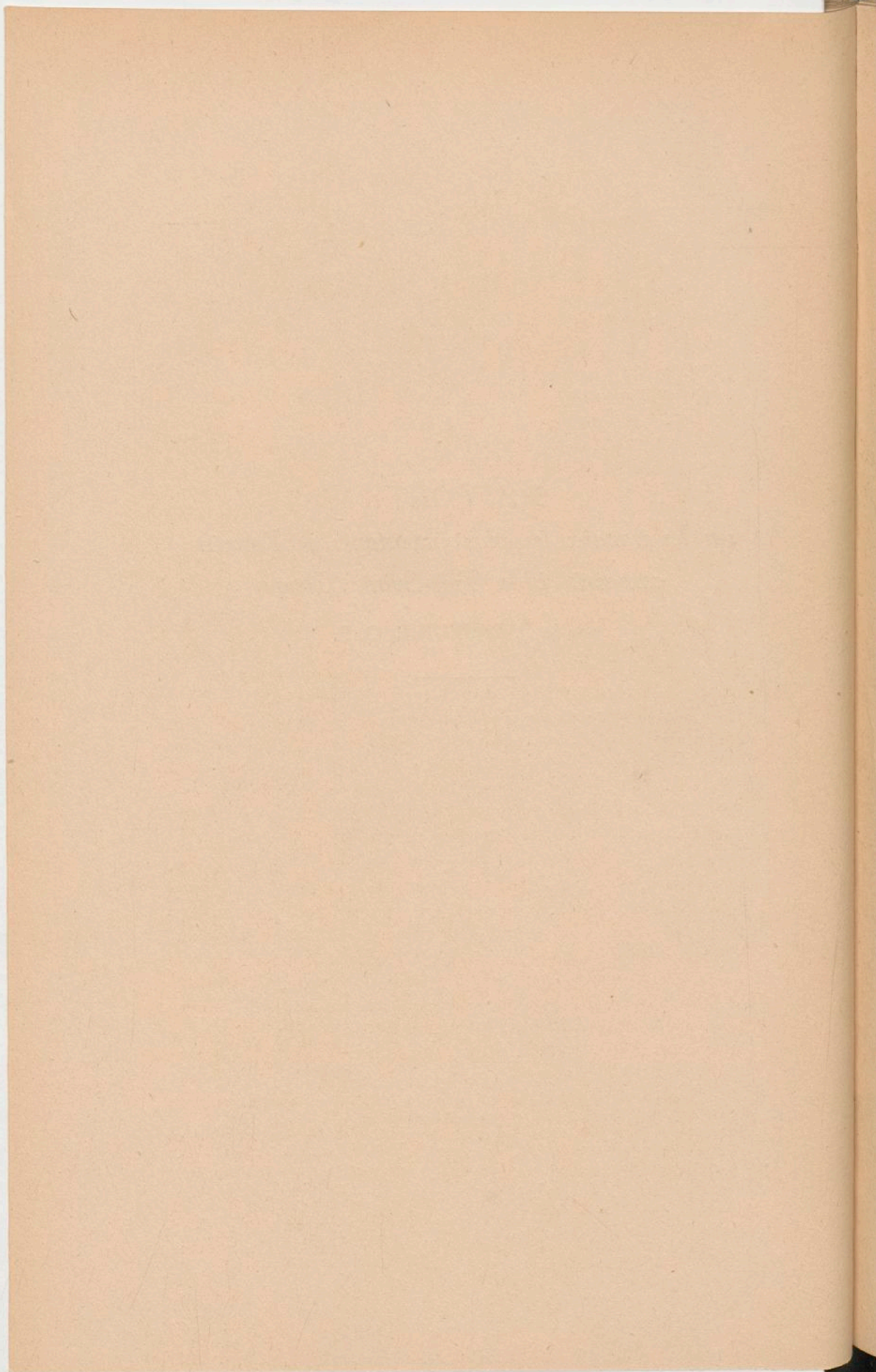
Réponse du Rapporteur. — Sans aucun doute. L'art est un lieu théologique à exploiter... mais avec discernement, car les artistes n'étaient pas des théologiens.



RAPPORT

*sur les travaux les plus importants de l'année
consacrés à la Très-Sainte Vierge*

par le P. LAJEUNIE, O. P.



Quelques aspects de la Théologie mariale actuelle

*Rapport sur les Travaux les plus importants de l'année
consacrés à la Très-Sainte Vierge*

par le P. LAJEUNIE, O. P.

SAINT ALBERT LE GRAND

L'un des objectifs de la théologie mariale doit être de fixer la valeur des sens spirituels de la Bible appliqués à la Vierge. Seul le sens littéral peut servir de base au raisonnement théologique; mais l'usage des sens spirituels et accommodés est trop ancien et trop universel, dans la tradition liturgique et patristique, pour qu'on néglige sa signification propre. Cette valeur veut être recherchée et caractérisée pour chaque époque et pour chaque auteur.

A ce point de vue l'ouvrage de P. Genevois : *Bible Mariale et Mariologie de Saint Albert-le-Grand* apporte une contribution précieuse à l'histoire. (1).

Pourquoi ce titre ? L'œuvre mariale du maître de Cologne ne se présente pas précisément sous forme de commentaire de l'Écriture. Parmi ces ouvrages actuellement connus, deux sont consacrés à la Vierge : *le Mariale* (2), et le *Compendium super Ave Maria*, et si les commentaires scripturaires, *in Danielelem, in XII prophetas minores*, les deux « postilles » sur Isaïe et Jérémie (3), surtout le commentaire *in Lucam* nous fournissent d'abondantes sources, l'œuvre théologique contient cependant sa pensée magistrale : c'est là surtout qu'il nous faut chercher, semble-t-il, son enseignement

(1) 1 vol. in-4° 198 pp., « Editions mariales », St-Maximin-la-Ste-Baume (Var).

(2) *Sive quæstiones super evangelium missus est.*

(3) Sur ces deux postilles voir P. Meersseman, O. P., *De S. Albertini Magni postilla inedita super Ieremiam, Angelicum*, 1932; *De S. Albertini Magni postilla inedita super Isaïam, Divus Thomas (Piac.)*, 1933.

doctoral (4). Pourquoi dès lors reconstituer la pensée du maître sous forme de *Bible mariale*, « au hasard des textes et sans connexion entre les idées »? (5).

« J'ai exposé la mariologie albertinienne, nous dit le P. Genevois, comme il me semblait qu'elle se présentait pour le Saint Docteur : en marge de la Bible ».

La méthode adoptée n'est pas sans inconvénients. Cette fragmentation infinie donne l'impression d'une mosaïque de hasard; on n'y trouve pas la pensée organique d'Albert, sa « construction »: l'essai de synthèse qui dégage à la fin les lignes générales de l'œuvre ne comblent pas ce défaut. Et pourtant l'intérêt de ce consciencieux travail est indiscutable : nous sommes, ici, en bonne posture pour étudier les procédés scripturaires d'Albert. Pour l'histoire de la théologie mariale, la question est de premier plan.



On connaît le goût des théologiens médiévaux pour les sens spirituels de l'Écriture. Albert le Grand en use surabondamment. Je citerai un exemple topique. Il applique à la Vierge la description du chandelier d'or : *Fecit et candelabrum ductile de auro mundissimo. De cujus vecte calami, scyphi, sphaerulaeque ac lilia procedebant* (Exode XXXVII, 17-24). Chaque détail du chandelier exprime un ornement de Marie : son pied, sa tige, ses calices, ses boutons et ses fleurs. Les calices, par exemple, *sedes lucernarum*, « sont les sublimes intuitions où brûle la lumière de la contemplation

(4) Sur les sources mariales dans l'œuvre d'Albert le Grand, Genevois, *loc. cit.* *Les écrits mariologiques d'Albert*, pp. 15-28 ; Desmarais, O. P., *Saint Albert le Grand, docteur de la médiation mariale : Les œuvres de Saint Albert sur la Vierge*, pp. 150-167 ; Mellet, O. P. *Essai sur la mariologie de saint Albert le Grand. La Sainteté de la Mère de Dieu*. Introduction : *Les écrits d'Albert le Grand sur la Sainte Vierge*, pp. 13-20. Sur la bibliographie générale d'Albert, voir Laurent et Congar, O. P., *Essai de bibliographie albertinienne*, *Revue Thomiste*, XXXVI (1931), pp. 422-462. Pour la chronologie de ces œuvres le P. Desmarais propose le tableau suivant établi d'après les « conclusions probables » des études actuelles :

Mariale	avant ou vers	1245
Tractatus de natura boni	avant ou vers	1245
Scripta super sententias		1245-1249
Postillæ super Ieremiam et Isaiam		1250-1252
Compendium super Ave Maria		1262-1267
Postillæ super Evangelia		1270-1277
Summa de theologia (état actuel)		1276-1277

La première Somme dont fait partie le *de Incarnatione* se placerait entre 1240-1245. Pour le P. Genevois le *Compendium* accuse une œuvre de jeunesse, qu'il faudrait placer avant l'enseignement parisien d'Albert, avant 1242, cf. Genevois, *loc. cit.* p. 18.

(5) Genevois, *loc. cit.*, p. 181.

divine ». Et il y a dans l'âme de la Vierge sept calices de lumière ardente : la sagesse, l'intelligence, le conseil et la science, la foi, la prudence et la méditation, *investigatio rationis*. Et dans toutes ces lampes mystiques la lumière de la connaissance s'alimente d'huile par une mèche symbolique : l'huile de la piété imbibe la contemplation de l'esprit où s'allume ce feu : *quia mens Beatae Virginis, in his lampadibus fuit accensa ut licinium totum infusum oleo pietatis in omnes, et devotionis in Deum*. (6).

Quand on se plie au jeu subtil des métaphores pour saisir en sa pureté le thème poétique que chantent les images, on s'élève à une intuition de foi, à une contemplation où la piété la plus saine trouve une joie pure : cette Vierge toute brûlante et tout ardente, ornée de ses lampes mystiques, cette âme virginale où tout est feu et lumière, sans aucun doute, c'est Notre-Dame qui nous est ainsi révélée par ces symboles, dans son profond mystère et dans un jour exact.

Le procédé a sa valeur, mais il s'agit d'en bien définir la nature. Quand certains théologiens tirent l'Écriture en tous sens pour *prouver* tout ce qu'ils veulent et se croient dans la tradition des Pères et des grands médiévaux, ils se leurrent. Albert le Grand, ici, ne veut point prouver : *il expose* (7). Son but est tout pratique : il met à la portée de son auditeur des thèmes d'enseignement pour la prédication et l'édification. L'Écriture, quand elle est prise au sens spirituel, n'y est pas usurpée comme *source* de foi, comme *principe* de raisonnement et de démonstration, mais comme *lieu poétique*, comme source d'images ; elle y sert de base allégorique pour soutenir l'imagination et conforter la mémoire dans la perception du mystère connu dans une autre source. Pour saisir la vraie valeur de ces exposés, il faut chercher, sous la diaprure des thèmes allégoriques, la trame solide des intuitions de foi qui soutiennent toutes ces symboliques couleurs. Le P. Chenu l'a bien vu et fort bien dit : en tels développements « déductions et constructions tiennent leur vigueur d'une per-

(6) *De natura boni*, Genevois, pp. 51-53.

(7) Quand le maître veut prouver il recourt ordinairement au sens littéral. Dans ses écrits magistraux l'usage des Écritures est manifestement plus critique. « Que l'on prenne par exemple dans le commentaire sur le III^e Livre des Sentences les 22 articles consacrés à la Vierge Marie (In III sent. dist. III, art. 3-25, B. 28, 44-62) : il s'y trouve 28 citations scripturaires, dont 13 du N. T. et 15 de l'A. T. ; sur ce nombre, 4 seulement (toutes de l'A. T.) sont au sens spirituel. Dans le commentaire sur saint Luc, dans le passage mariologique X, 38-42, qui a à peu près les mêmes proportions (B. 23, pp. 71-91) il y a 208 citations scripturaires, 86 seulement au sens littéral ». Genevois, *loc. cit.*, p. 30, note 2. (Dans les citations d'Albert le Grand, B. désigne l'édition Borgnet, les chiffres arabes le tome et les pages).

ception, d'un *donné*, ou images et métaphores assurent à la connaissance son réalisme psychologique et sa fécondité » (8).

C'est dire que l'intérêt scientifique d'une enquête à travers l'œuvre mariale d'Albert réside premièrement dans cette « invention » du *donné* sous-jacent ou de ce que j'ai appelé la *trame solide des intuitions de foi*. Dans cette analyse délicate, qui devrait être menée dans la perspective historique et psychologique de l'auteur, il faudrait soigneusement rechercher le *donné* fondamental, ce qu'Albert tient pour premier et comme principe de tous ses développements: on trouverait sans doute des formules extrêmement denses et fécondes, également solides, étayées dans la révélation littérale. Quand, par exemple, Albert compare Marie au puits de Beer, où Dieu donna de l'eau à son peuple (Nombres XXI, 16-17) ce n'est pas la pensée profonde qui sort du texte biblique, c'est la poésie biblique qui nous mène à la vue sublime: « Le puits cache dans ses profondeurs une eau fraîche en été, chaude en hiver. Ainsi la Vierge porte en elle pour tous ceux qui brûlent du feu de la concupiscence une grâce de rafraîchissement en sa fraîche chasteté, et tous ceux qui souffrent de froideur par défaut de charité elle les abreuve des eaux plus chaudes de l'amour qu'elle porte à son Dieu (9). ». Insister sur le texte biblique, analyser son sens littéral et y interposer un sens spirituel, donner au procédé allégorique l'allure rigoureuse et scientifique d'une preuve, c'est plus qu'un contre-sens en méthode, c'est une barbarie. Il nous faut aller droit à l'intuition de foi sur quoi tout repose et en préciser les contours, en chercher l'appui qui se trouve souvent dans la *foi commune* d'une époque, dans le *sentiment religieux* d'un milieu culturel vivant: et, dans l'Eglise *foi collective*, *sentiment religieux général* sont, à n'en pas douter, des valeurs solides, l'équivalent d'un lieu théologique.

Encore faudrait-il éprouver la solidité et préciser la valeur de ce *donné* sous-jacent, et dès lors, discerner ses divers éléments. Il y a dans l'œuvre mariale d'Albert le Grand un appel constant à la foi vivante de l'Eglise: mais toutes les données de cette foi, prise dans le complexe psychologique et culturel de son époque, n'ont pas la même solidité; aux principes dogmatiques les plus fondamentaux s'ajoutent les croyances communes, des *piae credulitates*, et des intuitions personnelles dont il faudrait noter théologiquement la gamme nuancée.

(8) M. D. Chenu, O. P., *Sentiment religieux et théologie*, préface de l'ouvrage du P. M. Desmarais, O. P.: *Saint Albert le Grand, Docteur de la médiation mariale*.

(9) *De natura boni*, Genevois, *loc. cit.*, p. 55.

Quand Albert nous dit, par exemple : *Bene puto quod quidquid potest percipere creatura pura capax Dei, hoc totum communicatum est matri Dei* (10), cela nous a tout à fait l'air d'un principe absolu. Que de raisonnements l'on pourrait bâtir sur une majeure d'une telle ampleur ! mais le *bene puto*, qui nuance cet axiome, en limite la portée et nous suggère que nous avons ici une opinion personnelle, une intuition de la foi d'Albert. Cet axiome peut devenir chez lui principe de raisonnement, mais tout ce qu'il peut en déduire aura ce caractère d'opinion et non de certitude.

Il est indispensable, on le voit, pour connaître le témoignage du maître de Cologne, en sa valeur précise et dans toute son ampleur, de bien analyser et définir tout le donné qui sert de base à son œuvre : tant qu'on n'aura pas établi, dans ses nuances psychologiques, la synthèse subjective de sa foi, et dans ses nuances intellectuelles la synthèse objective de son *donné*, nous n'aurons pas, de façon scientifique, la signification de son œuvre mariale.

Ce travail est encore à faire : la synthèse du P. Genevois qui couronne sa patiente analyse, n'est qu'une esquisse. Elle a du moins le mérite de situer la pensée d'Albert dans sa perspective historique, et de mettre en lumière les idées centrales de sa mariologie : *la maternité de Marie, sa plénitude de grâces, sa puissance merveilleuse*. Ces deux derniers points d'ailleurs ont fait l'objet de deux monographies, l'une du P. Mellet sur la *Sainteté de la Mère de Dieu*, l'autre du P. Desmarais, sur la *Médiation de la Vierge*.

**

Le travail du P. Mellet n'envisage que la *sainteté négative* de Marie (11). Un chapitre sur les sources de la mariologie albertinienne termine cette étude et doit retenir notre attention, car elle amorce l'étude dont nous parlions tout à l'heure.

(10) In I Sent. dist. XLIV C. art. 5, *apud* Genevois, p. 22.

(11) Cette étude a fait l'objet d'une soutenance de thèse aux Facultés Catholiques de Lyon et est tirée d'un plus vaste ouvrage, qui sera publié prochainement et qui comprendra une introduction sur les écrits de théologie mariale dans l'œuvre du maître, plus cinq chapitres : I. *Marie Mère de Dieu*; II. *La Sainteté négative de la Mère de Dieu*; III. *La Sainteté positive de la Mère de Dieu*; IV. *Les Sources de la mariologie albertinienne*; V. *L'influence de saint Albert le Grand sur le développement de la théologie mariale*. Le présent ouvrage (Essai sur la mariologie de saint Albert le Grand, La Sainteté de la Mère de Dieu, Lyon, Bosc Frères, M. et L. Rion, 42, Quai Gailleton, 1 vol, in-4°, 142 pp.) ne comprend que l'Introduction et les chap. II et IV. Le chapitre des Sources serait mieux placé au début : il aborde la question préalable et si importante des *attaches* traditionnelles de la mariologie albertinienne et précise la valeur de ses points de départ.

Le Maître a puisé à toutes les sources accessibles : les Pères, les théologiens, la liturgie, l'hagiographie, les apocryphes ; il emprunte aussi aux écrivains profanes, aux philosophes, aux zoologues, botanistes et médecins : il demande à tous les savants de la nature des couleurs pour peindre sa Dame, le chef-d'œuvre de la nature. Il ne suffit pas d'énumérer ces sources : il faut les analyser, déterminer leur valeur, situer leur emploi et marquer, autant qu'il se peut, leur influence propre sur l'ensemble de l'œuvre. Ce travail préalable me paraît fondamental pour une enquête vraiment scientifique. Tout ce qu'apporte le flot abondant et mêlé des traditions médiévales entre dans sa construction. La Sainte Ecriture aussi bien que le Livre des Justes ou l'Évangile des Nazaréens, jusqu'aux œuvres des imagiers, jusqu'aux légendes populaires, tel, par exemple, le conte du moine Théophile qui vendit son âme au diable et fut délivré par Marie. C'est tout un climat spirituel à restituer, des habitudes de penser et d'exposer à décrire, mais aussi tout un discernement à faire.

Deux sortes d'autorités apparemment contradictoires ont, semble-t-il, fortement influencé saint Albert : d'une part il développe hardiment le principe d'Anselme : *Ea puritate Beata Virgo nitebat qua major sub caelo nequit intelligi*; d'autre part, il tient avec saint Bernard que la Vierge a contracté la souillure originelle : *Et qui dicunt oppositum est hæresis condemnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a Magistris omnibus Parisiensibus* (12)

Cette contradiction apparente tient à la conception albertinienne du péché originel et de sa transmission; conception rigide et mécanique à l'excès, traditionnelle d'ailleurs. La corruption se transmet nécessairement par le « semen » cause instrumentale du péché originel, lequel ne peut jouer que dans la ferveur d'une passion désordonnée ; son jeu est nécessairement faussé ; l'effet porte nécessairement la trace de cette déformation. « Du corrompu ne peut naître que du corrompu et rien ne peut s'unir au corrompu sans se corrompre » (13).

De cette doctrine, tenue pour certaine, Albert tirait une double conséquence, l'une au détriment de la Mère de Dieu; l'autre à son avantage. Marie, fille des hommes, ne pouvait naître sans le péché d'origine ; Marie, Mère de Dieu, ne pouvait qu'enfanter *virginalement, sine virili semine*. Entre ces deux exigences s'en interpose une autre : la sanctification de Marie *in utero* : « Cette

(12) 3 Sent. d. 3 a 14, B. 28, 47, Mellet, *loc. cit.* p. 124.

(13) Mellet, *loc. cit.* p. 37.

Vierge, écrit Albert, fut sanctifiée avant d'être mère afin d'avoir une pureté exempte de toute concupiscence, grâce à quoi son sang serait digne de fournir à l'Esprit-Saint la matière d'un corps pur de toutes souillures. » (14).

Cette sanctification, Albert le Grand la veut aussi parfaite, aussi pleine, aussi miraculeuse et merveilleuse que possible. Marie fut « *pleine de grâce* » en toute sa personne, depuis le premier instant de son existence jusqu'à sa mort bienheureuse : « Elle ne serait pas pleine de grâce, si quelque chose de la grâce lui manquait — de sorte que sans aucune restriction, dans le sens le plus large et le plus vrai du mot, elle est absolument pleine de grâce. » (15).

Albert, on le voit, fonde sa déduction sur le sens littéral du texte évangélique : « *gratia plena* », à partir de quoi il détaille, dans une vaste mineure, toutes les grâces possibles à la pure créature, pour les attribuer, en conclusion, à la Vierge. Tel est le schème fondamental de son développement, la structure solide de sa construction : aussi pour Albert la Vierge fut sanctifiée aussitôt après sa conception (16), exempte de toute concupiscence, (17), de tout péché (18), de toute tentation (19), de toute imperfection (20) ; elle fut impeccable de fait (21), et si elle ne fut point préservée de la mort, puisqu'elle fut un instant soumise au péché et dut en subir le châtement, elle fut du moins préservée de la corruption du tombeau : n'ayant jamais donné son corps au néant des vanités, elle n'avait pas à donner son corps au néant de la pourriture funèbre (22). Et au bout de tout, faisant écho à saint Anselme, le maître de Cologne écrira de Marie, que « sa pureté constitue la plus haute approximation déiforme possible à une simple créature, en élan vers la première lumière » (23).

**

Le contenu positif de cette pureté que le P. Mellet n'aborde pas

(14) *De natura boni*, apud Mellet, *loc. cit.*, p. 43.

(15) *Plena non esset si secundum aliquid in ea gratia vacua fuisset, ut sine omni restrictione, largissima et verissima interpretatione esset omnino gratia plena.* 2 Sum. Théol., tr. 17, q. 111. B. 33, 324 b. Mellet, *loc. cit.*, p. 78.

(16) Mellet, *loc. cit.* p. 61 ss

(17) *Ibid.* p. 82 ss.

(18) *Ibid.* p. 88 ss.

(19) *Ibid.* p. 91 ss.

(20) *Ibid.* p. 93 ss.

(21) *Ibid.* p. 97 ss.

(22) *Ibid.* p. 104 ss.

(23) *Mariale*, p. 159, cf Mellet, *loc. cit.* p. 109.

aujourd'hui, le P. Desmarais a dû l'étudier pour établir sa thèse sur la méditation mariale dans la doctrine d'Albert (24).

On sait l'importance et l'actualité du débat sur cette question, l'effort de Bainvel en France, du P. Pesch en Allemagne et de M. Bittremieux en Belgique, pour attribuer à Notre-Dame la dignité de co-rédemptrice et de co-médiatrice, et la critique sévère que le professeur Jean Ude a fait de leurs travaux (25). Selon lui, Marie n'est, par son intercession, que la médiatrice morale, de *certaines grâces actuelles* : un cas éminent de la « Communion des Saints ». Elle « ne peut nous obtenir, d'une manière immédiate, ni l'infusion ni l'accroissement de la grâce sanctifiante » ; « l'intercession médiatrice de Marie, si elle a lieu, ne peut s'étendre qu'aux hommes qui vivent sur la terre après son Assomption et non pas à ceux qui ont vécu auparavant ni aux pauvres âmes du Purgatoire. » La tradition ancienne qu'on invoque en faveur de la conception moderne d'une médiatrice universelle et efficace, n'affirme rien de tel. Seul Bernardin de Sienne aurait eu cette conception, mais à titre d'opinion personnelle. Il faut arriver à saint Alphonse de Liguori pour entendre parler de doctrine traditionnelle à ce sujet. L'opposition de Muratori réduit d'ailleurs la position de saint Alphonse à une « opinion » personnelle. La « tradition » qui règne après lui manque trop de bases anciennes pour être plus qu'une « pieuses croyance » (26).

En l'état de la question le plus indispensable travail est de recourir à l'histoire : il faut approfondir, avec toute la précision voulue, le sens de chaque témoignage. Saint Albert est un de ces grands témoins et plusieurs études (27) ont déjà mis en lumière sa pensée sur la médiation : l'enquête du P. Desmarais, plus étendue, vient donc à point.

Saint Albert n'a pas envisagé de front ce problème de la médiation. Pourquoi ? La réponse nous permet de situer les idées du maître dans leur perspective scolaire.

Pour les théologiens médiévaux la médiation du Christ était seule en question. Avec la médiation mariale, écrit fort justement le P. Desmarais, « nous sommes en face d'une croyance qui, dans son expression, ne relève encore que de la ferveur spontanée et

(24) 1 vol. in4° 167 pp. Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, n° IV, Paris, Vrin, Ottawa, Inst. d'Et. méd., 95, av. Impress.

(25) J. Ude, *Ist Maria die Mïhlerin aller gnaden ? Eine dogmatisch Kritische untersuchung*. Bressanone, Weger, 1928. In-16 de 164 p. On trouvera de cet ouvrage une analyse serrée faite par M. J. Rivière, *Rev. des Sc. rel.* janvier 1932, pp. 89 ss.

(26) Cf J. Rivière. *Loc. cit.*, pp. 91-93.

(27) On trouvera la liste de ces travaux dans Desmarais, *loc. cit.* p. 149.

ne pose pas formellement de problème technique dans la systématization théologique, ni par conséquent dans l'appareil scolaire courant. » (p. 26).

Cette précision situe la doctrine d'Albert sur le plan de la piété et du sentiment religieux plutôt que sur le plan scientifique : il n'a pas enseigné, doctoralement, la médiation mariale; on ne peut le dire docteur de la médiation mariale qu'avec la réserve que ce fait nous impose. Mais s'il n'a pas construit sur ce point de traité, il en a réuni tous les matériaux. Eléments à construire. Sur quel plan ?

La médiation du Christ servira de fil conducteur. Pour saint Albert le médiateur doit embrasser et réunir deux mondes : le monde de l'immortalité et le monde de la mortalité ; il doit être mortel et bienheureux : le Christ seul réalise *par nature* ces deux conditions ; il est seul formellement médiateur. La Vierge ne pourra donc être médiatrice que dans un sens dérivé, d'une manière analogique et secondaire. Comment ?

Ce n'est pas selon la nature divine, mais selon la nature humaine que le Christ nous unit à l'immortalité, et précisément par deux propriétés de cette nature divinisée : la mortalité et la plénitude de grâce (29). On voit par où se peut amorcer la doctrine de la médiation mariale : la Vierge est mortelle, elle est aussi pleine de grâce, et d'une plénitude telle, que de sa surabondance nous avons tous reçu.

Cette plénitude de grâce la met *au-dessus de toutes les créatures* (30) la rend infiniment « proche de Dieu » : « *Deo propinquissima* ». « *Deo simillima* » (31). Plénitude portée à son comble par la maternité divine, qui fait de Marie la personne la plus digne au monde, après la personne du Christ. *Post personam Filii Dei non potest esse persona dignior et similior ei quam persona matris Dei* (32).

A considérer les choses d'un point de vue statique, la Vierge est ainsi *intermédiaire, media*, dans l'ordre universel du monde, entre le Médiateur et l'humanité. Mais intervient-elle personnelle-

(28) Saint Albert en traite *ex professo* au Livre 3 des Sentences, disp. 19, a. 10, B. 28, pp. 347-349.

(29) « Et sic utrumque est medians, scilicet id in quo convenit cum homine, quia mortalitas transiens in immortalitatem; et id in quo convenit cum Deo, quod plenitudo gratiae est, de qua omnes accepimus gratiam pro gratia ». *Ibid.* disp. 19, a. 10, ad l., B. 28, p. 350 b; Desmarais, *loc. cit.*, p. 21.

(30) Cf Desmarais, *loc. cit.* p. 39 ss.

(31) *Mariale*, q. 12 et 52; B. 37 pp. 31 a et 98 b.

(32) *Mariale*, p. 111, B. 37, p. 167 a. Desmarais, *loc. cit.*, p. 57.

ment dans ce grand œuvre de la médiation du Christ qui fait passer nos âmes de la mortalité à l'immortalité ?

Pour Albert la Vierge Marie coopère formellement au salut du monde (33); elle est « *adjutrix redemptionis* » (34).

Elle a *formellement* coopéré à l'Incarnation : elle a mérité *de congruo* de devenir Mère du Sauveur (35). La Vierge de plus coopère librement à l'Incarnation : elle tient à cette heure la place de toute l'humanité : *Toti humano generi, mediante beatissima Virgine, perfecta pax et reconciliatio nuntiatur...* (36). Elle n'apporte pas le seul concours de son corps. Albert insiste à dessein sur la *conception spirituelle* du Verbe, principe de la maternité spirituelle de Marie (37). Son consentement personnel étant requis, c'est donc *toute la personne de Marie* qui est engagée dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption; sa maternité divine requiert une *présence totale* de son âme, de son corps, de son cœur et de sa foi, de sa libre volonté ; elle est un *instrument personnel* du mystère du salut, elle y est engagée à fond et formellement.

De même elle concourt de toute son âme à la « vocation » de son Fils, depuis l'enfance jusqu'au Calvaire où la Rédemption se consomme ; là s'unit à la Passion du Fils la Compassion de la Mère pour le salut du monde : *Consors passionis, adjutrix facta est redemptionis et mater regenerationis : unde ibi propter fecunditatem spiritualem qua totius generis humani mater spiritualis effecta est, non sine parturitione doloris omnes nos in vitam æternam in Filio et per Filium vocavit et regeneravit* (38). On ne saurait être plus clair, plus précis, plus formel.

La médiation de Marie ne commence donc pas seulement au ciel et par la seule intercession; elle est engagée déjà par l'action personnelle de la Mère de Dieu dans l'Incarnation du Verbe et par sa compassion : l'effet de cette coopération, posé dans le principe, retentit sur toute la suite des divines conséquences.

(33) Il faut, je crois, distinguer, chez Albert le Grand, le concept d' « *adjutrix* » du concept de « *mediatrix* » : la Vierge est formellement « *adjutrix* »; elle n'est pas formellement « *mediatrix* » au sens propre applicable au Christ.

(34) *Mariale*, q. 29, par. 3; resp. ad qq. 148-150, q. 154; B. 37, pp. 62 b, 219 a, 226 b; Desm. *loc. cit.*, p. 59.

(35) *Illa illum genuit qui nos omnes regeneravit et ipsum gignere suis virtutibus de congruo promeruit. Mariale*, q. 146; B. 37, p. 209 a; Desm. *loc. cit.*, p. 61.

(36) *Mariale*, q. 1., par 2, B. 37, p. 7 a. Desm. *ibid.* p. 64, note 6.

(37) *Christum beata Virgo corporaliter non genuisset nisi prius Verbum aure cordis concepisset et custodivisset, quasi gestans ipsum in cordis utero. In Luc XI. 27; B. 23, p. 13 b.*

(38) *Mariale*, q. 29, par. 3; B. 37, p. 62 b.; Desm. *ibid.*, p. 75.

Cette doctrine repose logiquement sur le *principium consortii* qu'Albert a clairement entrevu : la Vierge n'est pas une pure « servante », mais une « associée », une « aide » : *non est assumpta in ministerium... sed in consortium et adiutorium* « *Non est vicaria sed coadjutrix et socia* » (39). Ce qui lui permet d'affirmer que la médiation de la Vierge est universelle dans son ordre, parce qu'elle est incluse dans l'œuvre même de l'universelle Rédemption (40).

La part qu'elle eut à la Rédemption l'établit également au ciel « reine de miséricorde sur tout le royaume de Dieu; « *particeps in regno quæ fuit particeps passionum pro genere humano* » (41). En ce règne elle est « proprement reine de miséricorde » parce qu'elle est établie souveraine « sur le patrimoine et la propriété de son Fils » (42). « *Beatissima Virgo vere et jure et proprie est domina omnium quæ sunt in misericordia Dei* » (43).

Ainsi tous les trésors de la divine miséricorde sont dans ses mains et passent par ses mains (44). Universalité réelle, qui s'étend à chaque grâce : *Beatissima virgo plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum, quæ omnes ad numerum transeunt per ipsius manum* (45). Et c'est à tous que la Vierge Marie distribue les grâces de son Fils : *Effluit ex ea gratia in omnes* (46). Car elle s'est élevée, dans la lumière du Verbe, au plan même de la Providence de son Fils : « *Ipsa... custodit universaliter singulos homines et singulariter universos... Dominæ... est custodia et providentia universalis* (47).

Mais quel est le sens donné à cette métaphore : toutes les grâces passent par les mains de Marie ? Elles passent d'abord par les mains du Christ. Or pour Albert l'humanité du Christ n'intervient pas comme cause efficiente, instrumentale et dispositive, dans la

(39) *Mariale*, q. 42; B. 37, p. 81 a. b.; Desm. p. 127.

(40) On n'a peut-être pas assez vu que c'est la seule position solide pour les partisans d'une telle médiation « *Universalis... fuit mediatrix et Reconciliatrix* : omnes enim per ipsam fuerunt reconciliandi ». *Mariale*, q. 77; B. 37, p. 134 b.; Desm. p. 103, note 1. Les patriarches de l'Ancien Testament lui doivent eux-mêmes la grâce du salut, en vertu du même principe : « *Tam præcedentes se quam sequentes illuminavit, quia nisi per fidem Verbi Incarnati vel incarnandi de Virgine nunquam aliter salus fuit* ». *Mariale*, q. 28; B. 37, p. 60 a. b.

(41) *Mariale*, q. 42; B. 37, p. 81 b.

(42) Cf *Mariale*, q. 162; B. 37, p. 236 a.

(43) *Ibid.* p. 236 b.

(44) *Ipsa enim est divinarum illuminationum immediate susceptiva, ipsa omnium bonitatum universaliter distributiva.* *Mariale*, q. 29, par. 2; B. 37, p. 62 a; Desm. p. 84.

(45) *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 241 a.

(46) In Luc. I, 23.

(47) *Mariale*, q. 153; B. 37, p. 225 b.

production de la grâce ; le Christ-Dieu, seul, la crée dans l'âme ; le Christ-homme la mérite : lui seul fonde pour tous un *droit effectif* à la vie éternelle, car lui seul est « la tête du corps mystique » (48).

La médiation de la Vierge n'est donc pas seulement secondaire à l'égard de la médiation du Christ ; elle est d'un autre ordre ; elle ne s'exerce pas par droit, *de condigno*, mais par convenance, *de congruo* ; non par mode de causalité méritoire *de soi efficace*, mais par mode d'intercession efficace par la seule miséricorde divine. Les mérites de la Vierge entrent sans doute dans cette intercession ; c'est à cause de ses prodigieux mérites qu'elle est toujours exaucée, mais ils ne pourraient rien sans les mérites du Fils, dont elle est « trésorière », sans la miséricorde du Père qui donne à sa prière d'être toujours efficace et à son consentement d'être universellement méritoire.

Telle est, dans ses grandes lignes, la belle synthèse que le P. Desmarais a pu restituer sur pièces.

Bien que la méthode suivie nous laisse constamment entrevoir ce qu'une telle reconstruction a d'artificiel, elle nous révèle néanmoins l'importance, la solidité et la beauté des matériaux engagés.

**

DUNS SCOT

Le génie d'Albert le Grand ne sut pas concilier les idées apparemment contradictoires de conception immaculée et de rédemption nécessaire à Marie (49). Duns Scot eut ce mérite.

Nous manquions jusqu'ici, pour connaître sa théologie mariale d'un texte vraiment critique. Le P. Charles Balic en a réuni les éléments dans un récent ouvrage : *Joannis Duns Scoti Doctoris Mariani, Theologiæ Marianæ elementa* (50).

(48) Et ab alio non posset fieri quia ille non posset influere membris cum nullomodo esset caput corporis mystici. In III sent. dis. 20, art. 7, ad. obj. 1; B. 28, p. 366 a; Desm. p. 104.

(49) Le P. Mellet, à la suite de Le Bachelet et de Marin Sola donne les raisons « psychologiques » de la réaction parisienne; « Pour soustraire la Mère de Dieu à « l'impureté » de l'acte conjugal, — obsession tenace héritée du pessimisme augustinien — on recourait tantôt à la particule de chair pure, ou, opinion signalée par Saint Bonaventure, à une sanctification directe de l'âme avant son union au corps, comme si l'âme qui est sainte avait besoin de purification (.....). Ces outrances devaient provoquer une réaction à l'extrême (.....) et élever les esprits à une température peu propice à l'élaboration d'analyses délicates » loc. cit. p. 77.

(50) (Sibenik in Jugoslavia) 1933, Bibliotheca mariana medii aevi, textus

Le P. Balic a montré que ni l'*Opus Oxoniense*, ni l'*Opus parisiense* ne contiennent des leçons rédigées que Scot aurait données en un seul traité, d'abord à Oxford, ensuite à Paris : ils forment plutôt un *assemblage*, adapté à l'usage des écoles (51). L'auteur écrivait dès 1927 : « Nous avons été obligé d'admettre différentes reportations, plusieurs commentaires authentiques de Duns Scot sur les livres des Sentences... de distinguer la forme primitive, les retouches rédactionnelles » (52). Pour connaître la pensée exacte du Docteur subtil, il faudrait donc entrer dans le détail des analyses critiques et se reconnaître dans le dédale des variantes que nous offrent avec leurs « retouches rédactionnelles » les reportations successives. Le P. Balic poursuit actuellement cette analyse et cette synthèse d'histoire doctrinale : un prochain volume nous donnera le résultat de son enquête. Mais dès maintenant nous pouvons fixer avec certitude les grandes lignes de la théologie mariale de Scot.

Son mérite, touchant l'Immaculée Conception, est incontestable : il a victorieusement résolu les objections qu'on opposait à ce privilège et sans rien affirmer positivement, il en a montré la *possibilité*. A l'argument de saint Bernard il répond avec une concision lumineuse : *Ad argumentum Bernardi potest responderi, quod in instanti conceptionis naturarum fuisset sanctificatio non a culpa quæ tunc infuit, quia nulla fuit, sed a culpa, quæ tunc infuisset, nisi tunc*

et disquisitiones, collectio edita cura Institutii Theologici Makarskensis. 1 vol. de CXLVII — 452 pp. avec XXVIII planches. Un premier volume a été déjà édité par le même auteur dans la même collection : Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli, Quaestiones Disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis, 1931. Les textes de Duns Scot sont principalement tirés des Commentaires sur les III^e et IV^e livres des Sentences. Les *Theoremata* abordent aussi certaines questions sur le Christ et sa Mère et comme le P. Balic les tient pour authentiques, jusqu'à preuve du contraire, il en a également établi le texte critique. Il donne dans ses prolégomènes une concise dissertation sur cette authenticité, pp. CXXI-CXLV); aux arguments *contre*, du P. Longpré, il oppose les arguments *pour*, tirés surtout des manuscrits, lesquels attribuent « explicitement » les *Theoremata* à Duns Scot. Le P. Balic conclut qu'en l'état de la question on ne peut prononcer un « jugement définitif » mais que jusqu'à présent l'authenticité traditionnelle n'est nullement infirmée : « In praesenti autem rerum condicione traditionalis sententia de authenticitate Theorematum in sua possessione remanet, usquedum contrarium cum certitudine probatum fuerit » (p. CXLV).

Pour le commentaire du livre III des Sentences, le P. Galic a trouvé cinq « reportations », dont une seule jusqu'à présent était éditée; pour le commentaire du livre IV, trois reportations, dont deux déjà éditées. Les reportations déjà éditée se trouvent dans l'*Opus Parisiense* qui formait jusqu'ici avec l'*Opus Oxoniense* l'écrit fondamental du Docteur subtil. Le texte critique de ces deux reportations est publié dans une première partie; dans la seconde viennent les reportations inédites.

(51) Balic, *op. cit.* p. LXXIV.

(52) *Ibid.* p. LXXXV, note 57.

gratia illi animæ fuisset infusa (53). De même il a bien vu que la *conceptio libidinosa* n'est pas la cause nécessaire de la souillure originelle. Même en admettant que le péché se propage par l'infection de la chair causée par la concupiscence — ce qui n'est pas certain — Dieu aurait pu, dès le premier instant effacer cette souillure dans la chair et préserver de toute tache l'âme de la Vierge (54). Loin d'échapper ainsi à la loi et à la grâce de la rédemption, Marie, en cette hypothèse, aurait été au contraire comblée de la suprême grâce rédemptrice : le Christ serait ainsi envers sa Mère un « très parfait » médiateur « perfectissime mediator » et Marie devrait à son Sauveur une suprême reconnaissance, puisqu'elle aurait été préservée par lui, d'une manière incomparable, de la faute qu'elle *devait* contracter (55).

J'ai parlé d'hypothèse. Car il faut bien noter que Scot, tout en montrant ses préférences, ne s'est pas nettement prononcé entre ces trois possibilités : Marie a pu contracter *un instant* le péché originel ; Marie a pu *un temps* le contracter ; Marie a pu ne jamais être en état de péché originel (56). Dans l'*Opus Parisiense* il est formel : *Nihil assero*, déclare-t-il, avant de formuler ses trois hypothèses ; mais en résolvant victorieusement les objections classiques contre l'Immaculée Conception, il ouvrait la route au progrès de ce dogme.

*
**

CANISIUS

Un autre grand docteur marial, Canisius, devrait être aussi critiquement exploré. On l'a peu étudié en France de ce point de vue, et surtout peu utilisé. En Allemagne par contre, on compte trois essais de traduction, extraits de son œuvre mariale : H. Grisar, *S. J. Marienblüten*, doctrine mariale systématique, extraite surtout de la grande œuvre mariale du docteur de l'Eglise Pierre Canisius, Innsbruck, 1930 ; D^r Karl Telch : *Petrus Canisius, S. J., Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin* ; Joseph Jordans, S. J., *Petrus Canisius, Katholische Marienverehrung und lauterer Christentum*.

Les ouvrages de Telch et de Jordans ne sont pas une traduction complète du grand ouvrage de Canisius. Les questions de contro-

(53) *Loc. cit.* p. 42.

(54) « Posset Deus eam (infectionem carnis) in primo instanti conceptionis Virginis, dando tunc gratiam, delere, ne esset causa necessaria infectionis animae, sed gratia tolleret culpam in anima. » *Ibid.*, p. 28.

(55) *Loc. cit.* p. 26.

(56) Cf. *Opus parisiense, loc. cit.* p. 52 ; *Opus Oxoniense*, p. 28, et la 2^e reportation inédite, pp. 215, 217.

verse, les chapitres traitant des miracles et des apparitions de la Vierge ont été éliminés. L'ordre des parties n'a pas été toujours respecté. C'est une adaptation libre plutôt qu'une traduction littérale de l'œuvre de Casinius: *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta*. Casinius en avait commencé un résumé, dont on n'a trouvé qu'une partie autographe sous ce titre : *Mariæ sacrosanctæ et Deiparæ Virginis vita tribus libris comprehensa*. Cet ouvrage le P. Pierre Vogt a eu l'heureuse idée de le compléter et de le distribuer en 31 chapitres pour le Mois de Marie : tout le texte est de Casinius; seules les citations authentiques des Pères ont été retenues. Cet ouvrage rendra grand service à la piété ainsi qu'à la prédication soucieuses de doctrine (57).

**

BERULLE

Les Editions du Cerf ont également mis à la portée du grand public un important extrait de l'œuvre mariale de Bérulle sous ce titre : *Notre-Dame dans l'Enfance de Jésus* (58).

Ces pages sont tirées des *Œuvres de Piété*, des *Grandeurs de Jésus* et des *Élévations*.

Pour Bérulle, c'est dans l'Incarnation du Verbe que se concentrent toutes les lumières qui rejaillissent sur la Mère de Dieu; c'est de cet œuvre prodigieux qu'il tire toutes les grandeurs de Marie : « Cet œuvre si grand, si rare, si éminent, se fait en un moment, mais pour une éternité; cet œuvre se fait dans le temps, non pour un temps, mais pour les siècles des siècles; cet œuvre se fait à Nazareth, non pour un Nazareth, mais pour tout l'univers; cet œuvre se fait sur la terre, et non au ciel, mais il se fait et pour la terre, et pour le ciel; cet œuvre se fait entre les hommes, mais il se fait pour les anges, pour les hommes et pour le Dieu des Cieux; car il donne une Mère à un Dieu, un Roi aux anges et un Sauveur aux hommes (pp. 1 et 2). Grandeur, éclat, force et précision, sens du mystère et de la vie, l'amour et l'émotion, ces qualités font de Bérulle un maître marial de premier plan; mais toute sa force tient à la grande idée qui l'habite : celle du Verbe Incarné.

Précieuse leçon ! Car la source de la théologie mariale est vraiment là. Ces grandeurs du Verbe Incarné dit Bérulle « *donnent jusqu'à sa Mère*, car les grandeurs du Fils et de la Mère sont

(57) *Mariæ sacrosanctæ et Deiparæ Virginis Vita ex opere maiore Sancti Casinii de Maria Virgine Incomparabili et Dei Genetrice Sacrosancta brevius comprehensa ac mensibus festisque Mariæ accomodata a Petro Vogt, S. J., Taurini, Marietti, M. CMXXXIV, 1 vol. in° 4, VIII, 232 pp.*

(58) *Les Cahiers de la Vierge*, Janvier 1935, 1 vol. in-4°, 66 pp.

jointes ensemble en ce mystère du Fils et de la Mère. Il est enfant, mais il est Dieu. Elle est mère d'un enfant, mais elle est mère d'un Dieu »... (p. 19). Bérulle a le secret de ces intuitions qui nous introduisent au cœur du mystère. « Procession nouvelle, dit-il, de l'Incarnation, mais divine; procession du Fils engendré en sa Mère et sortant de sa Mère; procession qui se fait par amour, et par l'amour personnel de la Très Sainte Trinité, qui est le Saint-Esprit » (p. 25)). Et ce rapprochement encore où le Fils nous est montré « naissant par amour en la Très Sainte Vierge, comme il est naissant par connaissance au sein du Père, de la substance du Père » (p. 26). Et sur le *Fiat* de la Vierge Marie : « *Fiat* beaucoup plus puissant en son issue et en son effet que celui que Dieu a prononcé en la création de l'univers; car si celui-là lors a fait le monde, celui-ci maintenant fait l'auteur du monde ». (p. 30).

Il faudrait encore citer les denses formules bérulliennes sur les « alliances » de Marie avec les Personnes divines, et l'ordre qui naît d'elles et repose sur elles : « Ordre le plus excellent qui puisse être après l'ordre et la dignité suprême de l'union hypostatique...; ordre qui suit de près cette union divine et personnelle qui a ses fondements en elle et qui lui est conjoint pour jamais » (p. 32). La grâce de la Nativité dit encore Bérulle « est une grâce établissant la Vierge en éminence, en autorité et en puissance dans le temps et dans l'éternité sur les anges et sur les hommes, et sur toutes les créatures » (p. 44) ; car sa puissance de donner le Christ au monde « est fondée en la puissance de l'engendrer ».

Ces quelques passages suffisent à montrer l'importance de Bérulle en théologie mariale. Combien faut-il souhaiter qu'on l'étudie à la lumière de l'histoire, comme l'a fait récemment pour saint Alphonse de Liguori, le P. Dillenschneider.

**

SAINT ALPHONSE DE LIGUORI

Ses deux ouvrages sur la mariologie alphonsienne (59) indiquent croyons-nous, la voie aux mariologues. Seules de telles études, positives, approfondies et nuancées, nous révéleront, et dans un jour nouveau, les vraies perspectives de la doctrine mariale.

Dans sa première étude l'auteur avait situé la doctrine alphon-

(59) R. P. Clément Dillenschneider, Rédemptoriste, Professeur de théologie dogmatique au scolasticat de la Province de Strasbourg, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, 1^{er} vol. : Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme; 2^e vol. Sources et synthèse doctrinale, Fribourg, Suisse, Studia Friburgensia, 1931, 1934.

sienne dans son climat historique : il avait mis en lumière les courants contraires de cette époque décadente. Les courants d'opposition à la mariologie traditionnelle, l'humanisme érasmien, le protestantisme, le jansénisme, provoquèrent une réaction heureuse dont la doctrine de S. Alphonse est comme le couronnement. L'importance de ce courant n'a pas échappé à des historiens comme J. Rivière : « avec les *Glorie di Maria*, écrit-il, Alphonse eut le mérite de porter au jansénisme le coup décisif » (60). Il importait donc d'étudier pour elle-même, dans ses sources et sa structure, une doctrine d'une telle influence.

Dans l'étude des sources, le P. Dillenschneider a fort heureusement souligné l'importance capitale du « sens chrétien » dans la doctrine des *Glorie*, « Importance capitale », le mot n'est pas excessif. C'est bien dans ce *sens chrétien*, partout présent, que bien des vues prennent force qui risqueraient de s'affaiblir sans ce souffle vivant venu de l'âme de l'Eglise. J'aurais aimé que ce domaine fût plus profondément exploré et que nous fût, par exemple, restituée la foi personnelle du Saint, et sa singulière vision du monde surnaturel, que nous fussent montrées ses attaches profondes avec les courants spirituels et les croyances communes de son milieu et de son temps. Cette synthèse subjective eût grandement éclairé la synthèse objective que le P. Dillenschneider a si heureusement reconstruite.

Sur quelles bases ? — Les principes fondamentaux de la mariologie alphonsoisienne découlent de deux faits : la maternité divine de Marie, son « association » à l'œuvre entier de la Rédemption : Marie Mère de Dieu, Marie *associée* du Médiateur.

Le problème crucial porte sur le lien de ces deux termes : de la maternité divine peut-on tirer par une analyse métaphysique la médiation de la Vierge ? C'est, croyons-nous, l'erreur du D^r Ude de n'admettre la médiation que dans la mesure où ce concept se peut déduire du dogme de la maternité divine (61).

On ne peut, d'autre part, établir solidement la médiation de Marie hors de sa maternité divine. C'est, croyons-nous, dans l'analyse positive et non formelle de la maternité virginale qu'on trouvera ce lien.

Considérée dans son aspect formel la maternité a son terme dans

(60) J. RIVIÈRE, compte-rendu, dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. XII, (1932), p. 476. Cf. DILLENS. Sources et Synthèse, p. V.

(61) Cf. DILLENS., p. 59, note 2, p. 60, note 1. RIVIÈRE, *Rev. Scien. Rel.* 1932, p. 90 : « Seul le dogme de la maternité divine peut être retenu, pour voir s'il implique, à titre de conséquence nécessaire, la proposition à démontrer ». Cf. J. Ude, *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden*, (p. 11-12).

la personne du Verbe incarné : Marie aurait pu ne donner que le jour au Fils de Dieu. En réalité, de par la volonté divine, toute la personne de Notre-Dame entre, non pas dans le seul fait, mais dans le plan de l'Incarnation. Le *principium consortii* joue dès le premier instant de l'Incarnation, où la Vierge doit donner son consentement au salut du genre humain : dès lors elle est associée à l'Incarnation et à la Rédemption, puisque c'est au Sauveur que Marie se donne pour Mère ; dès lors elle est co-rédemptrice, co-médiatrice, mère des hommes. Tel est bien, nous semble-t-il, l'enchaînement de la doctrine alphonsienne, d'après l'étude du P. Dillenschneider (62).

Saint Alphonse affirme que Marie n'est Mère de Dieu que pour coopérer aux fins de l'Incarnation, à notre salut : « A tal fine... è stata fatta madre di Dio » (63). Qu'on remarque la force de ce postulat : la fin totale de l'Incarnation, selon le dessein de Dieu, enveloppe dans l'ordre entier de ses moyens, l'adhésion maternelle de Marie : médiatrice dès le principe, elle dût recevoir un capital de grâces adéquat à son rôle, un capital supérieur, par conséquent, aux grâces de tous les hommes qui devaient les recevoir d'elle (64).

Mais sur quel fondement saint Alphonse appuie-t-il son affirmation ? C'est que Marie est telle mère du Christ, qu'elle est associée à l'œuvre de la Rédemption, comme Eve fut unie au premier Adam pour la Perdition. Pour saint Alphonse le *principium consortii* joue dans la maternité divine : c'est comme Mère, non comme Epouse qu'elle est « associée » ; et dans cette maternité l'« association » se fait par la foi, par l'obéissance, par l'amour de Marie qui répondent à l'incrédulité, à la désobéissance et à la dureté de la première Eve. (65).

(62) Une idée dominera la mission de salut confiée à la Mère de Dieu : « Marie est la nouvelle Eve, associée au Nouvel Adam pour la restauration du genre humain. Nouvelle Eve, elle est corédemptrice. Nouvelle Eve et Corédemptrice, elle est la Mère des hommes. Nouvelle Eve, Corédemptrice et Mère des hommes, elle est la Distributrice de toutes les grâces ». DILLENS., *ibid.* 110.

(63) *Glorie, Salve Regina*, c. 5, § 3 ; DILLENS., p. 108.

(64) *Mediatrice degli uomini... fin dal principio*, onde bisognò che fin dal principio ella possedesse maggiore capitale di Grazia, che non hanno tutti gli uomini insieme. *Loc. cit.* Discorso della nascita, punto 1 : DILLENS., p. 108.

(65) Quel danno che fece Eva colla sua incredulità Maria lo riparò colla sua fede. *Glorie, Virtù della ss. Vergine*, § 4. Della fede di Maria ; Dillens., p. 119. « En somme, note le P. Dillenschneider, une légère paraphrase des paroles de saint Irénée : Quod enim alligavit Virgo Eva per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem. » S. Ir., *Advers. haer.*, lib. 3, C. 22, p. 4, P. G., 7, 959 ; Dillens., p. 119. L'obéissance de Marie entre aussi dans l'œuvre du salut, comme une base de l'ordre nouveau : « La divina madre colla sua ubbidienza rimediò al danno che fece Eva colla sua disubbidienza ». *Ibid.* Cf. Irenaeus, *ibid.*, p. 598 ; DILLENS., p. 119.

Le thème de la nouvelle Eve met donc en lumière la valeur morale du concours marial, la portée spirituelle, effective, du *fiat*, le rôle personnel que Marie assume en adhérant de toute son âme au grand œuvre divin : rôle voulu de Dieu, qui négocie notre salut avec la Vierge ; rôle virtuellement révélé dans le texte de l'Annonciation. La révélation évangélique, comprise à la lumière du thème traditionnel de l'*Eva nova* fournit donc le *lien positif* de la maternité divine et de la maternité de grâce : c'est là, en somme que se trouve affirmé le *principium consortii*, puisque c'est là que nous sont révélés la foi, l'obéissance, l'amour qui portent Marie à nous embrasser tous dans la Rédemption. « Marie, dit le docteur napolitain, n'est pas corédemptrice pour avoir racheté les hommes avec le Christ, mais parce qu'elle fut *associée par amour* à notre renaissance dans l'Eglise ; celle qui était mère, par nature, du Christ notre chef, est ainsi devenue par grâce notre Mère à nous tous, qui sommes les membres de ce chef ». C'est la pensée même d'Augustin, sur laquelle Alphonse s'appuie : « *Mater quidem spiritu non capitis nostri quod est ipse Salvador (...) sed plane mater membrorum ejus, quod nos sumus, quia cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur, qui illius capitis membra sunt* (66).

Jusqu'où s'étendait le regard de Marie quand elle adhérait au dessein de Dieu, jusqu'où allait son consentement et son action, quand elle acceptait d'être Mère de Jésus, Sauveur de son peuple ? Ignorait-elle l'étonnante prophétie d'Isaïe ? C'est en tous cas la conviction de saint Alphonse que le Verbe n'a pas seulement consenti à revêtir notre humanité sans le consentement de la Vierge, mais qu'il n'a pas non plus consenti au sacrifice de sa vie, sans l'acquiescement de sa Mère : « *fin dachè fù fatta Madre di Gesu, diede il consenso alla di lui morte* ».

Tel est, croyons-nous, le lien solide des deux idées centrales de la mariologie alphonsienne : le principe de l'*association* une fois établi, on peut en tirer toutes les conséquences, qui nous montrent en Marie la co-rédemptrice, la mère des hommes et la médiatrice de toutes les grâces. Ce faisant, le P. Dillenschneider nous a montré la richesse doctrinale des *Glorie* : richesse insoupçonnée, je l'avoue. Qu'importent après tout certains éléments de piété désuète, certaines « *piae credulitates* » qui ne sont plus de notre goût. La structure tient et cette doctrine vraiment « se meut dans le sillon de la tradition la plus saine ». Ce n'est pas un mince mérite de nous l'avoir montré avec une telle abondance de preuves.

(66) Saint Augustin, *De s. virginitate*, cap. 6, P. L. 40, 399.

**

LA ROYAUTE DE MARIE

Marie est médiatrice, mais quelle est la nature de son *autorité* ? Le livre du D^r de Gruyter voudrait répondre à cette question.

Son travail : *De Beata Maria regina* (67) se rattache tout ensemble à l'histoire et à la théologie spéculative. Un chapitre préliminaire analyse et expose la royauté du Christ, dont la royauté de Marie n'est qu'une participation; l'enquête positive distribue, en séries diverses, les arguments tirés de l'Écriture, de la doctrine des Papes, des Conciles, de la Liturgie, enfin des Pères et des Théologiens. La construction spéculative repose sur les principes de la maternité divine et du « consortium » inclus dans le thème de la nouvelle Eve. Les conclusions de l'auteur se ramènent à ces trois thèses : Marie est d'abord reine au sens impropre ; Marie est vraiment reine au sens de Mère du Roi ; Marie est enfin reine au sens propre et formel : son rôle est de diriger vers sa fin commune la multitude organisée du royaume de Dieu, société parfaite (p. 144). Comment ? — La Vierge enseigne d'abord aux hommes la voie : elle est *Doctrix* et *Magistra* (p. 145) ; elle ne révèle pas seulement le divin secret de l'Incarnation, qui s'est accompli dans son corps et dans son cœur, elle nous *montre la voie* par sa sainteté suréminente. Mais est-ce avec une autorité décisive ? Cette vie de la Vierge, au principe de la chrétienté, est-elle une vie *législatrice* ? La vie, les vertus de Marie, comme celles de Jésus, et d'une manière impérative, règlent-elles mystérieusement toute la vie de l'Église (68) ? Nous rejoignons ici une grande idée, une idée fondamentale en spiritualité, à savoir que la loi nouvelle est d'abord mise au cœur de l'homme : *indita*, comme une force de vie s'élevant à la béatitude divine ; la grâce du Saint-Esprit est l'âme de cette loi, c'est là toute sa force (69). Or cette grâce la Vierge la porte et la communique avec le Christ à toute l'Église, non seulement parce qu'elle est pour nous tous maîtresse de vie par ses paroles et par son

(67) Dr L. J. L. M. de Gruyter, *De Beata Maria Regina*, disquisitio positivo speculativo, Buscoduci, Teulings editorum societas, 1 vol. grand in-4°, VII, 176 pp.

(68) B. Maria Tanquam Nova Eva habuit *munus* communicandi revelata, docuit ex officio. ...*Munus* illud fuit prorsus singulare, *munus eminens* (p. 158). In prædestinatione Dei, Christus est exemplar B. Mariæ Virginis ; Maria autem sanctorum (p. 150).

(69) Unaquaque res illud videtur esse quod in ea potissimum... Id autem quod est potissimum in Iege Novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi, Ia, IIae, q. 106, a. 1.

exemple, mais aussi parce qu'elle est « co-rédemptrice », « co-médiatrice »; dans le Christ elle a « satisfait » pour la multitude, elle a mérité, elle a coopéré au Sacrifice du Sauveur, elle a intercédé et elle intercède pour tous les hommes : elle donne ainsi à l'Eglise avec le Christ et dans le Christ, d'une certaine manière, sa loi interne de vie, la grâce du Saint-Esprit. Tout le fondement de la thèse est dans ce fait que Marie dispense dans le Christ et avec le Christ *toutes* les grâces : la Vierge n'est vraiment reine des saints, que si elle est reine de *tous* les saints. Mais elle n'est reine qu'en ce sens qu'elle communique à toute l'Eglise, avec le Christ, la loi interne de sa vie : la grâce du salut : elle n'a part ainsi qu'au pouvoir « législatif du Sauveur »; nous manquons de fondements pour lui attribuer un pouvoir exécutif et judiciaire.

Mais cette royauté de grâce suffit-elle pour faire de la Mère de Dieu, au sens propre du mot, la reine du Ciel ?

Le pouvoir royal de Marie équivaut, en définitive, à son pouvoir sur la grâce de son Fils : c'est la nature, l'origine, l'étendue, la certitude de *ce pouvoir* de la Vierge *sur la grâce* qu'il eût fallu solidement établir : ces points restent dans l'ombre ou ne sont traités qu'incidemment ; ils demeurent trop fondus dans un ensemble où Notre-Dame apparaît surtout, sous les traits classiques et déjà connus de *Doctrix*, d'*Illuminatrix*, de *Magistra*, de *Coredemptrix* et de *Comediatrix*. Le point crucial, l'objet propre de la thèse, *le pouvoir de Marie sur la grâce du salut, son autorité souveraine* dans la dispensation de toutes les grâces, n'a pas été traité, *ex professo*. En posant ainsi la question, il eût apparu que la Vierge n'a pas sur la grâce de son Fils un vrai pouvoir souverain et qu'ainsi elle n'est point reine au sens propre du mot.

Un autre défaut. Pour la partie positive on n'a pas suivi la méthode historique. Des textes alignés dans un ordre didactique, arrachés à leur contexte littéral et vital, ne peuvent scientifiquement constituer un argument de tradition. La tradition est dans la *vie* de l'Eglise, et c'est dans la vie seule de l'Eglise que nous pouvons retrouver le sens historique des textes. Le D^r de Gruyter a bien senti le défaut de sa méthode : il a essayé une synthèse

(70) « Virgo est Regina sensu proprio et formali : homines dirigit ad finem supernaturalem communem.. Munus illud regium prout deductum e muneribus Doctricis et Coredemptricis — continet potestatem legislativam... Discursus ille est mere *explicativus* : intercedit inter munus utrumque differentia objetivo — subjectiva tantum... Ex muneribus vero Doctricis et Coredemptricis concludi non potest ad potestatem judiciariam et exsecutivam discursu mere explicativo (p. 166). — B. Virgo autem cum Christo *omnes* dispensat gratias : nulla a Deo gratia humano generi confertur nisi cum Christo et B. Virgo intercederit... *Hæc veritas cardo est totius quætionis* (p. 171).

historique en une dizaine de pages (pp. 100-111); les seuls textes alignés et discutés en ordre didactique en atteignent près de cinquante; leur commentaire historique, nuancé et vivant, demanderait un volume. (71).

*

CONCLUSION

Au théologien qui fait réflexion sur ces éléments d'histoire religieuse, une perspective s'ouvre, assez neuve peut-être, mais profonde et sans faux mirages : la perspective d'une *évolution vitale* du dogme marial.

Au point de départ du christianisme il n'y a pas un « donné révélé » purement conceptuel, dont l'évolution se poursuivrait, sur le plan logique, au moyen du seul raisonnement théologique. Un fait nous frappe, au contraire, dans l'histoire du christianisme : la primauté de la vie surnaturelle à l'égard du concept élaboré. Ceci est remarquable en particulier dans l'évolution du dogme marial. A Ephèse, quand les Pères définissent la maternité divine de Marie, ils ne font qu'expliciter la croyance commune des fidèles, qui vivent d'une vérité qu'ils ne sauraient techniquement formuler, mais dont ils ont un sentiment sûr, dans la croyance commune. C'est par la piété des fidèles que le dogme de l'Immaculée Conception a fait irruption dans l'Eglise, et cette piété eut à vaincre de fameuses résistances : saint Bernard le premier lui fit front. Ces faits nous imposent d'être attentifs au mystère de Dieu. Le donné révélé est un donné de vie divine, déposé dans l'esprit à la fois par une parole et par une force interne qui surélèvent ensemble les idées et les tensions de l'âme humaine, *dans l'Eglise*. Ce donné a l'unité dynamique d'un germe. Il contient, impliquées, mais virtuellement préformées, toutes les manifestations futures de cette vie, qui se développe organiquement dans le corps mystique. L'auteur de ce grain de sénévé, jeté dans notre terre d'humanité, est la cause permanente de son explosion vitale dans une biosphère surnaturelle, créée par son Esprit, tempérée par sa grâce. Ce milieu vital, surnaturellement préservé dans l'Eglise, régularise toutes les croissances du Corps mystique. Toutes ses poussées sont à la fois nourries ou éliminées par cette « atmosphère » religieuse privilé-

(71) Je devrais parler ici de la *Mariologie* du Chanoine G. Alastruey, mais de cette somme de théologie mariale seul le premier volume a paru : *Mariologia sive Tractatus de Beatissima Virgine Maria matre Dei*, T. I., in-4° 652, XII, pp. Vallisoleti, « Cuesta », 1934. On ne peut juger une telle œuvre que sur son ensemble.

giée : nourries, quand leur bourgeonnement provient de la sève radicale ; éliminées, quand leur excroissance a pour cause une intrusion incompatible avec le donné de vie.

Cette observation, si elle est juste, donne au sentiment religieux dans l'Eglise — au sentiment qui naît, se conserve et se préserve dans l'Eglise — une valeur *radicale*, et si la théologie veut renouveler, à la fois son esprit et ses méthodes, elle doit se tourner résolument vers l'étude des phénomènes de vie qui se manifestent ainsi dans le Corps mystique.

« La théologie moderne, écrit fort justement le P. Chenu, par un faux intellectualisme qui explique certains graves malentendus de la crise moderniste, est portée à se défier du sentiment religieux, de la dévotion, de la ferveur, et à construire ses thèses et ses arguments en marge de la « piété », voire en marge de la lumière de la foi » (72). La théologie fait ainsi figure de « discipline ésotérique, produit quelque peu artificiel de spécialistes en chambre, qui dialectiquent à propos et autour de la connaissance religieuse comme ils le feraient à propos de toute autre connaissance » (73). C'est se détourner des vraies sources, surtout en théologie mariale. « On conçoit, écrit encore le P. Chenu, que, requis en tout domaine, le sentiment religieux ait une plus efficace intervention dans une élaboration théologique portant sur le rôle de la Vierge Marie dans l'économie du salut. Non pas parce que la sensibilité aurait comme telle titre à paraître ; mais parce que cette économie joue ici — et se révèle au cours du développement dogmatique — selon des initiatives imprévues, si l'on peut dire, où la raison cède aux impromptus de l'amour, » cède aux intuitions de l'amour, dirions-nous volontiers. Car seules ces intuitions peuvent saisir dans le mystère de la maternité divine ces « convenances affectueuses » qui s'imposent au cœur comme des nécessités. L'Eglise, par ses *contemplatifs*, découvre ainsi, sans s'étonner, des grandeurs toujours nouvelles dans cette maternité qui trouve son terme dans le seul infini. Notre théologie, pour y voir clair, doit se situer, croyons-nous, sous cet angle de vision, qui est celui de la foi vivante dans l'Eglise. Sous cet angle seulement et avec les saints, nous verrons la Vierge Marie dans la perspective de ses divins privilèges : là seulement nous comprendrons avec Berulle, que « le premier regard de Dieu sur la terre est sur la Vierge » et qu'il voit tout en Elle, et son Fils même, et nous tous qui sommes en son Fils ; car si

(72) Préface à Desmarais, *loc. cit.* p. 8.

(73) *Ibid.*, p. 8.

toutes choses sont à nous, comme dit saint Paul, (74) le monde, la vie, la mort, le présent et le futur, et nous au Christ, et le Christ à Dieu, le Christ est aussi à sa mère et par un retour admirable, nous sommes tous à Elle à des profondeurs que tous les mots de la théologie la plus savante ne sauraient jamais dire.

fr. ETIENNE LAJEUNIE, O. P.

(74) I Cor. III, 23.

ASSEMBLÉE " CONSTITUANTE "
de la Société Française d'Études Mariales

ASSEMBLÉE " CONSTITUANTE "

P. MORINEAU. — Après avoir remercié le P. Lajeunie de son mémoire si riche et si vivant, le P. Morineau passe à l'objet de cette assemblée constituante.

**

Il faut commencer par l'élection d'un Bureau. Qu'il ne soit pas trop nombreux, afin de ne pas tomber dans les défauts des gouvernements modernes. Que ceux qui n'en font pas partie ne manquent pas toutefois de venir en aide en demeurant en contact avec ceux qui assument la direction.

Il semble bien qu'il suffirait d'avoir un président, de trois membres, puis d'un secrétaire et d'un trésorier.

Dans ce cadre, on eut vite fait de s'accorder pour désigner le Bureau suivant :

Président : P. Morineau, S. M. M.

Secrétaire : P. Aubron, S. J.

Membres : P. Genevois, O. P.

P. Dillenschneider, C. SS. R.

P. Neubert, S. M.

Trésorier : M. l'Abbé Chanson.

**

P. MORINEAU. — Nous avons à fixer le lieu des prochaines réunions. Paris paraît facile d'accès et tout indiqué.

Quant à la date, il semble clair que les environs du 8 septembre ne valent rien. Il paraissait qu'il y avait une date très à propos, les « mercredi et jeudi » après Pâques. Or pas du tout. Beaucoup sont engagés dans des organisations qui ne leur laissent pas la possibilité de venir à Paris ces deux jours.

P. . — Aux vacances de Noël, on n'a pas le goût de

se promener, mais Paris est une attraction. Cependant les voyages pendant l'hiver sont souvent impossibles pour raisons de santé.

P. GENEVOIS. — En hiver, il fait froid. Aux grandes vacances, au début il fait trop chaud, à la fin, elles ne se terminent pas pour tous à la même date. Donc choisissons Pâques.

P. MORINEAU. — Le jeudi et le vendredi de Pâques laisseraient une certaine liberté à ceux qui, retenus par des organisations qui prennent ordinairement le début de la semaine.

P. DILLENCHNEIDER. — Jeudi de Pâques ! c'est bien tôt pour faire des travaux sérieux.

P. MORINEAU. — Nous sommes au début de septembre, nous allons fixer les sujets, on pourra envoyer le programme des travaux au début de janvier.

**

Si on prend comme sujet : Comment organiser un cours de Mariologie, ceux qui devront faire les rapports, l'ont déjà dans la main. Tout le fruit en surgira d'ailleurs dans la discussion qui suivra.

On a parlé d'une question qui est un sujet de discussion : Part de Marie dans le mérite rédempteur. Cette question a mis aux prises M. l'abbé Rivière, Professeur à Strasbourg, et les Professeurs de Louvain.

P. DILLENCHNEIDER. — Il y aurait deux rapports à faire sur ce sujet : 1° Notion du comérite marial; 2° Rapport apologétique, en tenant compte des discussions actuelles à propos du mérite rédempteur. Il y en a qui nient le co-mérite de Marie, d'autres qui exagèrent.

P. MORINEAU. — Alors nous aurions un seul rapport sur la façon d'organiser un cours de Mariologie et deux sur le mérite ?

P. GENEVOIS. — Il faudrait envisager le cours de Mariologie de deux façons : historique et dogmatique.

P. AUBRON. — Il serait intéressant d'avoir quelque chose du point de vue de la spiritualité mariale. On a parlé de la synthèse subjective sur saint Alphonse de Liguori et sa spiritualité mariale. Si on nous la donnait ?

P. MORINEAU. — Père Dillenschneider, c'est à vous ?

P. DILLENCHNEIDER. — Je n'aurais pas le temps suffisant pour faire un travail qui ne serait pas une pure redite de mon ouvrage.

Question. — Ne pourrait-on envisager un rapport sur la position de la théologie mariale ?

P. LAJEUNIE. — On pourrait alors essayer de rejoindre le P. Chenu.

M. CHANSON. — Ne pourrait-on pas parler du Bx Grignon de Montfort ?

P. MORINEAU. — Sur ce point, il faudrait attendre. Je voudrais qu'il apparaisse très clairement que nous ne faisons rien qui ressemble à une petite chapelle, mais que nous sommes dans la grande Eglise du Bon Dieu. Puis traiter du Bx de Monfort nous entraînerait trop loin.

P. LE CROM. — C'est un Moderne et, dès lors, ce serait long à étudier.

P. LAJEUNIE. — Il faudrait traiter le Bx de Montfort dans le cadre historique de son temps, ce qui est immense.

P. MORINEAU. — Oui, je crois qu'il vaudrait mieux attendre. Il ne faut pas se hâter d'aller à la spiritualité mariale avant d'en avoir vu le fondement propre. Prévoir les questions de spiritualité, mais ne pas nous y enfoncer trop vite.

P. DILLENSCHNEIDER. — Prenons donc la méthodologie et la question du co-mérite.

P. MORINEAU. — On veillera à ne pas faire uniquement de l'histoire, mais revenir dans la théologie spéculative. Envisager les questions utiles, pratiques, au point de vue de l'enseignement par exemple.

M. CHANSON. — Faut-il une mariologie à part, ou des thèses ?

P. MORINEAU. — On discutera, et chacun défendra son point de vue. La situation du professeur de faculté n'est pas la même que celle du professeur de séminaire. Un cours de mariologie à l'usage des fidèles n'est pas le même que celui d'un professeur de séminaire. Celui d'un instructeur de noviciat de religieuses n'est pas le même non plus.

P. AUBRON. — Au bureau à trancher et organiser ces deux points : L'enseignement de la Mariologie, — et le co-mérite marial. Cette année, il n'y aurait pas de rapport sur les travaux de l'année, car il reste trop peu de temps pour s'y appliquer. On le remet à 1937.

P. MORINEAU. — Alors on pourrait faire deux rapports sur la méthodologie.

*

**

P. MORINEAU. — Bulletin. Son organisation.

Le premier fascicule donnera le compte rendu de nos journées. Ce sera le plus facile puisque le travail est tout fait. Le second sera court puisqu'il donnera la préparation des journées futures. Il n'aura besoin que d'une petite note de quelques pages. C'est sur ces points-là que je demanderai une collaboration à l'un ou à

l'autre. Notre secrétaire n'est qu'un secrétaire, il n'a pas l'obligation de composer son bulletin. Il faudrait lui apporter des réserves : une note de spiritualité ou une indication ou des questions.

P. AUBRON. — Un bulletin complet serait un instrument de travail : il indiquerait tout le plan. Il faudrait le faire plus gros et une note photocopiee seulement pourrait prévenir les adhérents.

P. MORINEAU. — Entendu. Si quelqu'un, après ces journées, a quelques observations à faire, ces communications peuvent être extrêmement intéressantes et nous les publierons dans le bulletin.

*

P. MORINEAU. — Comment se fait le recrutement ? Pour entrer dans la Société, il faut être admis par le bureau, etc. cf circulaire. Ceci est indispensable pour garder aux journées leur caractère de journées d'études. Nous ne faisons pas une manifestation extérieure, mais des réunions de travail. Si l'on ne vient pas pour travailler, cela ne pourrait que nous nuire. Si nous avons l'air d'aller faire des manifestations nous irions à l'encontre de notre but : ce que les autres font bien, nous n'avons pas à vouloir le faire.

Nous travaillons dans une atmosphère fraternelle. Discutons librement sans nous faire de peine... puisque on parle dans la « Dulcedo Mariæ ». Ex. le rapport du P. Lajeunie qui a critiqué avec charité.

P. MORINEAU. — Les directeurs de Revues mariales et ceux qui s'occupent d'œuvres mariales, sans être titulaires pourraient trouver profit à ce que nous essayerons de dire. Il faudrait distinguer entre les membres titulaires et ceux qui ne feraient qu'assister. Je ne crois pas que cela nuise à nos journées d'avoir quelques auditeurs qui ne seraient pas membres titulaires.

P. GENEVOIS. — Pourquoi ne pas se baser sur ce qui se fait à la « Société Chomiste » de Juvisy ?

P. LAJEUNIE. — On pourrait donner au comité le soin de choisir « les exceptions ».

P. MORINEAU. — Le P. Busy, par exemple, nous écrit qu'il ne peut pas collaborer, il a signalé deux de ses Pères qui pourraient être des collaborateurs, mais qui sont à Nazareth.

On peut venir sans faire de rapport, mais profiter des fruits des rapports des autres, tels des professeurs de séminaires qui n'en auraient pas le temps, pourraient être accueillis car ils peuvent toujours apporter des objections, des questions.

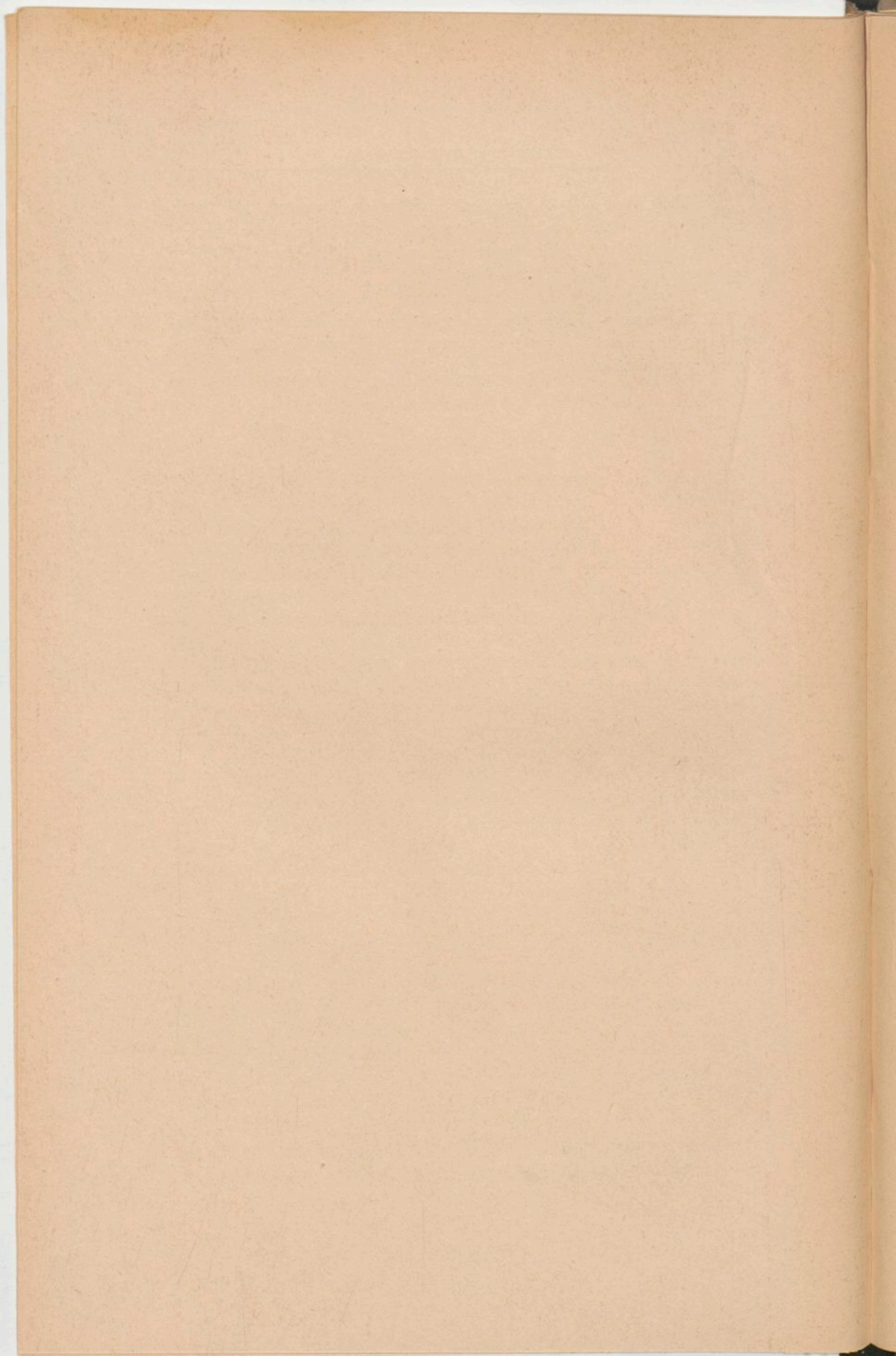
Question. — Les membres invités pourraient être très nombreux. Il faudrait que les invités légitiment une raison d'invitation.

P. MORINEAU. — On pourrait inviter un étranger qui aurait travaillé la matière que nous discutons et qui serait de passage.

Ne serait-il pas intéressant, par exemple, d'inviter M. Rivière le jour où on discuterait ses idées ?

P. DILLENCHNEIDER. — Parfaitement.

P. AUBRON. — Règle générale : il n'y a que des membres titulaires qui peuvent assister aux réunions et nos invités. C'est le bureau qui invitera.



*LA MATERNITÉ SPIRITUELLE
DE MARIE*

et la Pensée de Saint Thomas

Par le P. BERNARD, O. P.

La Maternité spirituelle de Marie et la Pensée de Saint Thomas

par le P. BERNARD, O. P.

SOMMAIRE

	Pages
I. — Le point de départ de la théologie du Mystère de Marie.	90
II. — La théologie positive du Mystère de Marie.....	92
1° La théologie biblique du Mystère.....	92
2° La théologie ecclésiastique du Mystère.....	94
III. — La théologie spéculative du Mystère de Marie.....	97
1° Réflexions sur l'esprit de cette théologie.....	98
2° Remarques sur la réalité offerte à cette théologie....	100
IV. — Plan, d'après S. Thomas, d'une théologie du Mystère de Marie.....	105
1° Notre divine Mère dans le Christ.....	107
Le fond du Mystère ou sa vraie nature.....	108
Son déploiement dans les actes.....	110
2° L'influence de Marie dans la chrétienté.....	112

La Maternité spirituelle de Marie et la pensée de saint Thomas, tel est le sujet que, par le choix de notre Président, j'ai à traiter devant vous. J'aimerais mieux dire que j'eusse à le traiter avec vous. Je ne vous présenterai en effet que des ébauches, des exemples, des suggestions, toutes choses sur lesquelles certainement j'attends plus de lumières que je n'en apporte.

Pour dissiper cependant tout malentendu, comprenons bien de quoi il s'agit. Je ne vais pas essayer de dire comment saint Thomas a traité de la maternité spirituelle de Marie, pour la bonne raison qu'il n'en a pas traité, si ce n'est par quelques réflexions

incidentes, pas très nombreuses. Mais il serait intéressant et instructif de voir comment on pourrait traiter de ce sujet d'après les principes dont s'est inspiré saint Thomas et sur le modèle de ce qu'il a fait pour le mystère du Verbe incarné. On ne peut étudier la Vierge Marie, je le dirai précisément tout à l'heure, qu'en vertu d'un grand rapprochement avec le Seigneur Jésus.

Mais, ce programme même étant quelque chose de très étendu, je devrai me borner à quelques réflexions en rapport, je crois, avec les suggestions déjà formulées par plusieurs d'entre vous dans la journée d'hier, touchant la méthode à employer dans la théologie du mystère de Marie. Ce sont ces réflexions que je voudrais rendre conformes à la pensée de saint Thomas.



I. — LE POINT DE DÉPART DE LA THÉOLOGIE DU MYSTÈRE DE MARIE.

Une première question se pose : D'où faut-il partir dans l'étude du mystère de Marie ?

Quelques-uns d'entre vous l'ont dit hier avec beaucoup d'à-propos. Il faut partir d'un fait actuel, à savoir : la croyance de l'Eglise en la maternité spirituelle de Marie. La base de toutes nos recherches, comme l'atmosphère dans laquelle elles doivent se poursuivre, ce doit être cette foi, ce sentiment, de la sainte Eglise de Jésus-Christ à l'égard de celle qui est la Mère de Jésus-Christ. Pascal dit : « Les principes se sentent. » Disons pareillement : « Ce qui regarde cette mystérieuse maternité de Marie se sent dans l'Eglise *in fide sive sensu Ecclesiae*.

Dans l'état présent des choses, partout vous la rencontrez. Véritablement elle s'impose à vous comme une grande réalité. Dans les esprits, dans les cœurs, dans les actes, dans des pratiques privées, dans des institutions publiques, voire même liturgiques, chez les petits et chez les grands, les *majores* et les *minores*, dans l'Eglise enseignante comme dans l'Eglise enseignée, sous la forme du magistère ordinaire comme sous celle de l'extraordinaire, en toutes sortes de façons, plus ou moins démonstratives et révélatrices, *multifariam multisque modis et in multis argumentis*, la croyance se fait jour de tous côtés. Et cette croyance prétend bien ne rien inventer, mais simplement se référer à ce qui est. Toute l'Eglise se sent sous l'influence d'une grande action exercée au milieu d'elle par un personnage singulièrement grand, qui est la très sainte Vierge Marie, Mère du Christ et Mère des chrétiens dans le Christ.

Il y a là une présence, une influence, à laquelle tout un monde

se subordonne. Appelons cela le Mystère de Marie. Et convenons, pour plus de commodité dans le discours et dans la pensée, que chaque fois que nous parlons du Mystère de Marie, nous signifions cet empire de la bienheureuse Vierge sur nous et son immixtion dans nos affaires spirituelles, comme nous disons le Mystère de Jésus pour marquer l'extension de notre Sauveur dans l'Eglise et son action sur nous. Que ce soit là, aux yeux de notre foi, comme un fait de la plus pressante actualité.

Il est à remarquer aussi dès l'abord que ce Mystère de Marie se présente à nous sous le double aspect d'une médiation et d'une maternité spirituelle, s'exerçant l'une comme l'autre en vue de notre salut et dans l'ordre de la grâce.

En outre, et je crois cette observation également primordiale, le Mystère de Marie nous est donné suivant une double phase, l'une ancienne et passée, l'autre présente et perpétuelle : autrefois, sur la terre, la très sainte Vierge fut mêlée à l'acquisition de la grâce du salut; aujourd'hui, du haut du ciel, elle est mêlée à la distribution de cette grâce. Deux phases liées l'une à l'autre infiniment plus qu'on ne peut dire.

C'est dans cette ambiance de foi chrétienne et sur de telles données que s'exerce la recherche théologique. La foi du plus savant théologien n'est pas autre que celle du simple chrétien. Seulement nous cherchons à savoir. La théologie, dit saint Thomas, est la science de la foi, *scientia fidei*. Deux branches se partagent ce savoir, l'une dite de théologie positive, l'autre dite de théologie spéculative. Constamment elles devraient aller de pair. La première n'est pas autre chose que la foi cherchant à se documenter sur son objet, *fides quærens documentum*. La seconde, pas autre chose que la foi cherchant à se pénétrer de son objet, *fides quærens intellectum*.

Saint Thomas a connu ces deux recherches, bien qu'il ait donné toute son application à la seconde. De son temps, la théologie positive n'avait pas pris le développement qu'elle a reçu de nos jours. Il aurait approuvé ce développement. Car, s'il est surtout un spéculatif, il ne laisse pas d'être un positif. Il ne perd jamais le contact avec les données mêmes de la foi, et c'est elles seules qu'il tâche d'approfondir. Il sait ce que lui dit la Sainte Ecriture et ce que lui dit la Tradition. C'est une chose remarquable que, plus on pénètre le fond de sa pensée, plus on se trouve proche des données de la foi. Rien n'est plus facile que de remettre les plus grandes idées d'un traité de saint Thomas dans les termes mêmes de la révélation et de la foi.

II. — LA THÉOLOGIE POSITIVE DU MYSTÈRE DE MARIE.

Pour ce qui est de la théologie positive, il me semble que saint Thomas ne la caractérise pas mal lorsqu'il dit d'elle, dans un texte peu connu que je citerai au long : « En cette sorte d'étude on obtiendra la certitude que les choses sont ainsi, *certificabitur quidem auditor quod ita est* (Quolibet IV, art. 18) ». C'est, en effet, cette théologie qui est chargée d'établir les faits et de les montrer tels qu'ils sont donnés dans les diverses sources par où ils se révèlent à nous et viennent jusqu'à nous.

Par rapport au Mystère de Marie, qu'est-ce donc qu'il y aurait à faire en matière de théologie positive? Deux grandes études. L'une de théologie scripturaire, nous informant de tout ce que peut dire la Sainte Ecriture; l'autre de théologie ecclésiastique, nous informant de tout ce qu'enseignent la Tradition et la Vie même de la Sainte Eglise, sur la maternité de Marie envers nous.

1°. — *La théologie biblique du Mystère de Marie.*

En ce qui concerne la phase terrestre du Mystère, nous avons des textes. Plusieurs nous ont été rappelés et signalés hier dans le rapport sur saint Albert. Chaque texte doit être bien pesé.

Ce solennel Protévangile que l'on trouve dès le début des saints Livres, il faut voir dans quelle mesure il est une révélation de la nouvelle Eve et donne à penser qu'elle doive être, comme la première, et plus que la première, la Mère des vivants.

Nos Evangiles ensuite, il faut voir quelle place ils font à la maternité spirituelle de Marie. On a coutume d'étudier la Vierge dans les Evangiles. M. le chanoine Cristiani vient d'ouvrir résolument une autre étude, sur la Vierge et les Evangiles. Il fait de l'exégèse psychologique. Etant donné ce qu'a été le milieu chrétien primitif, la Mère de Jésus, pense-t-il, n'a pas pu ne pas être mêlée à la composition des Evangiles. Elle y aurait contribué effectivement pour une large part, qu'il explique; et c'est même pour cela qu'il n'y serait question d'elle que si sobrement. On n'est pas obligé de suivre M. Cristiani dans toutes les suppositions qu'il fait; mais, si l'on rejette les siennes, on peut difficilement éviter, comme il dit, d'en faire d'autres du même genre. Dans cette façon d'aborder le problème des Evangiles, il y a une vue très pénétrante du rôle de la très Sainte Vierge au sein de la primitive Eglise: nous aurions là précisément un cas concret, un acte éminent, de la maternité spirituelle. Celle-ci ne serait pas seulement venue s'inscrire dans

quelques textes; nous la verrions s'exercer en fait dans la genèse même des Evangiles.

Quoi qu'il en soit, toute chose contenue dans la Sainte Ecriture doit être acceptée par nous telle qu'elle est reçue et interprétée dans la Sainte Eglise. Notre Eglise, je dirais même naturellement parlant, est le milieu qui a le plus d'homogénéité avec celui dans lequel et pour lequel nos saints Livres ont été écrits. Surnaturellement parlant, elle est, nous le savons, le milieu qui a l'infaillibilité pour les bien entendre.

Or, selon cette interprétation dont le théologien ne doit jamais s'éloigner ni faire abstraction, nous recevons des Ecritures ce sentiment très net que la Mère de Jésus a beaucoup fait pour nous sur la terre. Nous la voyons apparaître au monde dans le rayonnement précurseur de son Immaculée-Conception. Sous le signe de l'Annonciation, nous apercevons très distinctement sa participation au mystère même de l'Incarnation. Sous le sceau plus caché de la Compassion, sa participation aux grands actes de la Rédemption. Par la place qui lui est assignée dans la réception de l'Esprit, non moins que par son effacement soupçonné dans l'Eglise naissante, nous acquérons comme le pressentiment de son Assomption et de son incomparable ascendant. Et cette interprétation nous dit de plus en plus, à mesure qu'elle se prononce, que toute cette première phase du Mystère de Marie est véritablement pour nous et pour notre salut. On est sans cesse forcé de considérer comment nous sommes impliqués et intéressés dans tous ces actes.

Pour ce qui regarde la phase céleste du Mystère, nous n'avons pas de textes à proprement parler. Mais nous possédons une sorte de donné révélé, attestant l'immédiate et transcendante élévation de Marie dans la gloire de son Fils, par le fait de ce que nous appelons aujourd'hui le Couronnement de gloire.

Il appartient à la théologie positive de déterminer dans quelle mesure ce donné est primitif et même sous quelle forme il peut être dit biblique. Il est hors de doute qu'il a trouvé son expression la plus ferme et la plus adéquate dans une certaine application des Saintes Lettres, et qu'il s'est affirmé là avec de grandes certitudes et comme étayé sur de grands appuis scripturaires. Je pense, par exemple, aux beaux textes concernant la Sagesse et aux autres dont la liturgie mariale est remplie et qu'il semble bien que l'Eglise ait très tôt attribués et pour ainsi dire réservés à sa divine Mère.

Assurément de tels textes ne sont pas pris dans le sens littéral. Mais ils ne le sont pas non plus dans un sens purement accommodatice. Quand saint Albert, ainsi qu'on nous le montrait hier,

assume tout ce qu'il peut trouver de plus beau dans la Sainte Ecriture pour peindre les grandeurs de Marie, il donne bien à son enseignement une sorte d'expression sacrée. Saint Bernard avait excellé dans ce genre. Mais cet emploi de l'Ecriture n'a aucunement la valeur d'un lieu théologique. Il n'en va pas de même, ce me semble, lorsque c'est l'Eglise elle-même qui exprime authentiquement sa foi au moyen de certains passages qu'elle consacre en quelque sorte à cet effet : cette consécration en fait des lieux théologiques de premier ordre. A travers ces textes, véritablement, la Vierge est vue et montrée en Dieu avec le Christ dans la prédestination initiale comme dans la glorification finale. Ils sont au ciel conjoints l'un à l'autre comme ils l'ont été sur la terre.

Or, ces hauts faits célestes sont, comme les terrestres, extrêmement tournés vers nous. Avec le plus vif contentement j'entendais dire hier que les deux fêtes liturgiques par lesquelles la maternité de grâce s'est affirmée le plus primitivement, sont la fête de la Nativité de la bienheureuse Vierge et celle de son Assomption. Comme c'est significatif ! Comme c'est révélateur ! Quand la petite Marie vient au monde, ce n'est pas seulement pour elle et pour ses parents, c'est pour le monde entier ; et l'Eglise, en commémorant cette naissance, a la sensation et l'intention de fêter sa Mère. Quand la sainte Mère de Dieu s'échappe de ce monde, l'Eglise a l'impression que cet enlèvement ne constitue pas pour elle un mystère d'éloignement ni d'absence, mais de présence et de plus grand rapprochement. Ce disant, comme vous le voyez, je glisse de la théologie biblique à la théologie ecclésiastique.

2°. — *La théologie ecclésiastique du Mystère de Marie.*

En matière de théologie ecclésiastique, que ferons-nous pour mettre en lumière le grand fait sur lequel porte la recherche positive ? Il importerait, je crois, de partager celle-ci en deux parties, l'une regardant le passé, l'autre le présent. Dans chacune d'elles il y aurait, c'est sûr, énormément à faire.

Dans l'étude du passé, il y aurait beaucoup à faire, tout peut-être, pour montrer la tradition continue des croyances et l'amplification constante des horizons de la foi touchant la place de Marie dans l'Eglise de Jésus-Christ. Dans une pareille exploration, ce n'est pas tant un alignement de textes qu'il faut chercher, qu'un approfondissement des pensées et la vue des réalités. Ne trouveriez-vous dans un document, chez tel Père par exemple, soit en ses écrits, soit en sa vie, qu'un seul mot expressif, si vous êtes sûrs que ce mot est bien de lui, ce seul trait peut être une révélation, quand

surtout vous avez tout lieu de penser que l'auteur n'exprime pas son idée personnelle, mais la foi de son temps, celle de son Eglise. Il faudrait pouvoir produire en témoignage sur le Mystère en question tous les siècles chrétiens, toutes les Eglises chrétiennes.

Je viens de lire les deux magnifiques volumes du P. Mersch sur le Corps mystique du Christ. Ils sont un modèle de théologie positive. Souhaitons un ouvrage de même façon et de même genre sur le Mystère de Marie. Le P. Mersch mentionne, chemin faisant, plusieurs témoignages relatifs à la maternité de grâce : c'est qu'en effet les deux sujets se touchent, et il n'est pas du tout étonnant qu'en étudiant le Mystère de Jésus l'on doive rencontrer celui de Marie.

Il faudrait voir ce que l'Eglise a pensé des faits terrestres, si elle les a toujours aperçus dans leur ampleur et si elle a su en mesurer la portée immense. Il faudrait voir, par exemple, ce que la Tradition a discerné dans la scène du Calvaire : une sorte de testament intéressant le genre humain tout entier. Semblablement, dans celle de Cana. Des mots tels que *l'Ecce mater* ou *l'Ecce filius*, quel retentissement ont-ils dans l'Eglise qui les a colportés ? Ont-ils un retentissement mondial, une sorte de valeur œcuménique ? Toujours est-il qu'il n'a pas échappé à la Tradition que la divine Mère a beaucoup peiné pour nous sur la terre.

Mais peut-être qu'avec plus d'assurance encore l'Eglise a regardé Marie dans le ciel. C'est là une constatation remarquable dont la théologie positive devrait souligner la haute signification. La croyance à l'Assomption, à la toute-puissante intercession, à l'influence omniprésente dans les Eglises et dans les âmes, est une chose résolue et qui a laissé des traces de toutes parts et dans tous les temps. Hardiment et simplement les chrétiens ont cru que la Mère de Dieu a beaucoup fait pour eux du haut des cieux. Il me semble aussi qu'ils ont toujours bien vu le lien entre les deux phases de la maternité spirituelle, estimant que la très sainte Vierge n'est telle aujourd'hui qu'en raison de ce qu'elle fut autrefois.

Sur tout cela M. le chanoine Bittremieux a fourni d'excellentes indications. Comme exposé d'ensemble, son ouvrage demeure, avec celui du P. Terrien, l'introduction classique aux travaux d'exploration et de documentation qui sont à faire sur tout ce passé multiséculaire de croyance et de confiance en Marie.

Toutefois, c'est dans l'étude du présent que devra se porter, à mon humble avis, le travail le plus décisif de la théologie positive. Il suffisait à saint Thomas, pour avoir cette base positive, de savoir ce que pensait et définissait l'Eglise de son temps. N'oublions pas

que l'Eglise est un grand corps vivant, portant en soi-même sa vérité, ne parlant pas une langue morte mais une langue vivante.

Du passé, nécessairement beaucoup de choses nous échappent. Celles mêmes qui nous reviennent se présentent à nous un peu pêle-mêle et nous offrent des éléments de valeur inégale. Il appartient à la théologie positive de démêler et d'apprécier le passé en partant précisément de ce qu'il y a de plus évolué et de plus certain dans le présent. Or, par rapport au Mystère de Marie, la croyance de l'Eglise est présentement dans toute sa force d'affirmation et semble même tout près de prendre la forme d'une définition : elle est sur le point, dirait-on, de devenir un article de foi. Au théologien positif de constater cette évolution et de préparer cette définition.

Le travail consisterait à ramasser tous les faits et à les enchaîner tous en les rapportant à cette sorte d'empire et de puissance de la très sainte Vierge, qui fait figure de médiation, d'une médiation unique en son genre, impliquée dans celle du Sauveur et nous englobant tous comme fait celle de Notre-Seigneur.

Il n'échapperait pas non plus à la théologie positive que cette médiation revêt également l'aspect de la maternité, d'une maternité toute spirituelle et dans l'ordre de la grâce. Peut-être verrait-on, en cette étude, que cette idée de maternité est plus simple, plus concrète, que celle de médiation. Qu'elle est aussi plus appuyée sur l'Écriture, de sorte que, si définition il y a, ce pourrait être dans les termes de Marie mère de la divine grâce plutôt que dans ceux de Marie médiatrice. Je me suis laissé dire que la pensée du Souverain Pontife actuel serait plutôt portée de ce côté que j'indique. *L'Ecce mater*, de Jésus en croix, n'offrirait-il pas une base scripturaire à la définition de la Maternité de grâce, comme a fait le *Gratia plena* de l'Ange à la définition de l'Immaculée-Conception ? A la théologie positive, de se le demander. A l'Eglise, de se prononcer.

Voilà dans quelles lignes, ce me semble, devrait se développer conformément aux exigences des choses et à la pensée de saint Thomas, une étude positive du Mystère de Marie. Elle se le représente comme une grande réalité à laquelle toute l'Eglise croit, dont elle vit et dont elle est d'ailleurs enchantée et remplie.

III. — LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE DU MYSTÈRE DE MARIE.

La théologie positive nous met, pour ainsi dire, en face du donné révélé. Pour elle déjà, bien entendu, ce donné a un sens, revêt certaines formes et prend certaines expressions. Néanmoins, c'est à la théologie spéculative qu'il est réservé d'approfondir le Mystère et de s'en représenter la vraie nature.

Elle se demande ce que c'est que cette grande chose. Elle en recherche la métaphysique. Pour cela, elle s'engage dans des réflexions de foi qui ne sauraient se confondre avec les propositions de foi, que celles-ci soient d'Écriture ou qu'elles soient de Tradition. Même quand on est en présence d'une véritable définition de foi, d'une définition déjà faite ou, comme ce serait le cas ici, sur le point de se faire, les recherches et réflexions du théologien spéculatif ne font pas partie de cette définition, quoiqu'elles puissent servir grandement à la préparer et doivent indispensablement contribuer à la pénétrer et à l'expliquer.

Voici comment saint Thomas nous expose, dans un passage bien clair, le rapport des deux théologies. Au fond, la vraie théologie doit viser, dit-il, « à instruire ses auditeurs de manière à les amener à l'intelligence de la vérité qu'elle a en vue : il lui faut, dès lors, s'appuyer sur des raisons et considérations qui fouillent cette vérité jusqu'à la racine et qui vous fassent véritablement savoir comment ce qui est dit est vrai; autrement, si la théologie ne s'appuie que sur des autorités, l'auditeur en recevra sans nul doute la certitude que la chose est ainsi, mais il n'acquerra rien en fait de savoir et d'intelligence, au contraire, il s'en ira vide (Quodlibet IV. art. 18). » Ces mots sont très pesés, ces mots sont très forts : ils sont tout un programme. Ils montrent que ces deux branches de la théologie, quoique fort distinctes dans leurs recherches et dans leurs méthodes, ne constituent pas deux théologies, mais n'ont qu'un seul et même objet qui est de mieux déterminer et de mieux pénétrer le donné révélé. Aussi sont-elles faites pour s'entr'aider, pour collaborer dans toute la force du terme. Et donc elles doivent dans une mesure se compénétrer. La positive donne davantage, si elle est bien faite, la sensation du réel; et la spéculative, la pénétration du réel.

Pour ma modeste part, si l'on veut bien me pardonner l'inconvenance d'avoir l'air de me citer en exemple, j'ai essayé de fournir, sur le Mystère de Marie, un certain travail qui serait en somme un ouvrage de théologie positive à base prédominante de données scripturaires. Mais cette théologie positive, d'elle-même s'est

imposée à moi comme toute imprégnée de théologie spéculative. C'est-à-dire que le Mystère m'est apparu, à la lumière des documents et par la force même des choses, dans tout son réalisme. Je me suis appliqué à l'exposer sans exagération ni diminution. Tous les faits que j'ai relatés sont, je crois, d'une vérité incontestable : ou ils font partie du donné révélé, ou s'ils s'y rattachent de très près. J'ai seulement cherché à les saisir sur le vif et dans leur suite réelle. Je les ai constamment regardés par leurs côtés les plus révélateurs et aussi par où ils sont le plus tournés vers nous et vers notre salut. C'est pourquoi ils me sont apparus comme les actes notoires de la Maternité de grâce. En les reliant, comme j'ai fait, à leurs origines, j'ai simplement voulu marquer l'ordre de grandeur dans lequel ces actes se situent et se meuvent. Cette recherche des origines m'a semblé, dès l'abord, indispensable pour mesurer toute la portée des actes et pour considérer les proportions du Mystère de Marie.

Mais il reste, je m'en rends bien compte, à approfondir dans le sens de la recherche spéculative, sans perdre ce contact des faits qui est le fruit de la recherche positive. C'est pour guider ce travail spéculatif que je propose maintenant quelques réflexions, concernant d'abord l'esprit dans lequel il convient d'aborder la recherche, concernant ensuite le genre très spécial de réalité qui s'offre ici à la recherche.

1°. — *L'esprit de la théologie spéculative.*

Cette recherche doit se faire dans un esprit de finesse et d'intuition plus que de dialectique et de déduction. Il faut ici plus qu'ailleurs se méfier des définitions toutes faites et des argumentations trop rigides. Nous devons nous souvenir que ce ne sont pas les réalités qui doivent se plier à nos concepts, mais que ce sont les concepts qui doivent se plier à la réalité : d'une manière spéciale, nous sommes ici en présence d'une réalité tout à fait singulière, constituant à elle seule un cas d'espèce.

Donnons quelques traits de cette souplesse d'esprit bien nécessaire. — Pour les notions par exemple. Je me méfie de ceux qui partent d'une idée trop faite d'avance, de la médiation. Car nous voici tout de suite en face de deux grandes médiations, celle du Christ et celle de la Vierge, et il saute aux yeux qu'elles ne sont pas univoques mais analogues; et qu'elles ne s'additionnent pas l'une à l'autre : je le dirai tout à l'heure. — Même remarque pour la notion d'instrument et de causalité instrumentale. Ne commencez

pas par définir en des termes trop arrêtés : vous pourriez être ensuite fort embarrassés pour les appliquer convenablement à deux cas aussi différents que celui du Verbe incarné et celui de sa divine Mère. — L'idée même de maternité demande d'être traitée avec beaucoup de tact. Ainsi, j'avais essayé, pour mon compte, d'interpréter la phase terrestre du Mystère de Marie par l'idée d'une conception spirituelle et la phase céleste par celle d'un enfantement; j'ai dû, à l'usage, renoncer à ces rapprochements ou du moins les modifier, comprendre la première phase comme une conception et un enfantement, la seconde comme une œuvre d'éducation dans laquelle la mère connaît nommément ses enfants et les a distinctement sous les yeux et dans les mains.

Pour les déductions, le même esprit s'impose. Ainsi, je vois M. Bittremieux se débattre pour savoir si de la maternité on peut déduire la médiation, ou vice-versa. C'est sans issue. Il y a là, ce me semble, des aspects différents mais convergents d'une même réalité : il ne faut pas tant chercher à les déduire l'un de l'autre qu'à les considérer l'un dans l'autre, quitte à voir dans quelle mesure ils s'identifient, ou ce que l'un peut ajouter à l'autre. — Je fais la même observation sur le point de savoir si des actes terrestres on peut conclure aux actes célestes, ou vice-versa. Je ne vois pas comment on peut se tirer du raisonnement.

Plus encore que la tyrannie des concepts il convient d'écartier celle des mots. Il y a sur ce point des préjugés bien fâcheux; j'oserais même dire : des mots malheureux. Exemple, les fameux mots : physique et moral. Ils sont, sans contredit, imprécis et mal définis. Pour certains auteurs, ils sont à peu près l'équivalent de corporel et de spirituel. Pour d'autres, ils distinguent l'être d'avec l'agir. Rien de net : c'est dommage. — Ce n'est pourtant pas que je veuille toujours dans tous les mots toute la clarté. Un de nos anciens théologiens, contemporain sans doute du cartésianisme, se tenait en garde contre ceux qu'il appelait « les amateurs de clarté ». Quand on est dans l'étude d'un Mystère, on doit présumer que tout ne pourra pas se concevoir ni s'énoncer clairement.

Ma deuxième remarque est que la théologie spéculative de notre sujet doit se poursuivre dans un esprit, non de système ni d'école, mais de pure application à la réalité. On ne doit pas se refuser à admettre une explication qu'on reconnaît être adéquate à la réalité, sous le prétexte qu'elle ne sera pas adoptée dans les écoles. J'en prends un exemple dans le *De Mediatione universali*, de M. Bittremieux. Tout ce bel ouvrage, si on le suit avec l'attention pénétrante qu'il mérite, conspire à démontrer avec force la causalité

instrumentale de la Sainte Vierge. Or, quand c'est le moment de conclure, au lieu de voir l'auteur abonder dans le sens de son ouvrage, on a le regret de le voir se retirer et, pour ainsi dire, s'évader de ses prémisses. Et l'une des raisons qu'il donne, pas la seule, mais celle qui semble être pour lui la plus déterminante, c'est que cette sorte de causalité ne sera pas admise unanimement dans les écoles. C'est mal poser le problème. Et que diriez-vous si la théologie de la très sainte Vierge pouvait justement opérer un peu le rassemblement, le ralliement des écoles ?

Ma troisième remarque est que dans cette application à la réalité nous devons avoir à l'esprit continuellement le sens de l'analogie. L'analogie, vous le savez beaucoup mieux que moi, guide la pensée entre deux extrêmes : d'une part l'équivoque ou la métaphore; de l'autre, l'univoque. La métaphore, nous aurons à la rencontrer et à l'utiliser : il faudra savoir s'en servir et toujours la dépasser. Du côté de l'univoque, nous l'avons déjà noté, le danger est très grand. Etant, comme nous l'avons dit, devant une réalité aussi à part, nous aurons à faire le plus grand usage de ce que l'on nomme précisément l'analogie de la foi, *analogia fidei*. On ne se rend pas toujours assez compte à quel point certains rapprochements, certaines raisons dites de convenance, sont parfois des considérations décisives, pour exprimer ou pour expliquer un article de foi, un aspect du donné révélé.

2°. — *La réalité offerte à la théologie spéculative.*

Observons d'abord que la réalité qui est ici en cause s'offre à nous dans une riche complexité. On peut certes répéter et appliquer le mot de saint Paul : *Investigabiles divitias*. Il en est de la Vierge Marie comme du Christ Jésus. Le fait est que nous sommes devant un Mystère. Il dépasse ce qu'on en peut concevoir. Il contient une infinité de choses. Il a un fonds proprement insondable. Il ne faut donc pas s'étonner que ce Mystère se soit réalisé puis révélé sous des aspects multiples et variés. Il faut au contraire s'accommoder de cette diversité et en profiter pour cerner de tous côtés la si précieuse réalité.

Ainsi, bénissons Dieu et félicitons-nous qu'il y ait dans le Mystère de Marie un tel mélange de terrestre et de céleste, de divin et d'humain. La Tradition vous offre-t-elle à contempler deux entités aussi distinctes que la *Mater Dei* et la *Sponsa Verbi* : réjouissez-vous-en, les deux sont vraies. Les attributs de la Médiation, de la Maternité, de la Royauté, du Sacerdoce, vous paraissent-ils

un peu encombrants et disparates : acceptez-les comme ils sont donnés, il y a tout à en tirer.

Observons en second lieu que le Mystère, malgré sa complexité insondable, s'offre à nos investigations dans toute sa réalité. Notre souci doit être de n'en rien diminuer. A cet égard nous retrouvons parmi nous les deux tendances, toutes deux orthodoxes, que signale le P. Mersch en tête de son étude sur le Corps mystique. L'une réduit les choses à certaines entités dites morales, de l'ordre spirituel du mérite, de la prière, de l'intercession. L'autre pousse plus à fond, jusqu'à certaines entités dites physiques : tout ce qu'embrasse la première tendance, il est évident que la seconde l'admet, mais celle-ci va plus loin et admet quelque chose en plus.

Ce quelque chose en plus, je ne vois pas comment on pourrait le laisser de côté. Il semble que ce soit ce qu'il y a de plus profond dans la réalité, ce sans quoi on ne possède pas la métaphysique du Mystère. Ainsi, dans celui de Marie, il me paraît indubitable qu'il y a plus que du moral, qu'il y a vraiment du physique. Je n'en veux pour premier aperçu que ces deux constatations, dont l'une est de fait et l'autre de foi : 1° *Actiones sunt suppositorum*; 2° *Verbum caro factum est ex Maria et habitavit in ea corporaliter*. 1° Dans toute action l'être est engagé tout entier; et dans certaines actions privilégiées, plus substantielles, certains êtres peuvent être engagés par tous les éléments de leur être et de leur personnalité. L'action par laquelle la Vierge Marie est devenue la Mère du Christ est certainement dans ce genre. D'où l'on vient à penser que l'action par laquelle elle est la Mère des chrétiens serait aussi du même genre et l'engagerait dans de semblables proportions. Notre Mère, pensé-je, y va de toute sa personne. 2° Mais cette personne, qu'est-elle justement ? Celle de **qui** le Verbe a pris chair. Donc, pas un pur esprit, mais une personne humaine, corps et âme, et, comme telle, engagée même corporellement dans cette grande affaire où Dieu veut bien l'intéresser.

Je ne puis donc pas ne pas voir en ce Mystère un concours d'éléments et d'événements qui sont, les uns d'ordre purement moral, les autres d'ordre nettement physique. Ils sont inséparables les uns des autres. Aussi n'est-il pas possible de les traiter isolément ni de les apprécier séparément. Si c'est surtout le moral qui s'exprime dans les actes, le physique est toujours à la base et forme le fond même de l'être. Dans toutes les phases successives du Mystère, on retrouve un grand déploiement d'activité envers nous; mais dans toutes on retrouve aussi ces deux grandeurs, la partici-

pation de la Vierge à la grandeur d'être de Jésus-Christ et sa participation à la grâce capitale, qui sont à l'origine de tout et ont quelque chose d'entitatif et de physique l'une et l'autre.

Curieuse constatation, des auteurs qui seraient enclins à regarder dans la phase terrestre l'élément surtout physique et à diminuer la portée morale, sont les mêmes qui ne prennent plus guère en considération dans la phase céleste que le côté moral et perdraient de vue le fondement physique. A tout moment il y a les deux, il faut les deux.

Exemples. Si l'on place, comme j'ai fait, tout le premier acte du Mystère de Marie sous le signe de l'Immaculée Conception, il semblerait que l'on fût là dans un développement d'âme tout spirituel, tout moral. Et cependant, si l'on va au fond des choses, on trouve que cette grande grâce est attachée en Marie à sa formation dans la chair et qu'elle est due à la prochaine venue du Verbe en cette même chair. C'est ce qui fait à tout jamais la singularité du privilège. Saint Thomas précisément ne pensait pas que ce privilège eût eu lieu, parce qu'il estimait qu'une telle grâce dans la chair humaine, si elle pouvait bien être accordée avec la venue et au contact du Verbe incarné, ne pouvait l'être avant. C'est donc la preuve qu'à ses yeux il y avait là non seulement du spirituel mais du corporel. — A l'autre bout de la phase terrestre j'ai placé le Mystère de l'Assomption. Je l'ai montré comme une grande élévation spirituelle. Mais, voyez, elle aussi s'accompagne d'une élévation corporelle. Le Christ notre Seigneur ne veut pas que l'âme de la Bienheureuse Vierge notre Dame demeure séparée : il lui faut et il nous faut une Mère qui soit en corps et en âme et dans toute son existence humaine.

Sans relâche c'est ainsi, à travers tous les mystères. Et cette union du corporel et du spirituel est un des aspects que je me suis évertué à signaler et à souligner d'un bout à l'autre, voulant mettre ainsi en lumière que c'est par tout son être et de toute sa personne que la Vierge est engagée dans les affaires du Christ et du même coup dans celles du chrétien. On m'a demandé : « Quel intérêt voyez-vous à tant raffiner sur ce point, à tant insister là-dessus ? » Je réponds que je ne suis pas libre. Ce réalisme m'est imposé par la réalité. L'intérêt, c'est de saisir celle-ci intégralement. Et c'est de montrer par là, 1° que la Bienheureuse Vierge est un être à part, une créature distinguée des autres et toute transportée sur un plan transcendant, d'où elle soit parfaitement en mesure de nous donner la vie et à même de nous faire du bien à tous; 2° qu'en cet ordre de choses si éminent, Marie, pleinement

consciente de ce qu'elle est et de ce qu'elle fait, déploie une immense activité. Une grâce lui est donnée pour cela en proportion de sa grandeur. Et cette grandeur et cette grâce la font entrer dans notre vie et concourir à notre destin.

Observons en troisième lieu que le Mystère de Marie se présente à notre théologie comme entièrement lié à celui de Jésus et subordonné à lui. De toutes parts la liaison se révèle. — S'il s'agit de la Médiation, celle de la Vierge vient en quelque sorte s'insérer dans celle du Christ. Elle vient de celle de Jésus, elle fait retour à celle de Jésus, elle en est le complément et elle en prend l'ampleur. Autrement dit, elle reçoit de celle de Jésus toute sa force et toute sa fin et jusqu'à sa forme même. Au fond, il n'y a bien qu'un seul Médiateur : Marie n'est pas une autre Médiatrice; elle est sa Mère avec lui. — S'il s'agit de la Maternité, elle tire également toute sa singularité, toute sa dignité, du Verbe incarné. Le Verbe de Dieu a assumé en lui et attiré dans son ordre, avec sa sainte Humanité, la sainte Maternité qui la lui a donnée. Là est l'origine métaphysique de tout. C'est de là que Marie, l'humble Vierge Marie, reçoit sa double grandeur, d'être et de grâce, avec tout ce qui en découle. Semblablement, la Maternité de Marie tend de toute sa force à la fin même que représente Notre-Seigneur Jésus-Christ : elle n'a d'autre but que de mettre en pleine valeur ce Verbe incarné et de le réaliser dans sa totalité. Par là elle se trouve ordonnée au Corps mystique et contribue à notre incorporation dans le Christ.

D'où nous sommes conduits à penser, et c'est bien le plus fort de tout, que Dieu se sert de Marie pour produire le chrétien de la même façon qu'il s'est servi d'elle pour produire le Christ. Du chrétien comme du Christ on peut dire le mot de saint Paul : *Factum ex muliere*. Marie est douée à l'égard du chrétien d'une même sorte d'efficacité, d'une même forme de causalité, qu'à l'égard du Christ. Et cela provient de ce que tout le Mystère de Marie est lié à celui de Jésus et de ce que dans le Christ il y a tout le chrétien. Cet enchaînement a, pour notre théologie, la lumière d'un premier principe. De là cette règle absolument primordiale pour guider la recherche et la faire avancer : toute la réalité qui est dans le Christ Jésus doit se retrouver, proportions gardées, en la Vierge Marie. *Hoc sentite in ea quod et in Christo Jesu*.

Quatrième et dernière observation. Ce réalisme, quoiqu'il semble s'imposer par la force même des choses, rencontre une double résistance dans les esprits en l'état actuel de la théologie spéculative. — D'aucuns n'admettent pas, même pour le Christ, que l'on pousse à ce point les choses. Lorsqu'il s'agit d'expliquer son action sur

nous, sa présence au milieu de nous, son genre d'influence dans l'Eglise et par l'Eglise et par les Sacrements de l'Eglise, ils se cantonnent, le plus qu'ils peuvent, dans une espèce d'attitude réservée. Ils craignent de parler physique. Ils ont peur, dirait-on, de forcer les choses. S'ils sont sur cette réserve à l'endroit du Christ, à plus forte raison en ce qui concerne la Vierge. — D'autres admettent bien volontiers tout ce réalisme à propos de Notre-Seigneur, mais ne l'admettent que pour lui seul. En quoi je les trouve un peu illogiques. Car c'est précisément de la seule étendue et de la seule efficacité du Christ qu'il s'agit en fin de compte. Ainsi, vous convenez sans peine que Notre-Seigneur ait pu communiquer à son Eglise, sans rien aliéner de lui-même, une sorte de « sacramentalité », étendant ainsi sa propre causalité physique même à des choses. Vous avez grandement raison. Mais ne perdez pas de vue, je vous prie, que dans cette Institution chrétienne les ministres aussi son investis de la vertu du Christ et que la sacramentalité dont vous parlez est donnée à des personnes et à des choses. Dès lors, pourquoi voudriez-vous que ce Christ si puissant n'eût pu communiquer ce que j'appellerais volontiers une « supersacramentalité » à cette divine Mère qui est pour lui plus que tous ses ministres et plus que toute son Eglise ? D'autant qu'au fond la dépendance est la même : Jésus seul confère à sa Mère tant d'empire, comme à son Eglise ; donner à elles n'ôte rien à lui.

Au contraire, pour qui n'oppose aucune résistance au réalisme que je dis, une grande lumière se fait. Les deux Mystères, de Jésus et de Marie, s'éclairent l'un l'autre splendidement. Saint Thomas n'eût pas eu l'idée de les étudier autrement que l'un dans l'autre. C'est ainsi que je reviens à ce maître de toute théologie spéculative. Il a pu vous sembler que je me suis éloigné de lui : n'en pensez rien. Je ne me suis laissé guider que par lui. Mais, ces réflexions étant faites, je suis maintenant tout à fait à lui. Sur le sujet qui nous occupe il en dit assez pour que nous puissions deviner et continuer sa propre pensée et esquisser un plan d'après lui.

IV. — PLAN, D'APRÈS SAINT THOMAS, D'UNE THÉOLOGIE
DU MYSTÈRE DE MARIE.

C'est dans le sens le plus formel que je dis qu'il faudrait tirer toute une théologie du Mystère de Marie de celle même du Mystère de Jésus et modeler exactement celle-là sur celle-ci. A vrai dire, ce travail n'est pas fait : il reste à faire, à peu près entièrement.

Si saint Thomas n'a pas donné un grand développement à cette construction, il en a grandement vu le principe, qui est de joindre au Mystère du Verbe incarné celui de la divine Mère. Je crois donc qu'il nous appartiendrait d'user plus largement du dit principe pour faire avancer la belle théologie que nous cherchons à édifier.

Ainsi, dans la Somme, Marie n'est jointe à Jésus que pour le commencement du mystère, c'est-à-dire pour ce qui regarde l'entrée du Christ en ce monde, *de his quæ pertinent ad ingressum Christi in hunc mundum*. Mais, d'après les principes mêmes qui sont posés là, au bon endroit d'ailleurs et sous l'angle le plus formel, il est aisé d'étendre la liaison à toute la suite du Mystère de Jésus, c'est-à-dire à l'avancement du Christ en ce monde, à sa sortie de ce monde et à son exaltation dans l'autre monde. Qui plus est, d'après les principes formellement énoncés, il serait aisé de faire remonter la liaison jusqu'à la racine même du Mystère de Jésus, ce qui revient à préciser la constitution du Mystère de Marie en jonction avec celle du Verbe incarné et en fonction même de ce que Jésus est et de ce qu'il fait.

A ce rapprochement on trouve double profit. — On gagne d'abord d'avoir une théologie de la Personne et du Mystère de Marie qui s'éclaire d'un bout à l'autre des lumières de la théologie élaborée et exposée par saint Thomas pour la Personne et pour le Mystère de Jésus. — Mais en retour on gagne, j'ose le dire, que le Mystère de Marie éclaire celui de Jésus. Il y a en effet, dans toute cette *Tertia Pars* de la Somme, dans toute cette étude du Verbe incarné, un côté pas assez aperçu, essentiel pourtant, qui est de bien montrer comment le Christ est nôtre. On étonnerait, j'en ai peur, plus d'un théologien en lui disant que cette théologie est une morale et une mystique ! C'est cependant la vérité. Son auteur même lui donne pour titre : *De Christo qui via est nobis tendendi in Deum*, le Christ en tant qu'il est pour nous la voie vers Dieu. Eh bien ! je dis qu'en considérant Jésus en Marie, on a toute chance de mieux voir à quel point il est pour nous et pour notre salut.

C'est donc en vertu de ce rapprochement, et des principes qui l'autorisent et le règlent, que je propose le plan suivant. Il est,

je le répète, modelé formellement sur le Traité du Verbe incarné. Aussi, dès l'abord, deux grandes divisions se le partagent.

A. — *De his quæ pertinent ad
Mysterium Verbi incarnati,
seu de ipso Salvatore nostro.* A. *De ipsa Matre Christi nostri.*

B. — *De his quibus salutem con-
sequimur et Christo conjungi-
mur,
seu de his quæ ab ipso Verbo
incarnato habent efficaciam in
nobis.* B. *De his quæ ab ipsa Matre
Christi habent efficaciam in
nobis.*

Ces deux divisions, appliquées au Christ, nous le montrent, d'abord tel qu'il est constitué en lui-même pour nous et pour notre salut; puis tel qu'il est agissant parmi nous, étant bâti comme il est. Pareillement, appliquées à la Vierge, ces deux divisions correspondent bien aux deux aspects inévitables de la maternité de grâce ou de la médiation de Marie : elles nous montrent la divine Mère, d'abord telle qu'elle est élevée en Dieu pour nous, puis telle qu'elle est agissante en nous de la part de Dieu. Sa maternité, sa médiation, serait étudiée de la sorte et du côté de ses causes et du côté de ses effets.

Ne perdons pas de vue qu'il ne s'agit de rien de moins que la régénération surnaturelle de tout un monde. C'est une œuvre divine, que le Verbe a daigné assumer en se faisant homme. Comme dit saint Thomas, il en a fait lui-même pour nous la démonstration, *viam veritatis nobis in seipso demonstravit*. En lui, la voie nous est montrée, la vie nous est rendue. Par lui, nous sommes en mesure de réintégrer la bienheureuse immortalité. Or, c'est là une si grande chose que nulle créature, et pas même la sainte Humanité de Jésus, n'en peut être la cause principale, ni produire tout l'effet. Si la Bienheureuse Vierge y est employée par Dieu à côté du Verbe incarné, il faut donc bien marquer en quoi consistent, d'une part, son admirable élévation en Dieu et, de l'autre, son ascendant sur nous.

1°. — NOTRE DIVINE MÈRE DANS LE CHRIST

Cette première partie devrait donc se développer sur le modèle et selon les vues des questions 1 à 59 de la 3^a pars, *de ipso Salvatore nostro*. Deux subdivisions se partagent cette étude. Elles vont immédiatement se retrouver dans la nôtre. Disons que nous étudierons, en premier lieu, le fond du Mystère, comme fait notre maître, *de ipso Incarnationis mysterio secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo*; et, en second lieu, son déploiement dans les actes, comme fait notre modèle, *de his quæ per Salvatorem nostrum, id est, Deum incarnatum, sunt acta et passa*.

La première subdivision, en saint Thomas, vise à considérer comment Dieu s'est fait homme pour notre salut, ou, ce qui revient au même, comment un représentant de notre humanité se trouve assumé en Dieu pour le salut du genre humain. Il y a dans cette première étude cette idée sous-jacente à tout, trop inaperçue de nous, que cet *Homo-Christus* est aux mains de Dieu l'instrument de ses desseins sur nous, ou, ce qui revient au même, que Dieu s'est forgé en ce Christ, pour nous et pour notre salut, un outil magnifique.

Or, et voici le point d'insertion du Mystère de Marie, ce prodigieux *Homo-Christus* n'est pas une pure création. Il est un fruit de la femme, un être *factum ex muliere*. Il a une mère qui l'est autant que toute autre femme l'est de son enfant, et même qui l'est plus. Il en résulte qu'une très véritable Maternité est assumée en Dieu conjointement à la sainte Humanité. Là est, avons-nous dit déjà, l'origine métaphysique de tout. Qui saisit cela, est lui-même saisi et littéralement ravi par le Mystère : qui n'a pas saisi cela, demeure à côté.

Cette Maternité, réellement divine puisque son fruit est réellement et personnellement Dieu, devient, elle-même aussi, aux mains de Dieu l'instrument surprenant de ses desseins envers le Christ et sur nous qui allons prendre forme dans ce Christ. Exactement, c'est le Fils de Dieu qui, en se faisant homme, attire sa Mère dans la sphère de cette union hypostatique. Par la force même des choses et en vertu de cette extraordinaire parenté, il nous faut étudier Marie en Jésus. Il nous faudra parler de cette Maternité assumée comme on parle de la sainte Humanité assumée. Il y aura analogie de proportion. Par suite, il ne faudra pas s'étonner de retrouver uni dans le déploiement et dans les actes ce que Dieu a uni dans la formation et le fond même du Mystère.

Nous avons chance d'obtenir ainsi ce que cherche toute vraie théologie spéculative, une vue pénétrante et ordonnée. Ce qui

manque le plus, ce me semble, à nos auteurs, c'est de voir toutes les choses dans leur ordre. Ceci est au contraire le propre de saint Thomas. D'autres, saint Augustin par exemple, ont bien pu être aussi et même plus pénétrants que lui sur des points. Mais nul n'est plus ordonné ni plus sage : *sapientis est ordinare*.

Pour ce qui regarde le fond du Mystère, je propose, conformément à saint Thomas, le plan suivant. On distingue la façon même dont la Bienheureuse Vierge est unie à son divin Fils, et puis les choses qui sont consécutives à cette union. Je le répète, la grande pensée sous-jacente à toute cette première étude sera d'exposer comment la mère de Jésus est assumée en Dieu au point de devenir elle-même l'incomparable instrument des divines miséricordes et de notre salut dans le Christ.

<i>De modo unionis ad Verbum incarnatum</i>	a) <i>Ipsa unio, i. e. relatio matris ad filium.</i>				
	b) <i>Ex parte personæ assumentis, i. e. Verbum Dei unigenitum.</i>				
	c) <i>Ex parte assumpti</i>	<table border="0"> <tbody> <tr> <td><i>quæ sunt assumpta</i></td> <td>{ <i>in carne, fœcundata virginitas; in mente, verissima sanctitas.</i></td> </tr> <tr> <td><i>quæ sunt coassumpta</i></td> <td>{ <i>plenitudo gratiæ; magna scientia; quædam omnipotentia.</i></td> </tr> </tbody> </table>	<i>quæ sunt assumpta</i>	{ <i>in carne, fœcundata virginitas; in mente, verissima sanctitas.</i>	<i>quæ sunt coassumpta</i>
<i>quæ sunt assumpta</i>	{ <i>in carne, fœcundata virginitas; in mente, verissima sanctitas.</i>				
<i>quæ sunt coassumpta</i>	{ <i>plenitudo gratiæ; magna scientia; quædam omnipotentia.</i>				
<i>De his quæ consequuntur hanc unionem</i>	a) <i>Quantum ad ea quæ Mariæ conveniunt in Christo Jesu.</i>	{ <i>adjutorium simile; consortium plenum.</i>			
	b) <i>Per comparisonem ad Deum ipsum</i>	{ <i>affinitas ad Patrem; prædestinatio necnon adoptio; subjectio ad Deum; oratio, sacerdotium.</i>			
	c) <i>Per comparisonem etiam ad nos</i>	{ <i>hyperdulia qua eam colimus; mediatio qua nos in Christo parturit olim in terris, et nunc in cœlis.</i>			

Vous comprenez bien que je ne vais pas entrer dans le détail des choses. Je me borne à quelques remarques. — Il est nécessaire d'étudier dès l'abord le caractère même de l'union. Elle-même repose sur une relation. Il faut faire la métaphysique de cette relation. De grandes choses s'ensuivent. — Cette relation nous fait regarder ensuite vers la personne qui assume. Si les Trois Personnes divines concourent à l'union, seul le Verbe incarné la couronne. — Dans les choses assumées, il est à remarquer que saint Thomas distingue ce qui l'est directement et ce qui l'est corrélativement. Ayons le même souci de précision : ce n'est pas de la formalité, c'est du formel. Ceci nous oblige à approfondir. Il eût été contraire à toutes les convenances providentielles que le Fils de Dieu fait homme assumât, pour cette Maternité dont il avait besoin, simplement les éléments matériels d'une chair où il prit naissance : il choisissait à cet égard une jeunesse toute virginale et qui resterait telle; mais il lui fallait évidemment une virginité bien humaine, où fût engagée toute la jeune personne et où fût participante toute l'âme spirituelle de la très sainte Vierge. Avant même toute grâce et celle-ci mise à part, il était inévitable que l'éluë du Verbe, *electa in matrem*, fût la bonne ouvrière consciente et consentante de la miraculeuse Incarnation. — En fait de réalités co-assumées, le plan que je propose permet de marquer tour à tour quelle plénitude de grâce est donnée à la Vierge Mère du Christ, puis jusqu'à quel degré de savoir est élevée sa grande intelligence, et de quelle espèce de toute-puissance ses enfants la croient dotée. Au moins aujourd'hui dans le ciel. Si j'ajoute cette petite clause, c'est que la mesure des perfections co-assumées se pose pour la Vierge autrement que pour le Christ, et presque à l'opposé. Il eût été naturel que le Verbe, en assumant sa nature humaine, y imprimât d'emblée toutes les plus grandes perfections possibles : c'était la descente de Dieu en l'homme; et la question était de déterminer ce que ce Dieu voudrait bien emprunter des imperfections de l'homme. Pour la Vierge, les choses se présentent tout différemment : il s'agit d'une singulière montée de la créature vers Dieu; et l'on conçoit que nombre de perfections n'aient été accordées à cette admirable créature que progressivement, que certaines mêmes ne lui soient venues qu'au ciel. Sur ce chapitre de théologie mariale, cette remarque est d'importance. — Sur les prérogatives qui s'enchaînent consécutivement à l'union, je ne veux pas gloser. Vous voyez sans peine comment les aspects les plus traditionnels du Mystère de Marie, par exemple celui de la nouvelle Eve à côté du nouvel Adam, ou comment les questions les plus actuelles

de ce Mystère, par exemple celle de la Vierge-prêtre ou celle de Marie-médiatrice, viennent se situer et s'ordonner. C'est déjà un avantage énorme. Poser une question au bon endroit, parfois c'est la résoudre. Rien n'est pire que de mettre tout à l'envers ou au hasard.

Pour ce qui regarde le déploiement du Mystère, *de his quæ gessit vel passus est Mater Christi*, je propose également de suivre encore saint Thomas, comme on suit un bon guide qui a vu le pays de plus haut que nous. Le précédent chapitre nous a surtout fait voir les côtés métaphysiques du Mystère : il nous l'a montré comme dans ses origines et dans sa source. Celui-ci nous en ferait voir davantage le côté psychologique, tel qu'il se révèle et se traduit dans les faits.

<i>De his quæ pertinent ad ingressum et ad progressum Christi in hunc mundum.</i>	<ul style="list-style-type: none"> a) <i>Per mysterium Immaculatæ Conceptionis qua Maria præparatur.</i> b) <i>Per mysterium Annuntiationis qua fit particeps Incarnationis.</i>
<i>De his quæ pertinent ad exitum Christi ex hoc mundo</i>	<ul style="list-style-type: none"> a) <i>Per mysterium Compassionis qua fit Coredemptrix.</i> b) <i>Per mysterium Assumptionis qua conglorificatur.</i>
<i>De his quæ pertinent ad exaltationem Christi post hanc vitam.</i>	<i>Quomodo Maria semper est vivens ad interpellandum pro nobis.</i>

C'est de ce côté des choses que je me suis le plus étendu dans mon essai sur les grands actes de la maternité de grâce. Mais il reste beaucoup à creuser si l'on veut saisir à quel point il a plu à Dieu d'utiliser la Bienheureuse Vierge pour l'œuvre de notre salut, et aussi jusqu'à quel point et comment il veut bien l'utiliser encore. Tout au long de cette étude se découvre, sous-jacente, l'idée d'une cause principale se servant d'une cause instrumentale, comme un maître d'œuvre manie à son gré l'instrument de son choix. — Par cette étude des actes on voit mieux aussi comment l'instrument est lui-même très conscient de sa participation à l'ouvrage. Dans la sublimité de l'ordre auquel elle est élevée et de la fonction

dont elle est chargée, la personnalité concrète de la Bienheureuse Vierge ne s'efface pas. Au contraire, l'intensité de sa vie et de son activité est à la hauteur de sa sublime élévation, et constitue le moyen même de son empire sur nous. Ce grand déploiement du Mystère n'est pas un mythe. C'est en examinant avec soin les actes successifs que l'on se rend compte de l'immensité du mérite qu'ils se sont acquis autrefois et de l'espèce de toute-puissance qui s'en dégage aujourd'hui. Et par là l'on conçoit très profondément cette Maternité de grâce à laquelle croit si fort la sainte Eglise : on possède une certaine intelligence du Mystère.

Je dois dire que la notion suivie et approfondie de cause instrumentale me paraît seule capable de rendre à ce point raison des choses. Saint Thomas, dans son examen des grands actes du Mystère de Jésus, ne perd pas de vue un seul instant cette pensée que le Christ est aux mains de Dieu l'instrument conjoint de notre salut, *organum divinitatis, instrumentum conjunctum*. Vous n'avez qu'à voir les questions sur la Passion ou celles sur la Résurrection d'entre les morts et l'Ascension au ciel. Evidemment la Bienheureuse Vierge n'est pas à ce degré l'outil de Dieu. Vous ne direz pas d'elle : *instrumentum conjunctum*; mais direz-vous d'elle : *instrumentum disjunctum*? Son cas est singulier. Elle est la créature singulièrement grandie au contact du Verbe incarné, et elle reçoit de ce contact même un prodigieux pouvoir dans le Christ et avec lui. Elle est de ces êtres que leur relation avec Jésus-Christ a transformés en coopérateurs de Dieu et en propagateurs du divin dans le monde. Elle se place au premier rang d'eux tous, dans un ordre tout à fait à part. Tout acte accompli par elle en ce monde ou en l'autre est si étroitement « manié » par Dieu qu'il a valeur de cause efficiente instrumentale. J'applique à cette activité proportionnellement ce que saint Thomas dit de celle de Jésus: *Secundum quod comparatur ad divinitatem assumptam in Filio suo, Maria agit per modum efficientiæ, et est causa efficiens instrumentalis nostræ salutis*. (3a Pers, qu. 48, art. 6, sol. 3).

Je pense donc que c'est cette idée de causalité instrumentale et ministérielle qu'il nous faudrait tenir et développer pour retracer d'une manière concrète, et pour ainsi dire vécue, ce que nous appelons le déploiement du Mystère de Marie. Avec cette idée bien étoffée, bien garnie de réalité et, en quelque sorte, d'expérience, on obtient un portrait extrêmement saisissant de la Bienheureuse Vierge. On voit quel mérite extraordinaire elle accumulait en ce bas monde et comment ce mérite se déversait sur nous par l'inclination même des actes comme par le penchan' du cœur. On devine,

on entrevoit, de quelle souveraine puissance est investie son intercession dans le ciel. Sans doute, l'activité de Marie dans le ciel échappe à nos prises beaucoup plus que ne fait son activité terrestre qui s'est déroulée dans une spiritualité si pareille à la nôtre et déjà toute chrétienne. Néanmoins, tout n'est pas inaccessible, tout n'est pas inintelligible, dans son activité céleste. Notre Mère dans le Christ est plus proche de nous et plus à notre portée que ne sont les anges et les âmes séparées. D'autant qu'on ne doit jamais perdre de vue en ce déploiement le lien des deux phases qui est beaucoup plus serré qu'on n'ose se le figurer. La très Sainte Vierge se faisait dans le temps une âme d'éternité. Et, en revanche, elle garde dans l'éternité son âme d'autrefois, son âme trempée dans nos expériences et dans nos états. Considérez ce que peut être au sein de la vision béatifique la mémoire éternisée de Marie de Nazareth.

2°. — L'INFLUENCE DE MARIE DANS LA CHRÉTIENTÉ.

Cette seconde partie de notre théologie mariale devrait se construire sur le modèle et dans le cadre des questions 60 et suivantes de la 3a pars, *de his quibus Salvatore nostro conjungimur*. S'il est vrai que la très Sainte Vierge a pris dans les desseins de Dieu un tel ascendant sur nous, il faut voir comment elle l'exerce d'une façon effective. C'est, je crois, la partie la plus inexplorée du Mystère. En est-ce bien la plus ardue et la plus impénétrable ? On ne peut pas le dire. A priori il semblerait même qu'on pût dire le contraire. La partie précédente regarde en somme le contact de Marie avec Dieu; la partie présente, son contact avec nous : pourquoi ceci serait-il plus difficile à saisir que cela ?

Cependant, si nous voulons poursuivre le parallèle, jusqu'ici très révélateur, du Mystère de Jésus et de celui de Marie, est-ce qu'un gros obstacle ne vient pas à cet endroit nous barrer le chemin ? Etudiant l'influence du Christ parmi les chrétiens, saint Thomas s'est attaché tout de suite et uniquement à l'influence sacramentelle. Il n'ignore pas, il est vrai, que ce mode d'action et de contact n'est pas du tout exclusif. Il dit bien qu'à côté des liens sacramentels il y en a de purement spirituels. Il fait même ce jeu de mots : *Christo jungimur sacramentaliter et mentaliter*. S'il s'applique pourtant et même se borne à l'action sacramentelle, c'est qu'elle représente dans l'Eglise du Christ une véritable institution et qu'elle offre une armature solide à tout le Corps mystique. Du reste, si l'on pénètre la théologie des sacrements telle que saint

Thomas la conçoit, elle mène loin, elle est empreinte d'un grand réalisme et donne beaucoup à penser. Songez par exemple au très Saint Sacrement qui est le centre et la fin même de tous les autres, réfléchissez à tout ce qu'il contient, et voyez quel prodigieux moyen le Christ a trouvé là de se multiplier parmi les siens et d'être présent en substance à tous et à chacun : voilà du physique, et du corporel même, voilà du réalisme s'il en fut jamais !

Evidemment, rien de tel ne se présente à nous en ce qui concerne la très Sainte Vierge. Et cependant nous avons une grande foi aussi en la réalité de sa présence et de son influence dans l'Eglise de Jésus-Christ. Nous pensons que, si elle intervient comme une cause véritable et dans la qualité susdite, c'est qu'elle opère réellement quelque chose des effets soumis à son empire et subordonnés à son influence. Que fait-elle en réalité ? Voilà, je crois, le problème à résoudre. Je ne puis que le poser devant vous, finissant comme j'ai commencé, par un appel à vos lumières. Je dirai seulement que ce problème me paraît se partager en plusieurs, auxquels je touche d'un trait rapide.

D'abord, de quels effets s'agit-il ? — Formellement parlant, Marie a pour mission de contribuer à former le corps mystique du Christ comme elle a contribué à en former le corps individuel. *Filioli quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis* : si saint Paul a pu le dire en vérité, elle, a fortiori. Tout son rôle est de faire que Jésus, le chef, la tête, puisse s'accroître dans les membres et les membres se joindre et s'accoler à leur divin chef. Marie a pour fonction d'aider le Christ à christianiser le monde. C'est en cela que consiste, si l'on veut ainsi l'appeler, son ministère. Enfanter des chrétiens dans le Christ. Qu'est-ce à dire ? Selon saint Thomas, on est chrétien et membre de Jésus-Christ par deux grands effets dans l'un est principal, la grâce, et l'autre secondaire, le caractère : *per conformitatem gratiæ, per configurationem characteris*, dit-il avec son habituelle précision. Marie aide certainement à la diffusion de la grâce chrétienne. Aide-t-elle aussi à dessiner dans le monde la figure de la chrétienté ?

Cette première question se rattacherait donc, sans peut-être s'y renfermer tout à fait, à celle de la production de la grâce. On sait que saint Thomas a pensé de plus en plus que la grâce n'était pas à proprement parler une création. Elle est, d'après lui, une addition d'être, *esse supernaturale superadditum*, à un être qui déjà existe, et qui est en puissance obédientielle à la recevoir. C'est pourquoi Dieu peut se servir d'une créature pour produire des effets de grâce. De la Bienheureuse Vierge il se sert supérieurement. C'est là un point crucial dans notre étude.

Mais, alors, dans quelle mesure Marie est-elle associée à de tels effets et par quelle sorte d'influx? — Saint Thomas, à propos de la grâce qui découle des Sacrements, énonce distinctement quelques grandes idées qui débordent le cadre de l'institution sacramentaire. Dieu seul est l'agent principal, l'homme n'est qu'un ministre. Le Christ a bien eu le pouvoir d'opérer les effets de grâce les plus intérieurs : s'il l'a eu comme auteur, c'est en tant que Dieu; en tant qu'homme il ne l'a eu qu'à titre instrumental. Le Christ n'a pu communiquer à des ministres son pouvoir d'auteur; mais il a bien pu cependant communiquer son pouvoir d'instrument, même pour un ministère principal (3a Pars, qu. 64, art. 1, 3, 4).

Voilà dans quel sens il nous faudrait, je crois, chercher ici à définir en quoi consiste le rôle de la Vierge Marie parmi nous. Un *ministerium principale*, certes. D'un rang et d'une qualité tout à fait à part. Dont le mieux qu'on pût dire c'est précisément qu'il consiste en une véritable maternité. Extra-sacramentaire, extra-judiciaire, extra-ecclésiastique, il est ce qu'il est. *Mater misericordiae, vita, dulcedo et spes nostra*. Une espèce de grande influence maternelle, recouvrant tout, englobant tout, se glissant dans tout. Le corps mystique du Christ prenant ainsi forme et figure *in sinu Mariæ*. Et cette sorte d'omnipotence mariale n'étant pas un leurre ni un mirage, mais le rayonnement spirituel d'une glorieuse Reine magnifiée elle-même au sein de l'Adorable Trinité.

Enfin, il resterait à préciser par quels moyens s'établit le contact entre la grande Reine et ses sujets, entre l'Alma Mater et ses enfants. Comment se produisent in concreto les interventions de cette Haute Puissance? Que penser, par exemple, de ses apparitions? Que peut-on dire des particularités principales et les plus caractéristiques de son action et de son universelle médiation? Ces questions et bien d'autres sont pour la plupart en suspens. Mais cette longue causerie vous a, elle aussi, beaucoup trop tenus en suspens.

Discussion qui a suivi la Conférence du P. Bernard

P. MORINEAU. — Vous venez de nous dire des choses très belles, quelques-unes nouvelles pour nous.

Vous nous avez ramenés au temps où nous étions étudiants en théologie et vous nous avez fait revivre beaucoup de ce que nous avons appris au cours de notre vie. Vous nous avez donné l'impression que nous étions des élèves extrêmement intelligents!

Un point de votre conférence me ferait penser à une chose : le P. de Bérulle aurait donc réalisé ce que saint Thomas n'a pas fait : mettre l'Incarnation au centre de la Morale. Si l'on pouvait mettre la IIIa avant la IIa. La vraie définition de la morale chrétienne, c'est suivre le Christ, et, en le suivant, suivre notre nature. La IIIa éclairerait donc davantage notre morale et ferait voir que nous allons vers le Christ. Toutes les difficultés se trouveraient comme supprimées.

P. BERNARD. — Saint Thomas fait, en effet, de la IIIa pars une théologie morale. Celle-ci, dans sa pensée, n'est complète que dans la vue finale de la bienheureuse immortalité. Il faudrait donc avoir la préoccupation d'emboîter, pour ainsi dire, la IIIa dans la IIa, et inversement. Il y a des traités de la IIa qui sont déconcertants par leur brièveté, celui de la grâce, par exemple; mais ils ne sont précisément que des ébauches qui se complètent dans la IIIa, où la grâce, par exemple, sera vue dans le Christ et découlant de lui.

(Le P. LAJEUNIE lit le prologue de la IIIa et confirme ainsi la remarque du P. Bernard).

P. BERNARD. — On a trop laissé inaperçu ce côté des choses, même dans la présentation de la Somme. Quant à la distinction moderne du dogme et la morale, elle a encore plus gravement faussé l'esprit.

Abbé CHANSON. — Distinction qui est une hérésie formidable!

P. AUBRON. — On met la grâce au début de la théologie morale fondamentale à l'Institut catholique de Paris.

Le P. Bernard dit avoir voulu chercher, une fois, un rensei-

gnement concernant le péché originel dans un traité moderne de théologie morale : il ne l'a pas trouvé; c'était dans le dogme!

P. AUBRON. — Pour ce qui est de la part de Marie dans les Evangiles, il y a des consultations d'exégètes qui sont en opposition complète. Critiques des exégètes contre l'ouvrage du chanoine Cristiani.

P. BERNARD. — Le chanoine Cristiani fait, dit-il, de l'exégèse psychologique. Or, bien des exégètes ne se placent pas dans cette atmosphère psychologique; ils font de l'exégèse d'après les textes seulement. Cependant un écrit doit toujours être replacé dans ses conditions psychologiques. Ainsi, il est très essentiel de se rappeler que le milieu dans lequel ont été composés les Evangiles était un milieu de grande religion et tout imprégné de la présence mystique du Seigneur. Les apôtres se sont considérés comme les égaux des prophètes, et c'est dans cette mentalité qu'ont été présentées et acceptées les relations de l'Evangile, comme les autres écrits du Nouveau Testament. C'est dans cette ambiance, comme le montre le P. Lagrange, que ces écrits ont été « canonisés ».

P. MORINEAU. — Ce rappel du point de vue psychologique est très juste. Exemple le volume de M. Guittou *Le Cantique des Cantiques*. Ici on sent que ça a l'air de devenir clair tandis que les gros volumes m'ont toujours empêché de comprendre.

P. BERNARD. — Le regretté Père Lemonnyer avait à un degré rare en exégèse ce sens de la psychologie qui, certes, ne doit pas déformer les textes mais doit aider à les comprendre. Aussi était-il un maître très profond et très pénétrant en exégèse. Au contraire, il arrive très bien qu'on lise assez correctement nos Evangiles sans y discerner rien d'extraordinaire. Tandis que, si on lit avec le sentiment qu'ils ont été composés dans un milieu de vie religieuse intense, on voit surgir un personnage d'une immense grandeur, et même chez les Synoptiques, sans parler de saint Jean.

P. GENEVOIS. — Il faut absolument se garder de dire que la maternité divine entre *dans* l'ordre hypostatique. Elle ne peut se définir que par une relation à l'union hypostatique, mais l'ordre hypostatique est l'ordre de ce qui a été assumé par le Verbe. Saint Thomas, dans les Sentences, distingue quatre rapports de la créature à Dieu: par la finalité, par la grâce et la gloire, par la maternité divine, par l'union hypostatique. Ainsi, à côté de l'ordre de la nature, de l'ordre de la grâce et de l'ordre hypostatique, il y a place pour un ordre de la maternité divine, mais celle-ci n'entre pas dans l'ordre hypostatique.

P. BERNARD. — Je persiste à penser que, si la maternité divine ne fait pas partie de l'union hypostatique, elle s'y rattache si étroitement et si intrinsèquement qu'elle fait partie de l'ordre de l'union hypostatique et entre réellement dans cet ordre.

P. GENEVOIS. — L'ordre hypostatique est l'ordre de ce qui a été assumé dans l'union hypostatique. La Sainte Vierge n'en est pas.

P. CLOVIS. — La prédestination de la Vierge se réfère à l'ordre hypostatique.

P. GENEVOIS. — L'humanité de Jésus fait à proprement parler partie de l'ordre hypostatique, la maternité de Marie s'y réfère seulement.

Abbé CHANSON. — Dieu ne peut pas penser au Christ sans penser à sa Mère.

P. LAJEUNIE. — On peut distinguer les deux ordres et les unir très étroitement.

P. BERNARD. — Il ne me semble pas que la maternité divine puisse constituer à elle seule « un ordre ». Le texte de saint Thomas auquel pense le P. Genevois ne veut pas prouver tant que cela. Cette maternité divine est trop foncièrement dépendante d'autre chose pour qu'on puisse voir et arrêter en elle « un principe d'ordre ». Le principe est ailleurs. Il est dans le fait de l'Incarnation. Voilà pourquoi, sauf meilleur avis, il me semble qu'on doit dire que la maternité divine, avec tout ce qui s'y rapporte, se rattache elle-même à l'ordre du Christ et de l'union hypostatique et n'en sort plus.

P. LAJEUNIE. — Union hypostatique : plan de l'Incarnation. Là nous sommes d'accord.

P. GENEVOIS. — La maternité divine n'est pas assumée « in persona ».

P. LAJEUNIE. — Causalité instrumentale de la Vierge. Il y a une grosse différence entre la causalité instrumentale du Christ et celle qu'on pourrait attribuer à Marie. Les actes du Christ ont une portée telle, en vertu de l'union hypostatique, qu'ils atteignent toutes les âmes, jusqu'au bout de l'humanité. Nous ne pouvons pas en dire autant de la Sainte Vierge. Où est le joint ?

P. BERNARD. — Mais là. Je crois précisément que pour la très Sainte Vierge Marie l'on doit pouvoir dire quelque chose de très

proche : toutes choses étant d'ailleurs bien expliquées et toutes proportions bien gardées. Et cette efficacité éminente dont sont investis les actes de la Vierge provient de la liaison singulière qu'elle a avec le Christ : de là découle pour ses actes une vertu tout à fait à part. C'est un cas tout à fait singulier, et qui participe quelque chose de la singularité du Christ.

P. MORINEAU. — Repousse la discussion de cette question qui pourrait aller loin... à plus tard.

P. AUBRON. — « Ecce Mater tua ». Problème difficile. Les Grands Pères ne le prennent pas dans le sens de la tradition. Sauf chez Origène; le P. Terrien donne des documents, mais comme ils sont tardifs ! Ni saint Ambroise, ni saint Augustin, ni saint Bernard, ni saint Thomas n'expliquent ce texte-là.

P. MORINEAU. — Peut-être saint Jean Damascène.

P. GENEVOIS. — Saint Albert interprète l'Ecce filius, non l'Ecce Mater, mais c'est corrélatif.

Abbé CHANSON. — Médiatrice universelle est plus expressif que le titre de Mère. Il faut préciser le mot de Mère.

P. CLOVIS. — La maternité s'étend plus loin : mère depuis le début.

P. AUBRON. — La définition du dogme porterait plutôt sur Médiatrice de toute grâce car la maternité serait plus difficile.

P. DILLENSCHNEIDER. — Le long silence des Pères sur l'Ecce Mater tua a été dernièrement expliqué par le Père Kneller, S. J., dans la Revue « Innsbrucker Theologische ». On se serait servi de ce texte pour se permettre entre ascètes et femmes pieuses des relations suspectes. C'est pour réprimer ces abus que les Pères se seraient tus.

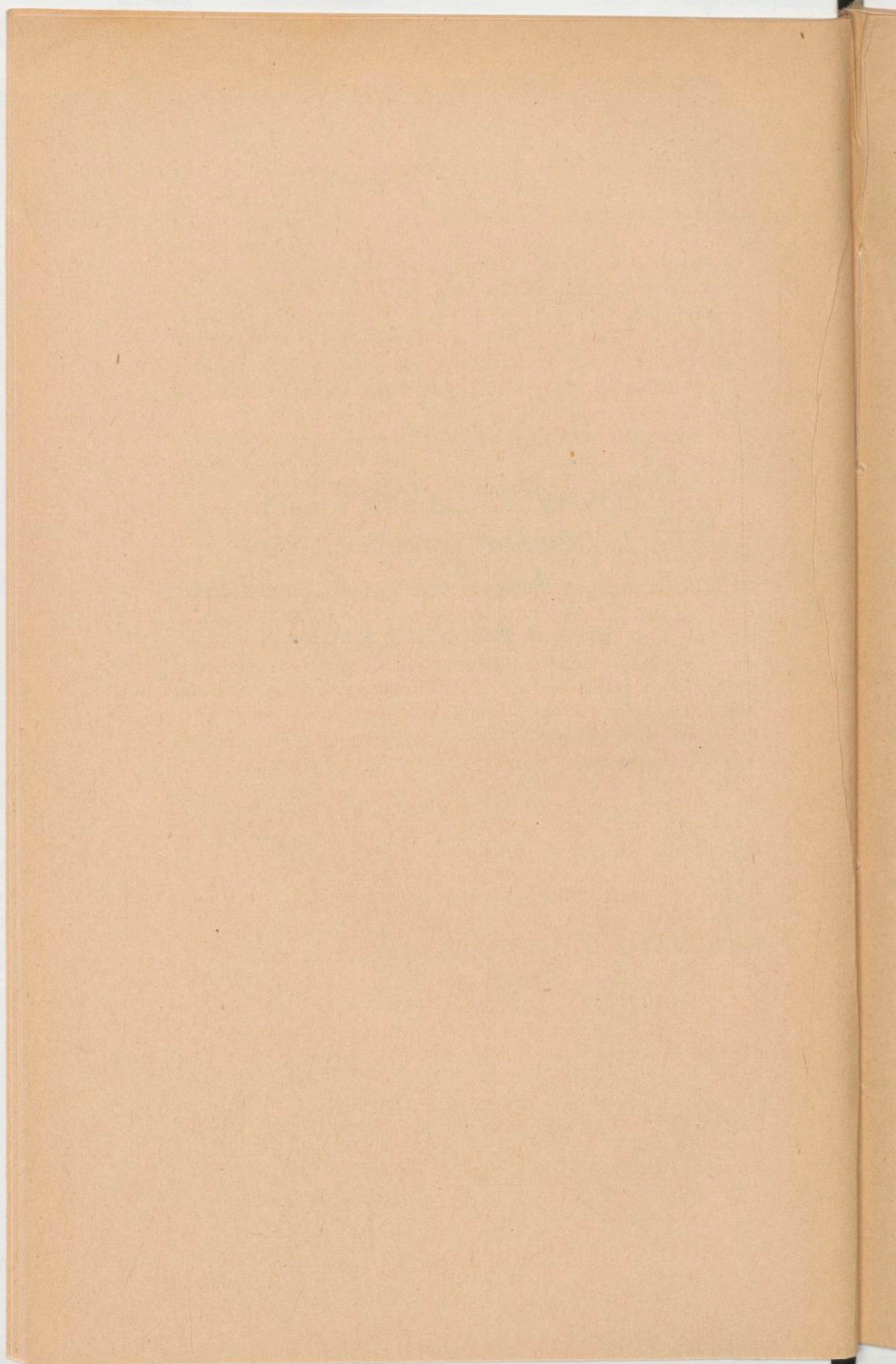
Georges de Nicodémie a repris le texte d'Origène.

Au Moyen-Age, après le xii^e siècle on reprend le texte.

L'Assomption, l'Immaculée-Conception ont suscité de semblables difficultés.

COMMENT LA DOCTRINE
de la Maternité Spirituelle de Marie
s'installe dans la théologie mystique de Saint Bernard

par le P. MORINEAU, S. M. M.



Comment la doctrine de la Maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de Saint Bernard

par le P. MORINEAU, S. M. M.

Il est certain que saint Bernard ne dit jamais à Marie : *ma Mère*; et il est également certain que lorsque nous énonçons cette affirmation historique nous étonnons ceux qui ont fréquenté saint Bernard, mais n'ont pas cherché minutieusement. Ce serait donc que la pensée de saint Bernard, comme sa vie, appellent ce suave et profond vocable; ce qui équivaldrait à dire qu'en creusant la doctrine si riche du grand Docteur de Marie, on trouverait des amorces qui devaient conduire à prier ce mot qui fleurit si joyeusement et si justement sur nos lèvres.

Le travail voudrait montrer rigoureusement comment la pensée de saint Bernard, cette pensée qui est une ample théologie et même, quoiqu'on dise, une pénétrante philosophie, repensée dans les voies ouvertes par l'illustre moine que nous considérons comme un maître incomparable en Mariologie, repensée dans son esprit même, devait nous conduire, par son développement interne, à appeler la Vierge Marie non seulement « Mère de miséricorde », mais « *notre Mère* ».

Esquissons brièvement la suite de cette démonstration qu'il faudra déployer ensuite avec ampleur.

— Toute la « philosophie » de saint Bernard se concentre en ce point : faire renaître en nous cette image de Dieu que le péché a pervertie et ainsi nous restaurer dans la charité et l'unité qui est communion à Dieu et à la vie divine par Jésus-Christ.

— Si Marie, la Vierge, a un rôle décisif pour amener à cette participation à la vie d'en haut, pour nous y restituer, il faut l'appeler notre Mère, étant la Mère de la Vie.

— Ici, il n'importe de s'engager dans la voie défendue par Duns Scot ou saint Thomas, touchant le problème: Pourquoi Jésus-Christ? Quels que soient les avantages de l'une ou l'autre opinion, il nous suffit de revenir au mot de saint Anselme: Marie est la Mère des choses recréées, *Maria mater rerum recreatarum* ».

— Ainsi les lignes esquissées par saint Bernard, quand on les prolonge, dans le mouvement même qui les a dessinées, doivent conduire à cette affirmation: Marie est notre Mère; et elles y conduisent.

— On nous dira: d'où vient cette audace de dire avec ce surcroît la pensée d'un si grand Docteur? C'est notre privilège d'avoir vécu, presque huit siècles, de sa pensée, de la dire avec plus de fermeté et de richesse, par cette expérience et cette méditation huit fois séculaires.

— Mais il importait de ne pas dévier, de ne pas ajouter du dehors, de creuser seulement, sous la pression de ces huit siècles de vie mariale dans l'Eglise.

Pour ce qui est de connaître saint Bernard, sa vie, son caractère, ce qui est indispensable à l'intelligence de sa pensée, nous avons de bons guides.

Parmi les ouvrages modernes, le petit volume de G. Goyau (1927) qui est si pénétrant; si on en avait le temps, l'abondante biographie de Vacandard dont on sait la sûreté critique (1895); l'étude de Luddy (1927) qui examine plus longuement la doctrine.

Mais au fond une bonne édition de saint Bernard, bien annotée, lue dans l'ordre chronologique, avec ces vieilles vies écrites par les contemporains, suffirait. C'est assez court. Et ce serait un enchantement.

Quel beau livre construit à la manière intelligente des « Pages choisies » de la librairie Hatier, il y aurait à faire sur ce Maître séduisant qu'est saint Bernard.

Pendant que nous rédigeons ces pages, un livre se préparait en suite au bel article publié par le P. Aubron, dans les *Recherches de science religieuse*, n° 1, 1935.

Et une autre paraissait: *La Mariologie de Saint Bernard*. Par Dom Dominique NOGUES. (Castermann, 1935). Si notre étude était écrite quand nous avons pu en lire les bonnes pages, nous avons la joie de penser qu'elle s'accorde aux justes vues du T. R. Père Abbé de Thymadeuc, nourries par une si longue fréquentation de saint Bernard.

Mais tout ceci nous dit à quel point saint Bernard sait parler à nos contemporains.

I

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE SAINT BERNARD

Mais quand il s'agit de pénétrer à l'intime de ce qui constitue la pensée religieuse du grand Docteur marial, pourrions-nous trouver un meilleur guide que la *Théologie mystique de saint Bernard*, de M. Gilson. Une savante et pénétrante enquête lui a permis d'établir que, si séparés que soient dans leur substance Dieu et l'homme, un appel a cependant été jeté à la créature qui l'invite à une union avec la divinité : une communion de volonté, un accord dans la charité, bref une union bienheureuse dont celui-là seul peut parler qui l'a éprouvée (1).

Ces formules qui sont de saint Bernard même, qui impliquent toute une philosophie, et une philosophie qui a quelque chose de si traditionnel et de si moderne, de moderne dans le son en même temps que d'éternel comme le Christianisme, ces formules, si elles sont jetées comme avec nonchalance, supposent cependant une méditation profonde et même une technique rigoureuse qu'il faut rappeler.

*
**

Le regard acéré qu'il a jeté sur l'homme fait découvrir à l'illustre moine le grand drame de la vie humaine. La lutte du charnel et du spirituel qui avait été marquée par saint Paul et saint Augustin, saint Bernard la présente avec une précision et une netteté merveilleuse, en même temps que d'une façon personnelle (2). Il a vu cette nécessité de la vie corporelle et que l'esprit doit régir; cette inclination de la cupidité charnelle qui nous traîne en bas et que l'esprit avec la grâce doit redresser. Ainsi le tragique de l'existence appelle la *conversion* pour que l'homme ne sombre pas dans la ruine (3), la conversion à Dieu par le renoncement à soi; et c'est par là qu'il retrouve la splendeur de son être et de sa destinée. L'homme en effet est un exilé qui a quitté le pays de la ressemblance avec Dieu, il est venu loger dans une région de dissemblance d'où il faut de toute nécessité qu'il sorte (4). Car il est indispensable qu'il recouvre avec cette image divine qui ne le quitte pas et le fait homme, cette ressemblance d'où lui vient sa grandeur et qui achève sa destinée.

(1) M. Cantic, LXXI, 10.

(2) De diligendo Deo.

(3) Cf. De diligendo Deo, VII, 19-20.

(4) Serm. de diversis, VLII, 2.

Saint Bernard voit l'image de Dieu imprimée dans la volonté et constituant le libre arbitre dont l'homme ne saurait être privé sans déchoir de sa dignité d'homme (5). Mais la liberté lui est donnée pour qu'il se dégage des choses inférieures et adhère aux choses d'en haut; et en cela elle imite Dieu et reproduit les mœurs divines. Or cette splendeur de la liberté, l'homme la perd par le péché et, perdant la ressemblance divine, il retombe au-dessous de sa destinée, il déforme son être qui ne s'achève plus dans le sens de l'appel divin qui l'invitait à maîtriser le charnel par le spirituel.

Il a perdu sa rectitude, replié sur sa volonté propre, il ne sait plus retrouver les routes de l'amour et de l'infini (6). C'est un exilé, artisan lui-même de son exil, qu'il faut ramener aux régions de cet épanouissement final qui sera en accord avec « sa splendeur originale », comme dira Claudel. Il est capable d'y revenir et de recevoir « les embrassements du Verbe »; mais ceci exige des redressements qui le restitueront dans sa rectitude où il retrouvera l'amour au lieu de la crainte et toute la richesse de la liberté arrachée à la volonté propre, afin de courir à Dieu et au bien commun (7).

Pour y parvenir, il faut que cet être d'orgueil et de suffisance quitte le sens propre qui est idolâtrie de soi-même autant que rébellion contre Dieu. Il faut qu'il vienne loger dans l'humilité essentielle. Alors il sera mûr pour la santé spirituelle et la sainteté, pour la conversion à Dieu qui les opère. La sainteté, c'est l'ordre et c'est l'amour, et c'est la ressemblance avec Dieu.

**

Voilà donc le problème posé dans toute sa rigueur par cette analyse qui se moule sur la vie : impossible de reculer, impossible de se dérober. Il faut aller à Dieu pour ne pas se ruiner absolument, éternellement.

Comment sera-t-il possible d'avancer ?

Quel rôle jouera la philosophie dans cette mise en route ? Il importe de bien se rendre compte de l'attitude prise ici par saint Bernard. Le ranger parmi les sceptiques qui viennent à la foi par désespoir serait mal le comprendre (8); il fait appel à l'intelligence et à l'expérience pour régler les démarches de sa vie. Mais, dit-on,

(5) De gratia et libero arbitrio, IV et ailleurs.

(6) Cf. De gratia et libero arbitrio.

(7) Serm. III in tempore Resurrectionis, 3.

(8) Cf. Gilson, loc. laud. p. 95. — De grad. humilitatis. — Cf. In nativitate Domini I. 2.

il éconduit les philosophies, Platon aussi bien qu'Aristote (9). Oui, mais la pensée qui réfléchit sur elle-même se découvre besogneuse de Dieu, besogneuse de la foi; et ainsi vient à l'école du Christ.

Ceci est de souveraine importance et veut qu'on s'y arrête.

Non que la philosophie soit condamnée à une totale impuissance qui la ferait mépriser; elle sait étudier l'univers, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Saint Bernard, appliqué au problème de la vie, qui se demande comment conduire l'âme à sa fin qui est d'aimer, a vu que la philosophie ne sait pas tenir école de charité (10). C'est le Christ qui tient école de Charité et ainsi va sauver l'homme en le ramenant à la ressemblance divine.

Le Maître de Clairvaux excelle, comme fera plus tard Pascal, à mettre en opposition cette misère et cette grandeur de l'homme que la vie nous prêche tour à tour : cette misère qui nous humilie quand elle nous montre la fange où nous traînons, cette grandeur qui ne consent pas à s'y enliser (11). Cette pensée heurtée ne manquerait-elle pas d'un certain humanisme qui sera l'honneur de saint Thomas ? Il ne faut pas se hâter de le dire. Saint Bernard ne dit pas que la raison, la philosophie, ne sait pas trouver Dieu, il dit même précisément le contraire, mais il pense qu'elle ne sait pas enseigner à retrouver cet amour, cette dilection hors de laquelle la vie est manquée, parce que la liberté ne donne pas sa mesure.

Or cette nécessaire dilection ne se retrouve pas aisément. Absent cet amour, le monde est livré à la misère : quoi de plus malheureux que ceux qui ne savent pas s'aimer, parce que l'humilité qui ne leur a pas appris à prendre connaissance d'eux-mêmes, ne sait pas leur enseigner à compatir aux frères humains et à les aider, selon l'ordre voulu par Dieu.

Qui saura restituer en ce bel ordre de vérité l'homme réel né d'Adam et conçu dans le péché ? L'amour du Christ en son humanité qui transfigurera tout (12). Car le Verbe de Dieu qui savait notre misère par la divinité, l'a apprise aussi par l'expérience de son humanité; et, en se rapprochant ainsi de nous, il viendrait nous rapprocher de Celui dont nous nous sommes éloignés. Par lui et en aimant fraternellement l'humanité de ce Fils de Dieu incarné, l'homme retrouverait l'amour qui monte avec élan vers Dieu et redescend ensuite vers ses frères (13). On se dégage de la crainte qui courbait la nature, le spirituel renaît en spontanéité et

(9) Serm. in fest. Pentecoste III, 5. Voir Gilson, p. 84.

(10) Cf. Gilson, p. 91-92.

(11) Serm. de diversis XII, 2. — M. Cantic, I, 7.

(12) De Grad. Humilitatis III, 6. — Voir Gilson, p. 99 et s.

(13) De Consideratione, Liv. III, c. I, 2-3. — Cf. Goyau, p. 186.

l'école du Christ apparaît déjà comme une école de l'amour, celui qui aime le Christ est entré en cet apprentissage de l'amour où la liberté retrouvée donnera sa plénitude en l'éternel.

*
**

A ces bienheureux apprentis de l'amour, il est donc indispensable d'avoir trouvé le Christ et de l'avoir aimé. Le Christ est le Maître de l'amour qui enseigne les mœurs filiales des véritables enfants de Dieu.

Enseigne-t-on à aimer ? Pascal riait de ces raisons qu'on voudrait nous apporter d'aimer la beauté (14); mais saint Bernard pense qu'il est possible d'enseigner à se défaire des obstacles qui existent en nous et qui empêchent de voir la beauté.

Partant toujours de cette idée que l'homme qui campe sur la terre est un être spirituel retombé, en qui l'amour est enveloppé et embarrassé, il pense qu'il retrouvera l'amour s'il se dégage de cette misère qui l'a « courbé » et qu'il sortira de cet amour propre qui défigure l'amour pour courir à l'amour authentique, lequel est amour de Dieu pour lui-même, l'amour pur. Sans doute, il pense aussi que ce pur amour ne lui viendra que transitoirement en cette vie, parce qu'il exigerait, pour durer sans défaillance, qu'on ait vu Dieu, ce qui est remis au delà des portes du temps. Mais il reste possible de s'y exercer et d'y tendre.

Ainsi, qu'il se dégage de ses misères et devienne plus spirituel, il se rendra perméable à cette lumière de l'infini que l'Esprit Saint lui procurera, en le tirant à la ressemblance divine (15). Transformation intérieure qui l'apparente à Dieu par l'élimination progressive de la dissemblance.

Cette purification variera d'une âme à une autre âme; aussi la décrire est bien plus chose d'art que de science, ainsi le veut la vie, ainsi l'exige la liberté divine (16). L'expérience seule peut en parler à bon escient. Mais il demeure possible de décrire la source de cette régénération spirituelle; car la source est en Dieu qui est amour, en la Trinité, éternel jaillissement et intense circulation d'amour. Cette charité, loi éternelle, créatrice et directrice de l'univers, va donc s'imposer à la vie de l'esprit en l'homme et lui imposer les attitudes par où il pourra communier à Dieu, s'ouvrir à l'Esprit qui est le lien du Père et du Fils. On ne peut rêver d'une autre voie pour venir respirer au sein de la Trinité, où se trouve l'amour en sa source : aspirer et respirer l'amour.

(14) Pascal. Discours sur les passions de l'Amour.

(15) In Cantic, XXXI, 2.

(16) De consideratione. Liv. III, c. II, 3. — In Cantic, III, 1.

Si Dieu porte sa loi en lui, l'homme aussi porte la sienne en lui. La volonté propre l'ayant perverti, en lui faisant oublier qu'il a été fait pour Dieu, il s'agit de se dégager, de se redresser, de se retrouver, en adhérant à l'ordre immuable de l'éternel amour loin duquel il s'est attardé; de retrouver son élan et sa spontanéité libre, la splendeur de sa liberté, pour courir à l'amour, loin de la crainte servile ou de la cupidité. Délivré de son iniquité, ayant retrouvé sa loi, l'Esprit de Dieu rendra témoignage en lui qu'il est fils de Dieu, respirant l'amour, exhalant le verbe et le soupir d'amour : Père (17). La loi des enfants de Dieu c'est d'adhérer librement à la loi de Dieu; la liberté que l'homme recouvre ainsi assimile à la liberté de Dieu.

L'âme s'élève et par la pureté du cœur s'avance dans ces voies spirituelles où Dieu révèle ses secrets. Ainsi grandissent sans cesse cette humilité et cette miséricorde que le Christ avait enseignées comme l'unique voie d'accéder, dans l'oubli de soi, aux mystérieuses profondeurs de Dieu, à l'insondable Trinité. Dieu, l'amour de Dieu pénètre tout : l'amour qu'on porte à soi-même et aux autres, pour réaliser toutes choses dans l'unité. Ce que le Fils avait préparé dans l'humilité, ce que le Saint-Esprit avait continué dans la charité, le Père l'achève dans une paix profonde qui tient l'âme unie à lui comme à son centre : *Pater* (18).

Ainsi, à partir de la misère où elle se sentait lourde, accablée, l'âme délivrée, spiritualisée, est arrivée à cette bienheureuse union qui a le goût de l'ineffable, qui s'établit dans la volonté et l'amour, mais qui n'est pas étrangère à la lumière de la vérité.

II

LA PLACE DE MARIE DANS LA DOCTRINE DE SAINT BERNARD

Le cycle est achevé des démarches qui ont rendu l'homme à sa magnifique destinée; à peine suffirait-il d'y ajouter quelques remarques pour signaler comment le génie de saint Bernard a tracé cette voie en parfaite conformité avec la foi de l'Eglise et les strictes exigences de la pensée humaine. Nous aurons à l'indiquer plus tard, mais déjà une question nous presse : quelle place Marie tiendra-t-elle dans cette conduite spirituelle ? Nulle part nous n'avons évoqué son souvenir.

Il serait impossible à l'homme de tendre à sa destinée, impossible d'y marcher d'un pas qui ne défaille pas, si le Christ ne

(17) In festo Omnium, SS. Serm. II, 3. — Voir Gilson, 119 et s.

(18) Cf. Gilson, p. 136.

venait lui apprendre le secret d'une naissance nouvelle et ne l'invitait à renaître à la vie de l'esprit. La philosophie de saint Bernard, disions-nous, invite à écouter la voix du témoin de l'éternité, c'en est même une des plus profondes originalités : elle appelle le Christ. Le mystère du Nouvel Adam, porteur du relèvement salutaire, nous laisse pressentir la présence et l'action d'une Nouvelle Eve, l'Eve de la miséricorde, vraie Mère des Vivants entrés dans la vie plénière des Enfants de Dieu.

Voilà ce qu'il faut expliquer maintenant et dire comment dans cette doctrine de saint Bernard dont nous venons de tracer l'esquisse rapide, il y a une place essentielle pour la Vierge, et la Vierge considérée comme Mère des Vivants, Mère des Hommes : *Marie notre Mère.*

*
**

On a justement marqué que pour saint Bernard qui se place dans l'ordre actuel de la Providence, « le Verbe incarné, le Christ Jésus, est le centre autour duquel s'ordonne la création tout entière : il en apporte à Dieu le suprême hommage, tandis qu'en lui et par lui, Dieu se penche vers elle et fait descendre sur ses créatures raisonnables sa vie divine. C'est pour l'amour du Fils Unique, c'est en raison de ses mérites que les hommes reçoivent toutes les grâces et que les élus parviennent à la vie éternelle. Toute l'histoire gravite autour de lui et la vraie grandeur des personnages qui jusqu'à la fin des temps, viendront occuper la scène de ce monde, se mesure à la place qu'ils tiennent près de Jésus, à la part plus ou moins grande qu'ils prennent à sa mission rédemptrice » (19).

A ces pénétrantes observations se rattachent parfaitement les vues que nous émettions plus haut sur la philosophie et la théologie mystique de saint Bernard; les remarques du P. Aubron les élargissent toutefois aux dimensions des *Pensées* de Pascal et du *Discours sur l'Histoire universelle* où l'on entend tout notre xvii^e siècle, Bérulle avec Condren.

Si Jésus-Christ est le centre des siècles, les regards qui iront à lui passeront conjointement par Marie, car elle n'est jamais donnée séparément de Jésus. Lorsque Dieu députe vers elle l'archange Gabriel, ce n'est pas comme « à une vierge qu'on vient trouver à l'instant et par hasard; elle a été choisie, au contraire, depuis le commencement des siècles, elle était connue d'avance par le Très-Haut qui l'avait préparée pour lui, elle était gardée par les anges, signalée par les patriarches et promise par les

(19) P. Aubron, p. 554.

prophètes » (20). Si donc nous voulons penser avec le Créateur et dans l'ordre de la Providence le déploiement de l'univers et de l'humanité, nous devons l'avoir présente au regard de l'esprit. « Les regards de tout l'univers se portent vers Marie comme vers le centre de la création, l'arche de Dieu, la cause de toute chose, la préoccupation des siècles. Oui, elle provoque l'attention et des habitants du céleste séjour qui trouvent en elle leurs délices et de ceux qui gémissent dans le lieu de l'expiation parce qu'ils attendent d'elle leur délivrance, et de toutes les générations qui nous ont précédés ou qui se succéderont dans la suite des temps. Les âges primitifs saluent de loin sa joyeuse naissance et les générations postérieures se félicitent des glorieuses destinées qu'elle leur assure. Voilà pourquoi, ô Mère de Dieu, Maîtresse du monde et Reine du ciel, toutes les générations vous proclament bienheureuse : vous avez enfanté, pour elles toutes, la vie et la gloire. N'est-ce pas en vous que les anges trouvent à jamais la joie, les justes la grâce de la persévérance, et les pécheurs le pardon de leurs crimes. C'est donc avec raison que toute créature tient les yeux fixés sur vous, puisque ce n'est que par vous, en vous et de vous, que la main du Tout-Puissant a recréé ce qui avait été créé une première fois » (21).

On ne saurait plus vigoureusement marquer que Marie est au centre du Christianisme, la religion de la Vie au témoignage de saint Bernard (22). Et déjà, dans ce beau texte, nous pourrions souligner les mots riches de la vérité que nous cherchons : « les générations vous proclament bienheureuse, parce que vous avez enfanté, pour elles toutes, la vie » ; « ce n'est que par vous, en vous et de vous, que le Tout-Puissant a recréé ce qui avait été créé une première fois ». Saint Anselme avait exprimé la même idée avec une rigueur parfaite : « Celui qui a pu faire toutes choses de rien, n'a pas voulu refaire sans Marie ce qui avait été souillé. Dieu est le père des choses créées, et Marie est la mère des choses *re-crées* » (23) ; et il s'exalte pour louer celle qu'il appelle la « Génitrice de la Vie de son âme » (24). L'Abbé de Clairvaux, qui marche dans le même sentier, n'arrivera-t-il pas à la même conclusion, d'autant plus que lui aussi reprendra le thème de la *Nouvelle Eve*, et Eve est la « Mère des Vivants ».

(20) Serm. infra oct. Assumptionis, 8.

(21) Serm. II in fest. Pentecostis, 4.

(22) Voir plus haut, I Partie.

(23) S. Anselme. Méditation. Prière à la Vierge, III.

(24) *Ibid.*

Mais n'anticipons pas, afin que nos conclusions s'établissent avec une rigueur indiscutable.

Suivons la description séduisante donnée par notre auteur de celle qu'il veut louer sans recourir à la légende et sans faire de concessions à la fantaisie. Son amour de Marie lui commande de procéder avec une austérité qui écarte tout ce qui serait douteux; ainsi il ne fera jamais appel aux évangiles apocryphes et il jugerait indigne de puiser à des sources dont la limpidité serait trouble.

D'ailleurs l'image de Marie est assez belle qu'il porte au fond de son regard. Il la voit resplendissante d'une double virginité du corps et de l'esprit, resplendissante de pureté et d'humilité. Car il ne fallait pas moins pour être la Mère de celui qui ne pouvait être conçu et naître que de la sainteté : le Fils de Dieu (25).

L'inspiration divine, qui suggère à cette créature d'élite de mettre la virginité au-dessus de tout (26), et que saint Bernard se plaît à développer (27), s'adapte merveilleusement à cette doctrine du Docteur qui ramenait toute la spiritualité à se dégager de soi, de la chair et de la volonté propre, pour s'ouvrir à l'amour de Dieu (28).

La Vierge a réalisé à la lettre, et avec une profondeur incomparable, toutes les richesses de spiritualisation que saint Bernard avait méditées et dont il avait enrichi ses traités : « Amour de Dieu », « Degrés d'humilité », « La grâce et le libre arbitre ». La grâce l'y avait invitée, l'amour de Dieu l'avait pressée et sa liberté avait magnifiquement répondu à l'amour qui l'appelait. Et saint Bernard s'extasie devant cette réussite inouïe de la grâce et de la volonté libre : « *clarius enim cæteris rutilabat quam replevit oleo gratiæ participibus suis Christus Jesus filius ejus Dominus noster* » (29).

Mais il ne la voit pas Immaculée ? Oui, il s'émeut même et proteste contre ceux qui veulent imposer ce privilège de l'Immaculée Conception, nouveau à ses yeux (30). Sans doute il s'émeut de ce qu'il voit comme une nouveauté (31). Mais aussi, à vrai dire, il est engagé dans des raisons dont il ne sait pas se déprendre. Il juge impossible à la misère humaine d'échapper au péché qui appesantit les vies terrestres; c'est le lot de la génération charnelle qu'entache la concupiscence et où l'action du Saint-Esprit qui

(25) De Laud. Virg. Mariæ, hom. II, 2.

(26) Serm. infra oct. Assumptionis, 9.

(27) Serm. de Laud. Virg. Mariæ, II, 1 et III, 7.

(28) Cf. première partie de ce mémoire.

(29) Serm. in Assumptione II, 9.

(30) Epist. CLXXIV ad. Can. Lugd.

(31) *Ibid.*, 1.

sanctifie ne peut pénétrer (32). Il aurait fallu une conception virginale pour qu'elle fût conçue dans la sainteté, mais celle qui fut conçue dans la misère charnelle où agissent la concupiscence et le péché, c'est seulement aussitôt après sa conception qu'elle sera ressaisie par la grâce et la sainteté (33).

L'enseignement de saint Augustin touchant la concupiscence a empêché l'humble moine de regarder en face une difficulté dont il aurait pu se dégager. Mais il aurait fallu aussi être délivré des pensées scientifiques qui pesaient sur les esprits du XII^e siècle (34).

Il se contentera donc de raconter comment la Vierge sanctifiée courra dans les voies de l'amour où la grâce de Dieu la protégera comme on garde un pur joyau. Elle n'a rien des richesses humaines qui sont illusoire (35), mais toutes les ressources de sa liberté se sont déployées pour se tendre vers le baiser de Dieu où elle va donner sa mesure en adhérant aux vouloirs divins (36).

**

Nous sommes arrivés à la solennité de cette heure où vont se nouer les nœuds des mystères de Dieu, ces mystères cachés, dit saint Paul, dans la fondation du monde (37), et par qui se ferait le relèvement de la création, l'illumination de l'humanité. Saint Thomas l'exprimera dans une de ces formules précises dont il a le secret : « afin qu'il apparût bien qu'il y avait une sorte de mariage entre le Fils de Dieu et la nature humaine, il fallait que l'Annonciation attendit le consentement que la Vierge donnerait au nom de toute la nature humaine » (38). Saint Bernard le présentera d'une autre sorte qui aura plus l'allure d'un cantique : « Le monde entier à vos genoux attend votre consentement. De vous, en effet, dépend la consolation des affligés, la rédemption des captifs, la délivrance des coupables, le salut des enfants d'Adam » (39). Qu'on

(32) *Ibid.* 7.

(33) II. Serm. in Assumptione.

(34) Dom Dominique Nogues, *La mariologie et S. Bernard*, p. 33-39, a tenté de montrer que « Saint Bernard » n'a jamais combattu la vraie doctrine de l'Immaculée Conception ». De saint Bernard comme de saint Albert le Grand et tant d'autres à cette époque, il serait plus exact de dire qu'ils ont mal posé la question et n'ont pas su se dégager des difficultés où les embarrassaient les idées scientifiques de leur temps.

(35) Serm. de Laud. Virg. Mariæ, I. 5.

(36) In Cantic. Serm. VII, 2. — Ici toute la théorie du *De diligento Deo*, I, *De Gratia et libera arbitrio*.

(37) Ephes, I.

(38) S. Th. III q. xxx, 1. — Cf. Bittremieux. *De mediatione universali*. B. V. Mariæ, p. 19-20.

(39) De Laud. V. M. Serm. IV 8. — Voir tout ce merveilleux discours.

se garde bien de voir ici, et dans toute cette admirable homélie, une simple strophe poétique; pour qui a entendu la philosophie du *Traité de l'Amour de Dieu*, c'est toute le drame du redressement de la misère humaine qui se joue.

D'ailleurs saint Bernard sait en traduire l'aspect théologique. S'il en réserve l'ineffabilité du mystère, il sait dire comment il s'adapte à tout ce problème de l'amour qui nous presse; il marquera comment l'action de Marie et l'apport de la nature humaine s'unissent à l'action de la grâce et du Saint-Esprit. La même fermeté de pensée exige que Marie qui recevait ces grands mystères dans l'amour ne soit pas demeurée totalement étrangère à leur lumière, elle qui en avait la bienheureuse expérience (40).

En tout cas, elle en a reçu la prodigieuse richesse qui la constitue dans un ordre à part. « Elle s'est élevée jusqu'aux anges par la plénitude du Saint-Esprit qui est survenu en elle... La fécondité de la Vierge fait donc toute la suréminence de sa gloire, et, par ce privilège unique, elle s'est trouvée placée bien plus haut que les anges, d'autant plus qu'elle a reçu un nom préférable à celui de simples ministres, dans le nom de Mère » (41).

C'est *la Nouvelle Eve* que la miséricorde a faite plus resplendissante que l'ancienne, puisqu'elle est Mère de Dieu. Il est heureux de redire ce vocable glorieux qu'il a recueilli de la bouche des Pères qui ont universellement aimé à l'acclamer ainsi : Nouvelle Eve (42).

Il ne se contentera pas de répéter le nom, il veut encore en pénétrer la richesse féconde, il ne lasse pas de la méditer, et sa méditation s'échappe dans ce sermon XXIX sur le *Cantique des Cantiques* où se joue la pensée la plus riche avec la grâce la plus suave (43). « Oui, c'est une flèche que la parole de Dieu, vivante, efficace et plus pénétrante qu'une épée à deux tranchants, dont le Sauveur dit : Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. C'est aussi une flèche choisie que l'amour de Jésus-Christ, qui a non seulement percé l'âme de Marie, mais l'a transpercée, au point de ne laisser aucune partie de son cœur virginal vide de charité, aussi aima-t-elle de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces, et était-elle pleine de grâce. Elle l'a transpercée en vérité, (cette flèche), pour atteindre jusqu'à nous et nous donner à tous de cette plénitude; ainsi elle deviendrait mère de cette charité dont Dieu est le père, Dieu qui enfante et place son trône dans le soleil,

(40) De Laud. V. M. Serm. IV, 4.

(41) Serm. de V. Deipara (Aquæductu) 12.

(42) Serm. III, in Annuntiatione, 8.

(43) In Cantic. Serm. XXIX, 8.

afin que soit réalisé ce mot de l'Écriture : Je vous ai établi pour être la lumière des nations et le salut que j'envoie aux extrémités de la terre. Cet oracle s'est accompli par Marie, car elle a enfanté et rendu visible dans la chair l'invisible, qu'elle n'a conçu ni de la chair, ni par la chair. Pour elle, certes, elle a été blessée tout entière d'une grande et suave blessure d'amour; quant à moi, je me croirais heureux si au moins de la pointe de cette flèche je me sentais de temps en temps percé et que je puisse dire, ayant reçu cette légère blessure d'amour : je suis blessé par la charité. Qui me donnera d'être non seulement blessé de cette sorte, mais encore d'être frappé à fond jusqu'à l'extermination des ardeurs, de ces ardeurs qui combattent contre l'âme. »

Nous avons tenu à citer cette belle page où s'entend toute la pensée de saint Bernard. Ne dirait-on pas que, pénétrant dans une voie qu'ouvrent tant de justes louanges, celle qu'il convient d'appeler la Nouvelle Eve, en même temps que la Mère de Dieu, celle qui ramène la vie dans le monde de misère d'où elle était exilée par le fait du péché, en nous donnant celui qui est l'auteur de la Vie, nous permet de lui appliquer le nom de *Mère, notre Mère*.

Nous le disions plus haut, celle dont saint Bernard dit (44) : « toutes les générations vous proclament bienheureuse, vous avez enfanté pour elles toutes la vie... », nous avons le droit, le pieux docteur nous donne le droit de l'appeler *notre Mère*, encore que lui ne le fasse pas. Quand il a rappelé que la bénédiction est venue à toutes les nations par le fruit de son sein, cette bénédiction qui a rejailli sur elle avec une grâce singulière « vere etenim benedictus fructus ventris sui, in quo benedictæ sunt omnes gentes : de cujus plenitudine tu quoque accepisti cum cæteris, etsi differentius a cæteris », il n'y prend qu'une occasion de louer la Mère avec le Fils (45).

Nous voulons y trouver une raison d'appeler Marie *notre Mère*, et sans être infidèle à la pensée de saint Bernard, en la repensant avec plus de rigueur, et, si l'on veut, en la creusant, en la continuant, mais dans sa ligne.

(44) Serm. II in Pentecoste, 4.

(45) Serm. de laudibus, V. M. III, 5.

III

LA MATERNITÉ SPIRITUELLE ET LA PENSÉE DE SAINT BERNARD

Qu'est-ce qui constitue la Mère ? C'est qu'elle donne *la vie*.

Il est bien clair que la vie dont nous parlons ici, c'est *la vie surnaturelle*, celle dont il est question au III^e chapitre de saint Jean, et qui exige une *renaissance*, « oportet nasci denuo ». Mais puisque l'autre vie, naturelle, n'est donnée qu'en vue de celle-ci, pour apporter un support à cette vie surnaturelle, laquelle est la fin de la création, et le don libre de Dieu et de son immense amour, la vie naturelle, tant corporelle que spirituelle, n'a de raison d'être que celle-ci. Dans l'ordre des fins, lequel prime tout, ôtez la fin ultime, tout croule; aussi l'Écriture nous dit-elle profondément que c'est le péché qui a introduit la mort dans le monde.

De ces brèves remarques, nous pouvons déjà conclure que la Mère par qui nous sera communiquée cette vie surnaturelle, nous sera plus mère que celle par qui ne nous était donnée que l'autre vie. Saint Bernard le marquait excellemment dans son admirable discours pour la Fête de tous les saints (46) : « veneno pessimo, nequissimo, viledicet vitio totam infecisti posteritatem tuam », dit-il à Eve, tu as empoisonné ta postérité; et ailleurs il constatait que des pieds à la tête c'était tout blessure (47); aussi plus que l'Eve antique, l'Eve Nouvelle qui ramènera la vie méritera-t-elle le nom de Mère (48). Les autres avaient été moins initiateurs de vie que de mort, « qui sicut omnium parentes, ita omnium fuistis peremptores : et quod infelicius est, prius peremptores quam parentes »; Marie au contraire répare le mal des ancêtres et vivifie la descendance, « parentum reparatricem, posterorum vivificatricem ».

C'est tout le thème qu'il faut développer en suivant pas à pas le saint Docteur.

Près de lui nous apprendrons que Marie est *mère* parce qu'elle nous a apporté *la vie dans sa source*, qu'elle nous *la communique sans cesse*, et qu'elle nous *apprend à en user*, mère encore et éducatrice.

*
**

I. — Est-il besoin de marquer que nous avons perdu la vie ? Toute la philosophie de saint Bernard le crie que nous avons rappelée en commençant.

(46) Serm. I. in fest Omnium SS. 9 et 10. — Cf. Serm. I, in Annunciatione, 8.

(47) Serm. II in Pentecoste, 3.

(48) Homilia II in missus est, 3.

Il l'a proclamé en des termes si forts, comme en cet émouvant discours pour la Toussaint rappelé plus haut, que nous devons même nous efforcer de faire voir qu'il n'y a pas d'outrance en ses paroles (49). Il sait bien que tout n'est pas mauvais et perversi en l'homme, mais c'est du point de vue total qu'il juge, et il voit que l'homme ne peut par lui-même égaler le désir qui l'emporte à Dieu, ce Dieu pour l'amour de qui il a été fait (50).

Là, disions-nous, gît le tragique de la vie humaine telle que son regard l'a considérée.

Et ce drame qui se joue dans le temps, et qui se réalise conjointement en chaque âme vivante, ne s'achève pas sans rencontrer le Christ. C'est lui qui apprendra à user de la création pour remonter au Créateur, ce qui est l'humaine conversation (51).

Il n'entre pas dans notre dessein de dire et d'étudier ce rôle et cette place immense du Christ dans la théologie de saint Bernard. Ce n'est pas seulement « son tendre cœur » qui était sans cesse ramené vers ce suave Seigneur et cet Epoux des âmes. Son esprit éprouvait un impérieux besoin de ce Rédempteur seul capable de restaurer l'immense misère née du péché, car en même temps qu'il ramenait l'amour exilé par les cœurs mauvais, il forçait les portes de la volonté propre qui se fermaient à ces appels du Divin Amour. Le Christ apportait la vie, et cette plénitude de vie dont le moine et l'abbé de Clairvaux avait la si vive sollicitude (52).

Mais qui nous a donné le Christ sinon Marie ?

Elle nous a donc apporté *la vie dans sa source*.

On comprendra dès lors l'attrait qu'offrait à l'abbé cistercien l'obligation de commenter l'Évangile : *Missus est*. Il y est revenu maintes fois, et non seulement il a voulu expliquer chacune des paroles de cet évangile prodigieux, mais il saisira encore toutes les occasions qui lui seront données de s'attarder à contempler le grand mystère qui nous apportera le Sauveur.

C'est dans l'une de ces homélies, « *super Missus est* », la IV^e, que se trouve cette page merveilleuse où il a concentré tout le dramatique de cet instant unique où la Vierge va dire : « oui » à l'archange messenger de Dieu; citons et essayons de traduire ce morceau de lyrisme et d'épopée : « Audisti, Virgo, factum, audisti et modum, utrumque mirum, utrumque jucundum. Jucundare filii Sion. Et quoniam auditui tuo datum est gaudium et lætitia : audia-

(49) Cf. supra.

(50) Serm. II, in Fest. Omnium S. S., 2.

(51) Serm. IX in Verbis Domini.

(52) De gratia et libero arbitrio. — C'est tout l'ouvrage qu'il faudrait inscrire.

mus et nos a te responsum lætitiæ quod desideramus, ut jam exultent ossa humiliata...

...Surge, curre, aperi. Surge per fidem, curre per devotionem, aperi per confessionem (53).

Et même après cette page vibrante, il faudrait lire dans un discours pour la Nativité du Seigneur, les exclamations qui soulignent l'ineffable démarche de la miséricorde (54). « Apparuit... benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei. Auparavant était apparue la puissance dans la création des choses, et la sagesse apparaissait dans leur gouvernement; mais la bénignité de la miséricorde maintenant surtout est apparue dans l'humanité. La puissance s'était révélée aux Juifs, dans les miracles et les prodiges, aussi dans la loi trouves-tu souvent : C'est moi le Seigneur, c'est moi le Seigneur. Aux philosophes aussi qui abondaient dans leur sens, la majesté s'est révélée, parce que, selon le mot de l'apôtre, ce qui est connu de Dieu s'est manifesté chez eux. Mais, et les Juifs étaient accablés par la puissance et les philosophes opprimés par la gloire de sa majesté. La puissance exige la soumission, la majesté l'admiration, ni l'une ni l'autre l'imitation. Qu'elle apparaisse donc la bonté, Seigneur, la bonté à laquelle l'homme puisse se conformer car il a été créé à votre ressemblance... » Se conformer, donc se guérir, et cette guérison vient par Marie (55). « Dieu t'a donné le Christ par Marie pour ta santé. En elle est le remède, car le pansement (cataplasma) a été fait de Dieu et de l'homme qui devait guérir toutes nos infirmités. Ces deux essences ont été mêlées dans le sein de Marie, comme dans un mortier, et le Saint-Esprit a présidé suavement à ce mélange. Mais parce que vous étiez indigne qu'il vous fut donné, il fut donné à Marie, afin que vous receviez par elle tout ce que vous auriez. Elle, par cela qu'elle est Mère, vous a enfanté un Dieu, par cela qu'elle est Vierge a été exaucée, eu égard au respect qu'elle inspire, pour votre cause à vous, et celle de tout le genre humain. » Ainsi c'est toujours la vie qui revient là où le péché l'avait étouffée, et par Marie (56); Dieu a regardé la terre. Dieu a regardé Nazareth, Dieu a regardé Marie et la terre s'est mise à fleurir, elle a donné son fruit et le fruit

(53) Homilia IV super minus est. 8. « O Vierge, vous avez entendu le fait, vous avez entendu aussi la manière, l'un et l'autre admirables, l'un et l'autre joyeux. Réjouissez-vous, fille de Sion. Et puisqu'à votre oreille il a été donné de tressaillir de joie, faites-nous entendre la réponse que nous désirons pour faire bondir nos os humiliés... Levez-vous, courez, ouvrez. Levez-vous dans la foi, courez par la dévotion, ouvrez par l'acquiescement. »

(54) Serm. I in Nativ. Domini, 2.

(55) In Vigili Nativit III, 10.

(56) Serm. II in Annunciatione, 1 et 5.

de l'esprit c'est la vie éternelle, *fructus enim spiritus est vita æterna*. Celui que Marie nous a donné, si nous adhérons à Dieu par son incarnation, nous deviendrons un seul esprit avec lui, *eius incarnatione adhærentes Deo incipiamus unus esse spiritus cum eo* (57).

Que veut-on de plus, « sa prière est montée vers l'inaccessible majesté... », elle a demandé la surabondance qui sauvera l'universalité des hommes, « elle la répand avec une telle plénitude » que la face de la terre « en est réjouie » (58).



II. — Celle à qui Dieu a confié la source du salut, « *intuere o homo, consilium Dei, agnosce consilium sapientiæ, consilium pietatis. Cœlesti rore aream rigaturus, totum vellus prius infudit redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam* », il va encore lui en remettre *la distribution* (59).

Elle avait communiqué la vie, cette vie divine qui est une respiration avec Dieu en Jésus-Christ, qui est un don de l'Infini qui soulève puissamment l'humain et le renouvelle, et ceci constitue bien une maternité. En elle la vie nous est restituée. Maintenant cette vie elle va la donner goutte à goutte.

On connaît l'audacieuse affirmation de saint Bernard : « *Nihil nos Deus habere voluit quod per Mariæ manus non transiret.* » Dieu n'a rien voulu que nous ayons qu'il ne passât par les mains de Marie. Et la même formule est revenue maintes fois sur les lèvres du bienheureux chantre de la gloire de Marie, parfois dans les mêmes termes (61).

Et qu'on pense bien que ce n'est pas un de ces mots d'orateur qu'il ne faudrait pas serrer de trop près. Le discours même qui a répété à satiété cette affirmation porte cette remarque : « *Neque impotens erat Deus et sine hoc aquæ ductu infundere gratiam prout vellet, sed tibi vehiculum voluit providere. Dieu n'était pas hors d'état de nous verser la grâce sans la faire passer par ce canal, s'il l'avait voulu, mais il a voulu disposer ce moyen pour venir jusqu'à nous* » (62).

Ainsi, celle que saint Bernard a déjà appelée Mère de la vie,

(57) Serm. III in Annuntiatione, 7 et 8.

(58) Serm. de Aquæductu, 5.

(59) Serm. de Aquæductu, 6.

(60) Serm. III in Vigilia Nativ. Domini, 10.

(61) Serm. de Aquæductu, 7.

(62) Serm. de Aquæductu, 18.

« benedicta inventrix gratiæ, genitrix vitæ, mater salutis », va se révéler telle d'une façon nouvelle (63).

C'est la médiatrice, « Domina nostra, mediatrix nostra, advocata nostra » (64).

Qui légitimera cette haute affirmation que Marie « possède » la grâce, non pas certes en ce sens qu'elle en soit la source, la grâce c'est la vie divine; mais en ce sens qu'elle en est la distributrice voulue par Dieu ! Saint Bernard ne donnera pas d'autre raison que la haute mission réservée par la divine Volonté à la liberté de Marie qui a coopéré à l'œuvre de la Rédemption depuis l'Annonciation jusqu'au Calvaire.

Quand il s'agit de donner son « oui » qui répondrait aux appels de Dieu, Dieu qui est Amour, le monde entier la suppliait (65). Nous rappelions plus haut cette évocation si grandiose. Ce « fiat », commandé par toutes les charités, continue de planer sur toute cette vie de Marie; comme il l'avait fait acquiescer à l'appel joyeux de Gabriel et du Verbe, il acquiesce à la douloureuse passion où elle compatit durement. « Ille mori corpore potuit, ista commori corde non potuit ! Fecit illud caritas qua majorem nemo habuit : fecit et hoc caritas cui post illam similis altera non fuit. Jam se Mater misericordiæ per ipsum sincerissimæ tuæ mentis affectum, tuis jacens provoluta pedibus Luna [i. e. Ecclesia] mediatricem sibi apud solem justitiæ constitutam devotis supplicationibus interpellat... » (66).

Nous savons tous par cœur ces incomparables pages, mais prenons bien garde que pour en saisir toute la richesse de sens, il faut revenir à ce traité de *Gratia et Libero arbitrio* qui est une des pièces maîtresses dans la Doctrine de saint Bernard, cette liberté de l'homme qui est l'image de Dieu imprimée en lui qui peut fléchir et s'attarder aux choses d'en bas, hélas ! mais qui doit s'élever sous la poussée de la grâce, imiter les mœurs divines, aspirer l'Amour et courir à tout bien.

Et dans cette parfaite unanimité avec Dieu, combien la sagesse reluit qui confie à Marie la garde de cette grâce qu'elle ne retient pas, ne gaspille pas, distribue librement, mais en parfaite union avec la Sagesse infinie et l'éternel Amour.

Aussi bien, cette sagesse de Dieu qui remet sa grâce aux mains d'une créature le révèle encore comme le Seigneur qui n'accepte

(63) Serm. II de Adventu, 5.

(64) Serm. II de Adventu, 5.

(65) Homil., IV, super Missus est, 8.

(66) Serm. in XII prærogativis, 14-15-16.

pas des défaites, va à ses buts toujours et répare dans une suite radieuse inventée par la miséricorde les défaillances de la chute du premier jardin. Et saint Bernard aime à décrire cette Eve nouvelle, vêtue de la miséricorde, qui porte dans ses mains le salut.

Ici, les citations seraient innombrables, tant le thème jaillit spontanément chez le saint Docteur.

Mais voici autre chose : associée à l'œuvre divine, Nouvelle Eve mise près du Nouvel Adam, Marie n'a pas seulement à sa disposition les trésors de son Fils, la communication de la grâce divine; entrée dans les mœurs de la Trinité, qu'elle aspire par son union avec l'amour, elle les respire : aussi ces biens qu'elle possède, elle *veut* les distribuer. Elle viendra donc au devant des pauvres et des pécheurs vers qui son cœur l'incline.

Comme la mère qui a communiqué la vie, s'empresse à la conserver et l'alimente jour après jour, avec une inlassable bonté, ainsi en ira-t-il de Marie; et c'est ce que signifie saint Bernard quand il se plaît à l'appeler vingt et cent fois *Mère de miséricorde*.

Mère de *miséricorde*, celle qui aime à donner son cœur aux malheureux. Et on sait ce que ce mot éveille dans la pensée de saint Bernard : les retombés sur eux-mêmes, les captifs de l'esprit-propre, ceux qui sont exilés de l'amour, ceux qui ont perdu le geste et l'usage de la liberté magnifique qui adhère aux pensées et aux vouloirs divins; c'est à ces malheureux que Marie trouve accablés par tout le poids charnel qu'elle va apprendre à marcher sur la route de l'éternité et à rechercher les sources de l'amour.

Celui qui se mettrait à chercher combien de fois le nom et l'idée de la *Mère miséricordieuse* apparaît dans les seuls sermons de saint Bernard serait assuré de rapporter de sa chasse un riche butin.

Et s'il lui prenait idée de construire, avec ces mêmes sermons où se rencontre le souvenir de Marie, une synthèse où se refléterait comme dans un miroir cette doctrine que nous esquissions dans la première partie de ce travail, il ne serait pas moins étonné et ravi.

Tout s'enchaîne vigoureusement chez ce moine dont la pensée semble obéir au souffle de la mystique la plus libre, et qui offre une concentration méditative des plus vigoureuses, et, dans sa souplesse toutefois, la souplesse de la vie, des plus techniques.

**

III. — L'idée de maternité spirituelle s'impose donc de plus en plus à celui qui étudie la pensée mariale de saint Bernard. En voici

d'ailleurs un autre aspect qui renforce cette idée, cette mère apparaît comme *une éducatrice de la vie*.

L'abbé de Clairvaux nous invite lui-même à méditer cet aspect et c'est à l'occasion de l'évangile de Cana. Il a dit à ses moines : « Ici donc parfois le vin manque, c'est-à-dire la grâce de la dévotion et la ferveur de la charité. « Quoties mihi necesse est, Fratres, post lacrymosas quærimonies vestras, exorare Matrem misericordiæ,, ut suggerat suo benignissimo Filio quoniam vinum non habeatis. Et ipsa, dico vobis carissimi, si pie a vobis pulsata fuerit, non deerit necessitati vestræ : quoniam misericors est, et mater misericordiæ... » (67).

A l'occasion de l'Assomption et de l'Évangile de la fête (68) il observe que cette médiatrice, « notre médiatrice nous a obtenu la miséricorde de Dieu, et que c'est par elle que nous recevrons le Seigneur Jésus dans nos maisons ». Et une autre fois, ce même mystère de Marie l'invite à méditer les vertus que l'on apprend à son école : la pureté, l'humilité, la miséricorde (69).

Ces vertus dont nous avons tant besoin : « ad hunc igitur fontem sitibunda properet anima nostra » (70).

Les voilà donc ces altérés que nous connaissons bien, que rien n'a pu assouvir de ce qu'ils ont mendié quand ils obéissaient à l'esprit propre (71). Voici qu'on les amène à *l'école de Marie* qui est l'école de l'Amour. On les prendra dans leur infirmité pour les acheminer à Jésus-Christ et au Père. « Filioli, hæc peccatorum scala, hæc mea maxima fiducia est, hæc tota ratio spei meæ » (72).

Faut-il maintenant montrer cette école de Marie, cette école de l'Amour, où, comme son Fils, la Vierge commença à faire avant d'enseigner. Les leçons de vie tombent de ses gestes et de ses attitudes. L'esprit chrétien qui dégage du poids charnel qui « animalise », délivre encore de l'orgueil et installe dans une charité miséricordieuse qui reluit en toutes ses démarches. Avec elle on apprendra donc à aimer la beauté, à aimer l'amour; à aimer Dieu et, en Dieu, toute créature de Dieu.

On retrouverait vingt textes déjà cités ou d'autres qui leur ressembleraient comme des frères. Ou bien encore on traduirait et méditerait tout cet étonnant sermon *de Aquæductu*, où il semble que saint Bernard ait voulu condenser toute sa contemplation de

(67) Serm. II in Dominica I port. Octav. Epiphane, 4.

(68) Serm. II, in Assumptione, 2.

(69) Serm. IV in Assumptione, 6-9.

(70) *Ibid.*, 9

(71) Cf I^e Partie.

(72) Serm. in Aquæductu, 7.

Marie et tout son amour. Ce sermon qui obéit au rythme d'un cantique, « *Cæterum quidquid illud est quod offerre paras. Mariæ commendare memento, ut eodem alvo ad largitorem gratiæ gratia redeat quo influxit* »; et qui se termine par ce cri : non, le Dieu qui aime la pureté ne se plaindra pas de ne pas trouver parmi les blancheurs liliales tout ce qu'il aura trouvé dans les mains de Marie. *Quidquid illud sit quod inter Mariæ manus invenerit* » (73).

Où trouverons-nous la Mère de la vie, si ce n'est cette Vierge, ouvrière incomparable de la gloire de Dieu et de la sainteté humaine, entre les mains de qui reflourissent les vies et s'illuminent les existences (74).

La Mère de la Vie.

Notre Mère.

Le deuxième sermon pour l'Avent se clôt par une admirable prière à la *Mère de la Vie*. « *Genitrix vitæ, mater salutis, ut per te nos suscipiat qui per te datus est nobis* » (75).

Toutes ces paroles, et combien d'autres qu'on aurait pu recueillir crient semblablement ce cri jailli « du plus intime de nos cœurs, du fond même de nos entrailles » (76), *Mère, notre Mère.*

Les foules chrétiennes ne s'y sont point trompées. Elles ont bien senti qu'elles ne trahissaient pas la pensée de saint Bernard, en lui prêtant le *Memorare* qui n'est pas de lui, qui paraphrase son fameux défi : « Qu'il ne soit point parlé de votre miséricorde, ô Vierge Bienheureuse, s'il se trouve un seul homme qui se rappelle vous avoir invoquée en vain dans ses besoins » (77), mais qui prie Marie en l'appelant *Mère* : « *Ad te, Virgo virginum, Mater curro* ».

L'œuvre du grand Docteur de Clairvaux appelle cette conclusion du saint abbé Gueric, dont on sait combien la pensée était accordée à celle de saint Bernard, son Maître (78).

« *Ipsa tamen unica Virgo Mater, quæ se Patris unicum genuisse gloriatur, eundem unicum suum in omnibus membris ejus amplectitur, omniumque in quibus Christum suum formatum agnoscit, vel formari cognoscit, matrem se vocari non confunditur. Eva vetus illa, non tam mater quam noverca, quæ filiis ante propinavit præjudicium mortis quam initium lucis, dicta est quidem mater cunctorum viventium, sed inventa est verius interfecatrix viventium, seu genitrix morientium : cum suum generare nihil aliud sit quam*

(73) Serm. in Aquæductu, 18.

(74) *Ibid.* 18.

(75) Serm. II in adventu, 5.

(76) Serm. de Aquæductu, 7.

(77) Serm. IV in Assumption, 8.

(78) Vita B. Guenici, abbes Igniacensis Inter Opera S. Bernardi.

mortem ingenerare. Et quia illa non potuit fideliter interpretari nomen suum, ista implevit mysterium : quæ et ipsa sicut Ecclesia, cujus forma est, mater est omnium ad vitam resurgentium. Mater siquidem est vitæ, qui vivunt universi : quam dum ex se genuit, nimirum omnes qui ex ea victuri sunt, quodammodo regeneravit. Unus generebatur, sed nos omnes regenereremur : quia videlicet secundum rationem seminis quo regeneratio fit, jam tum in illo omnes eramus. Sicut enim in Adamo fuimus ab initio propter semen carnalis generationis; sic fuimus in Christo ante initium, propter semen spiritualis regenerationis.

« Porro beata mater illa Christi, quia se matrem Christianorum cognoscit ratione mysterii : cura quoque se matrem eis præstat et affectu pietatis. Neque enim duratur ad filios, quasi non sint filii, cujus viscera semel quidem fœta, sed nunquam effœta nunquam desinunt fructum parturire pietatis. Benedictus siquidem fructus ventris tui gravidam te, o pia mater, inexhausta pietate reliquit; ex te quidem semel nascens, sed in te semper manens et affluens, et in horto concluso castitatis fontem signatum caritatis semper abundare faciens : qui licet signatus sit, foras tamen derivatus, et in plateis aquæ ejus nobis dividuntur. Licet namque fons caritatis proprius Ecclesiæ incommunicabilis sit alienis, beneficium tamen ejus impartire gaudet etiam inimicis. Denique si servus Christi filiolos suos iterum atque iterum parturit, cura atque desiderio pietatis, donec formetur in eis Christus; quanto magis ipsa Mater Christi ! Et Paulus quidem genuit eos, verbum veritatis quo regenerati sunt prædicando : Maria autem longe divinius atque sanctius Verbum ipsum generando. Laudo quidem in Paulo prædicationis mysterium, sed plus miror atque veneror in Maria generationis mysterium.

« Vide autem si non et filii Matrem videntur agnoscere, dictante utique ipsius veluti quadam naturali pietate fidei, ut ad invocationem nominis ejus primo vel maxime refugiant in omnibus necessitatibus et periculis, tanquam parvuli ad sinum matris. Unde nimirum de his filiis puto non absurde intelligi quod per Prophetam promissum est ei : « Habitabunt in te filii tui » : salvo duntaxat intellectu quo de Ecclesia hæc prophetia principaliter accipitur. Et nunc siquidem habitamus in adjutorio Matris Altissimi, in protectione ipsius commoramur, tanquam sub umbra alarum ejus : et postmodum in consortio gloriæ ipsius tanquam in sinu ipsius confovebimur. Tunc erit vox una lætantium et aggratulantium Matri, « sicut lætantium omnium nostrum habitatio est in te, sancta Dei genitrix ». Nullatenus autem credideris majoris esse felicitatis

et gloriæ habitare in sinu Abrahæ, quam in sinu Mariæ, cum thronum suum in ea posuerit Rex Gloriæ. » (79).

Page admirable, où l'on dirait que l'Abbé d'Igny a voulu continuer les lignes tracées par son maître de Clairvaux, afin de les amener à leur point de convergence : achever ce qui était commencé. En tout cas, on ne pouvait le faire plus heureusement.

Cette page sur la Maternité spirituelle de Marie, appelée par toute son œuvre, manque en saint Bernard.

IV

POURQUOI SAINT BERNARD N'USE PAS DU MOT MÈRE

Pourquoi n'a-t-il pas, comme son disciple l'abbé Gueric, appelé délicieusement et profondément Marie sa Mère, lui qui disait qu'il faut toujours recourir à elle et que « c'est du plus intime de nos cœurs et du fond même de nos entrailles et de tous nos vœux qu'il faut l'honorer » (80), car c'est la volonté de celui qui a voulu que tout nous vint par Marie ! Pourquoi ne pas appeler Mère, celle par qui nous est venue la vie surnaturelle, la vie divine, et par qui, en conséquence, la vie naturelle, la vie humaine s'est reprise à sourire, à fleurir ?

Essayons de le dire rapidement avant de conclure.

Il se trouve par hasard que saint Bernard nous a donné sa méthode de travail. Les discours que nous possédons de lui ont été pris par les « sténographes » ; il avait longuement médité dans la prière et la réflexion son sujet (81), il l'avait « ruminé » suivant l'habitude prise au début de sa vie monastique ; puis il parlait avec abondance. Mais un jour la maladie lui ayant fait des loisirs forcés, il voulut revoir les discours « *super Missus est* » et traiter avec plus de rigueur des *Louanges de Marie*. Il le fait en toute docilité à la vérité de l'Écriture et de la Tradition. Voici comment il expose sa manière de procéder (82) : « J'ai exposé la leçon de l'Évangile comme j'ai pu ; je n'ignore pas que cela ne plaira pas à tous ; à cause de cela même je serai exposé à l'indignation de plusieurs. On jugera inutile, ou présomptueux, alors que les Pères ont si pleinement expliqué cet endroit, de mettre la main à un nouveau commentaire. Mais si ce que je dis après les Pères n'est pas contraire à leur pensée, je ne vois pas qu'il y ait rien

(79) Inter S. Bernardi, tom. VI. — In Assumptione. B. V. M. Serm. I., 2-4.

(80) Serm. de Aquæductu, 7.

(81) Goyau, p. 26.

(82) Note à la suite des Homélie super Missus est.

là qui puisse déplaire ni à eux ni à personne. Que si j'ai simplement répété leur enseignement, du moment que ce n'a pas été par vanité, mais par dévotion, je souffre qu'on m'accuse d'avoir fait un travail superflu. Toutefois que mes critiques sachent bien que j'ai moins eu l'intention d'exposer l'Évangile que d'en prendre l'occasion pour parler d'un sujet qui me charmait. Que si maintenant j'ai péché, par ce que j'ai, par là, animé ma propre dévotion plutôt que je n'ai cherché l'utilité commune, la Vierge pieuse est assez puissante pour excuser mon péché près de son miséricordieux Fils, elle à qui j'ai dévotement dédié, quel qu'il fut, mon opusculé. »

Ainsi il a laissé chanter son âme sur ce thème de vérité qui lui a été proposé.

Que si quelques variations ont pu paraître inédites, ne croyez pas toutefois que sa fantaisie l'ait emporté au hasard. Cet esprit est soucieux d'orthodoxie et ne veut pas aller aux dépens de la vérité, même pour avancer dans la louange de Marie. La lettre aux chanoines de Lyon s'en explique assez clairement (83). Et nous avons dit comment il écarte comme une source incertaine la littérature des Évangiles apocryphes.

Il redisait donc à sa manière : « *nihil innovetur nisi quod traditum est* ». Or que lui enseignaient ses Maîtres, les Pères ? Saint Bernard n'a rien d'un érudit. Il fut trop souvent jeté sur les chemins du monde, par les sollicitudes des intérêts du Christ et des âmes, pour avoir le temps de feuilleter les collections des Pères. S'il les consulte, c'est toujours aux mêmes qu'il reviendra : saint Ambroise et saint Augustin. Il nous le dit : « Je me laisse difficilement séparer de ces deux colonnes » (84); et s'il nous le disait pas, il suffirait de rapprocher leur pensée de la sienne pour s'en convaincre.

La doctrine de l'augustinisme commande toute sa philosophie. Et pour saint Ambroise il a écouté son commentaire de saint Luc, et non moins ses Conseils aux Vierges.

Or ni saint Ambroise ni saint Augustin ne donnent à Marie le nom de *Mère*.

Ambroise, l'ancien magistrat devenu évêque, a plutôt le souci de la désigner comme une *Maîtresse* de vie chrétienne : si un jour il se sert d'une formule qui va plus avant pour dire qu'elle a « fécondé par la foi toute l'humanité qui revêt ainsi le Christ », il n'ajoute rien de plus. La langue d'*Augustin* a moins d'austérité. Il a ému son âme pour dire que « le Seigneur Jésus-Christ est né

(83) Cf. Epist. CLXXIV, 2.

(84) Tract ad Hug. de S. Victor, II, 8.

d'une femme ». C'est la nouvelle Eve dont la liberté dégagée de la misère du péché a traité avec la Divinité, et nous lui devons un Dieu incarné. Bien plus, le grand Docteur que saint Paul avait éveillé à méditer sur le corps mystique du Christ dont nous sommes les membres, laissera tomber cette phrase d'or : « Marie coopéra par sa charité à la naissance des fidèles dans l'Eglise ». Nous allons conclure que cette Vierge, mère de Dieu, est aussi Mère des âmes; saint Augustin ne le dit pas. Il ajoute seulement que l'Eglise, Vierge et Mère, imitera Marie : « Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur ». Ce sera la *Mère de la Vie*, formule splendide d'ailleurs que nous retrouverons chez saint Bernard.

Pourtant avant cette grande bataille d'orthodoxie qui, à Ephèse, assurerait à Marie le titre de Mère de Dieu, des voix pieuses avaient appelé Marie « notre mère ». *Saint Jérôme* la désigne Mère des Vierges. « Hæc Virgo perpetua multarum mater est Virginum », et des voix monacales l'avaient saluée « Mère des justes ».

C'était peu ! trop peu pour saint Bernard.

Si l'Écriture lui avait donné ce nom !

Et ici encore nous nous étonnons : Mais la scène du Calvaire ?

Ni saint Ambroise, ni saint Augustin ne la commentent comme une *déclaration de la Maternité spirituelle*; ni personne si ce n'est un des plus grands noms de l'Orient chrétien : *Origène*. Il faut transcrire la page admirable qu'il nous a laissée (85). « Personne ne peut avoir l'intelligence de l'Évangile laissé à l'Eglise par saint Jean, s'il n'a point reposé comme lui sur la poitrine de Jésus et reçu de Jésus Marie devenue aussi sa mère. Mais pour être un autre Jean, il faut pouvoir comme Jean, être montré par Jésus en qualité de Jésus. En effet, si, de l'avis de ceux qui pensent d'elle sainement, Marie n'a pas eu d'autre fils que Jésus, et si Jésus dit à sa Mère : Voici votre fils, et non : Voici encore un fils, c'est comme s'il disait : Voici Jésus à qui vous avez donné le jour. En effet, quiconque est consommé [dans le Christ] ne vit plus, mais en lui vit le Christ; et parce qu'en lui vit le Christ, de lui Jésus dit à Marie : Voici votre fils, le Christ ».

Comment se fait-il que ni saint Ambroise, qui a tant utilisé le vieux Maître d'Alexandrie, pour écrire son commentaire sur saint Luc, ni saint Augustin, quand il donne ces sermons *in Ioanne* qui étincellent de tant de beautés, n'aient recueilli cette perle. Les attaques dont avait été l'objet l'auteur du *Periarchon* obligeaient-elles à le délaisser à ce point ?

(85) Origène. In Joanne. Prologue

Ce qui est sûr, c'est qu'il faudra attendre des siècles pour écouter cette parole si limpide et si pénétrante, à moins qu'on en trouve un écho discret chez saint Jean Damascène (86). Il faudra attendre après saint Bernard. Le pieux Abbé au tendre cœur qui pleure auprès de Marie dont l'âme est transpercée à la croix, n'entend pas le savant et pieux Docteur qui lui disait : cette femme dont l'âme est déchirée, c'est ta mère, car Jésus t'a donné à elle afin que tu lui sois Jésus et qu'elle le retrouve en toi.

Origène pourtant ne lui était pas étranger. Il l'avait trouvé, appliqué à commenter comme lui le Cantique des Cantiques, et il n'est guère douteux qu'il l'ait lu (87). Mais un jour qu'il avait cité le vieil auteur, il avait entendu des protestations dans son auditoire (88). Origène n'avait pas bonne réputation à Clairvaux. Peut-être le moine ne lui pardonnait-il pas d'avoir cru discerner en Marie un peu de vaine gloire en « la Mère du Seigneur ». Et pourtant, l'âme du fils d'Aleth et du fils de Léonide se seraient si bien accordées pour louer Marie comme une Mère qui forme en nous Jésus, dira Guerric.

Saint Bernard se contentera de murmurer d'une lèvre très aimante assurément : *Mère de Miséricorde* et, dans ce vocable et cet appel, de lui jeter toute sa vie.



Nous qui avons uni dans notre affection le vieux maître du Didascalée que nous lisons d'ailleurs avec discrétion, « il n'y a qu'un seul maître, le Christ » et le saint abbé de Clairvaux dont l'âme nous a conquis; nous qui avons fait par surcroît notre pèlerinage à Igny, près du disciple qui nous paraît avoir si bien traduit et achevé la pensée du maître de Clairvaux, nous croyons qu'il faut saluer Marie du nom de MÈRE.

Nous avons suivi le chemin ouvert par saint Bernard, mais dans le sens où le creusait encore Guerric. Depuis huit siècles que nous méditons ces mêmes pensées, il nous paraît toujours plus clair qu'Origène parlait excellemment quand il disait que « pour entrer dans l'Évangile, pour être consommé dans le Christ, il faut avoir reçu de Jésus Marie devenue sa mère ». Il soulignait cet enfantement plénier qui ne sépare point le corps de la tête et qui vient former Jésus dans tout ce qui entend l'appel de l'Évangile.

(86) J. Damasc. Homilia II, in Dormitione, 8-10.

(87) Gilson, p. 28.

(88) Serm. XXXIV. In verbis Origenis.

(89) Luc VIII, v. 21.

Toute la pensée de l'Eglise, implicite déjà chez Ambroise et Augustin, plus explicitée chez Bernard, qui se dit clairement chez Gueric, et, depuis, n'a pas cessé de se redire : Marie, Mère de Jésus, mais Mère de Dieu et notre Mère, Mère de la vie, la Nouvelle Eve !

N'est-ce pas cela même que Jésus insinuait, avant de le proclamer, « sublime testateur », quand il disait « celui-là qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est mon frère, ma sœur et *ma Mère* » (89).

Pour comprendre Marie, il faut aller à la doctrine du *Corps Mystique*, cette doctrine qui hantait l'esprit de saint Bernard; et pour comprendre saint Bernard il faut revenir à Marie; c'est ce qui nous reste à dire pour conclure et faire ainsi voir la richesse et l'unité de cette pensée que nous avons commencé d'épeler.

CONCLUSION

Ce qui frappe aussi chez ces maîtres de la pensée mariale qui sont la gloire de notre xvii^e siècle français, de saint François de Sales et Bérulle au Bienheureux Grignon de Montfort, en passant par Condren, saint Jean Eudes et Bossuet, c'est de voir comment ils ont inséparablement uni la dépendance de Marie, concentration de leur dévotion à leur Mère et Maîtresse, et la religion du corps mystique du Christ. Et c'est ce qui fait la séduisante beauté de leur doctrine.

Il n'y a pas moins de séduction dans cette *unité* où saint Bernard concentre et achève *la vie de l'esprit*.

Sortie de mains de Dieu par la *création*, comme elle était retombée spirituellement, il a fallu la *réformer*, et cette restauration doit s'achever dans une *consommation* ou union avec Dieu qui exalte l'être spirituel, loin de l'anéantir, en le déifiant (90).

Il s'agit donc de réaliser l'union avec Dieu : comme dit saint Paul, « être un seul esprit avec lui », ce qui signifie accord des volontés dans la distinction des substances divine et humaine, accord par l'amour (91). Mais ceci exige le rétablissement en nous de l'image de Dieu, la restitution de la similitude ramenée par le Christ, le Verbe (92). Détruire le faux moi, sous la poussée de la grâce, le faux moi qui se faisait centre, et rétablir le vrai moi qui a mis Dieu centre de toutes ses aspirations sera l'œuvre du Saint-Esprit (93). Tout doit concourir à cette alliance avec le Verbe et,

(90) De gratia et libero arbitrio XIV.

(91) Serm. IV de diversis, 1-3.

(92) *Ibid.*, 4-5.

dans ce bienheureux dépouillement qui nous restitue dans la vérité, nous saurons traiter dans la justice et la bonté tous ceux avec qui nous vivons (94).

Cette unité réalisée par ceux qui aspirent inlassablement à l'alliance avec le Verbe dans l'amour pur, ne nous installe-t-elle pas dans ce corps mystique dont nous parlions tantôt (95).

Marie fut blessée de cette flèche d'amour qui unit au Verbe. Elle était toute livrée à l'amour (96). Bernard l'appellera à l'aide pour nous y hausser, nous y tenir de plus en plus. Et c'est ainsi que cette Mère de Miséricorde, qu'il appelle aussi Mère du Bel Amour, sera encore Mère de la vie (97).

Quand nous relisons ses pages les plus belles où il a si noblement pensé, si justement agencé l'harmonie de la vie humaine également soucieux de marquer la misère et de marquer la grandeur de l'homme (98); et encore celles où il a si excellemment défini la place du Christ Jésus dans le cheminement des âmes en route vers Dieu, vers le Père qui est amour et appelle à l'amour; il nous apparaît donc bien seulement qu'il a oublié de désigner Marie par le nom de *Mère*.

Comme il fut timide pour mesurer les ressources de l'amour; quand il s'agit de l'Immaculée Conception, les ressources sanctifiantes de la grâce pénétrant l'acte de la génération qui amenait dans le monde la Sainte qui « ouvrirait au Seigneur les portes de son domaine » (99); il fut timide pour mesurer l'élan de vie qui du cœur de Marie s'épancherait comme un flot maternel, monterait chez nous en amour filial et s'écrirait en splendeur spirituelle (100).

Il n'a pas prévu ou il n'a pas su exprimer cette *dépendance filiale* du chrétien à l'égard de la Sainte Vierge, Mère de Dieu qui sera la gloire de notre xvii^e siècle (101), et que déjà Guerric avait esquissée.

Mais il l'a préparée; allons plus loin: il l'a implicitement exprimée. C'est à lui que nous devons de pouvoir dire toute l'harmonie de notre âme, réaliser toute l'harmonie de notre vie, *sous le signe de la Mère de Dieu devenu NOTRE MÈRE*.

(93) De diligendo Deo X. 27-28.

(94) In Cantic, LXXXIII.

(95) In Cantic, XXVII, 10-11.

(96) In Cantic. XXIX.

(97) Serm. II, in adventu.

(98) In Cantic, LXXXII.

(99) S. Irénée adv. Hæcresc, liv. V. XIX, 1.

(100) De gratis et libero arbitrio. Passim.

(101) Cf. B. Grignon de Montfort, (Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge), en qui on entend toute la pensée mariale du xvii^e siècle.

Discussion

qui a suivi le rapport du P. Morineau

P. MORINEAU. — Le P. Aubron prépare un livre qui contiendra tous textes de saint Bernard ayant trait à la Sainte Vierge. Ce livre paraîtra aux Cahiers de la Vierge.

P. AUBRON. — Parler de la philosophie de saint Bernard, le mot me semble un peu fort. Au fond, chez lui, c'est simplement le dogme chrétien de la chute, de la rédemption, bref le thème commun de la foi chrétienne.

P. MORINEAU. — Je n'ai pas pris le mot philosophie dans le sens de système longuement élaboré, mais dans le sens de doctrine. Dans ce sens, saint Bernard propose une doctrine qui, pour répondre aux besoins de son âme, donne une explication suffisante du fait de la Maternité de la Sainte Vierge.

P. AUBRON. — En réalité, il a vécu intensément le dogme chrétien. Il n'avance pas au delà. Il ne dépasse pas le niveau commun de l'exposition dogmatique. Les explications, avec recours aux apports de la raison, ne lui auraient pas plu. Qu'on se réfère à ses discussions avec Abélard; il avait des choses en Abélard qui n'étaient pas orthodoxes, mais on voit que la méthode même lui était déplaisante.

P. MORINEAU. — Saint Bernard a donné la philosophie de la *conversion*. Il rappelle que l'esprit a été donné pour comprendre le monde qui nous entoure, mais cela ne suffit pas à la vie qui appelle à d'autres sollicitudes. Aussi n'aura-t-il pas joui beaucoup de la nature. Très recueilli, il suivait d'autres pensées. Il a voulu apprendre à ses moines à se délivrer du monde en tant qu'obstacle pour aller à Dieu.

P. AUBRON. — En résumé saint Bernard a vécu, d'abord.

P. MORINEAU. — Oui. Et en songeant à tout ce qu'on nous a dit de saint Albert et de saint Thomas, il est certain qu'il ne leur est pas comparable. Il n'a pas organisé, comme eux, une science de la vie complète. Disons seulement qu'il poursuit l'amour propre. Mais dans cette poursuite même, il rencontre le problème de la liberté et cette question lui fait rencontrer et poser une quantité de problèmes.

P. AUBRON. — Il a pensé dans saint Paul.

P. MORINEAU. — Saint Paul lui donne une occasion de partir et de construire.

P. AUBRON. — Ce n'est pas un théologien.

P. GENEVOIS. — Si la dévotion à la Sainte Vierge a une telle place dans le problème de l'amour selon saint Bernard, comment expliquer que, dans la plupart de ses traités et de ses sermons, il n'y a rien sur la Sainte Vierge ? Sur saint Bernard et la Vierge, il n'y aurait pas un très gros volume.

P. AUBRON. — Il n'y a pas une centaine de pages.

P. MORINEAU. — Nous pourrions donner cette réponse que, chez saint Albert, il y a aussi des traités qui laissent la Sainte Vierge de côté.

P. AUBRON. — Dans ses sermons il étudie souvent les questions de formation morale, ascétique, pour conduire à l'union mystique.

P. MORINEAU. — C'est la conversion.

P. GENEVOIS. — Dans toute cette ascèse et cette mystique, il y a bien peu de place pour la Vierge. Ne pourrait-on rattacher les suggestions de saint Bernard à ce qu'il dit de la dévotion « charnelle » du Christ ?

P. MORINEAU. — Quelquefois, il saisit avec rapidité les occasions de rappeler, dans Marie éducatrice : l'humilité. Sur ce point on sait qu'il était terrible. Il trouve là le moyen d'insérer la question du péché. Mais si le philosophe est celui qui systématise, je dirai alors qu'il n'est pas philosophe, c'est plutôt un artiste.

P. GENEVOIS. — Il semble donc qu'il ne faudrait pas trop le systématiser, car ce sont des éléments qu'on trouve chez lui et qui se synthétisent plus dans sa vie que dans sa doctrine.

P. MORINEAU. — La vie chez un esprit aussi méditatif implique une doctrine, est une doctrine. Nous n'en ferons pas trop un maître de vie. Il ne faut pas chercher chez saint Bernard un maître qui nous construirait un traité de Mariologie. Il y a chez lui ce qu'il nous a laissé dans sa pensée d'artiste, artiste et mystique c'est tout un. C'est à nous de reconstruire, sans perdre aucun de ces éléments.

P. AUBRON. — Sa pensée est d'un bout à l'autre une présentation de l'Écriture Sainte.

P. GENEVOIS. — La Mariologie de saint Bernard, soit du fait de la célébrité de l'auteur, soit en raison de son admirable vêtement littéraire, a eu une influence bien supérieure à celle de saint Anselme ou de saint Albert; mais eux ont une pensée beaucoup plus ferme.

P. NEUBERT. — Saint Augustin n'a pas dit que la Sainte Vierge est Mère spirituelle des membres du corps mystique du Christ, les Chrétiens ?

P. LAJEUNIE. — Il est formel.

P. NEUBERT. — Saint Bernard ne s'est donc pas servi de saint Ambroise ni de saint Augustin ?

P. MORINEAU. — Il lisait toujours les mêmes Pères. La lettre aux chanoines de Lyon est curieuse à ce sujet, ainsi que la lettre à Pierre de Cluni. On ne dit pas qu'il a tout lu. Puis nous n'avons quasi aucun discours écrit de saint Bernard, mais des sténographies prises par des moines.

Question. — Saint Bernard n'a pas connu saint Anselme ?

P. MORINEAU. — Saint Anselme n'est pas un Père de l'Eglise.

Abbé CHANSON. — L'expression « in sinu Mariæ » n'est-elle pas de saint Augustin ?

P. GENEVOIS. — Pseudo Augustin ?...

P. BERNARD. — Dans ces études de théologiens, n'y aurait-il pas lieu de chercher la place qu'ils ont faite à la Sainte Vierge dans leurs âmes ?

P. MORINEAU. — Sans doute. Mais ce serait très difficile.

P. BERNARD. — Par exemple, dans notre profession, nous la faisons à Dieu et à la Très-Sainte Vierge Marie. Est-ce que les Cisterciens n'ont pas cela ?

P. MORINEAU. — Voilà où Dom Chautard nous manque ! nous l'avions attendu.

P. BERNARD. — Le fait que leurs abbayes étaient placées sous le vocable de Marie n'est-il pas une référence ?

P. MORINEAU. — Tous les illustres abbés que nous trouvons au début de l'ordre de Cluni ne jugeaient guère différemment.

P. BERNARD. — C'est un témoignage de premier ordre, car les auteurs devaient être embarrassés : d'une part, ne pas oser trop dire et, d'autre part, c'était intensifier cette dévotion.

P. MORINEAU. — Aussi bien, quand vous prenez un sermon de saint Bernard, sur la Sainte Vierge, vous avez l'impression de trépidation d'amour d'un bout à l'autre.

P. AUBRON. — Pour saint Bernard, c'est très facile, l'histoire de Clairvaux est remplie de la Sainte Vierge.

P. BERNARD. — C'est ce que le Père Lajeunie appelait synthèse subjective.

P. LAJEUNIE. — On peut prendre un saint Docteur à témoin à deux titres : dans sa doctrine et dans sa vie. Car la vie des saints dans l'Eglise est un témoignage ; elle exprime un moment ou un aspect de la vie de l'Eglise. C'est ce que fait le P. Aubron pour saint Bernard.

P. AUBRON. — Un fait dans la vie de saint Bernard : quand il

est appelé à la vie mystique, c'est par la Sainte Vierge qui lui livre le Christ, de même qu'elle l'a livré au monde, quand il est sorti de son sein dans la nuit de Noël.

P. GENEVOIS. — Pour saint Bernard, nous sommes bien documentés. Pour les saints du Moyen Age, il faut se défier des légendes.

P. AUBRON. — Il y en a aussi pour saint Bernard.

P. LAJEUNIE. — Pour saint Albert, il n'y a pas de doute, on retrouve à travers son œuvre sa pensée personnelle.

P. MORINEAU. — Je crois que ce point est de très grande importance : place de la Sainte Vierge dans la vie des saints et des docteurs. Ainsi pour les Bénédictins, il y aurait une merveilleuse suite à donner sur la piété bénédictine envers la Sainte Vierge. C'est un point auquel nous ne nous arrêtons pas assez. C'est Dom Philibert qui me l'a rappelé.

P. OLPHE-GAILLARD. — N'y aurait-il pas moyen de faire des études sur l'influence des mystères de la Vierge dans les Congrégations modernes?

P. MORINEAU. — Assurément. Ainsi je vois une congrégation : Enfants de Marie Immaculée dont toute la spiritualité pivote autour de la dévotion au Verbe Incarné. On sait la place de la Fête de la Présentation à Saint-Sulpice.

P. X... — Le sentiment et la piété populaires ont pu se refléter dans les fêtes et les pèlerinages plus facilement que dans l'art où pourtant il s'exprime.

P. BERNARD. — Les vocables de la Sainte Vierge, tels qu'on les trouve un peu partout, sont aussi à observer. Il y en a de superbes. Par exemple à Cimiez, N.-D. de toutes Grâces. Ailleurs N.-D. de Toutes Aides, de Toutes Joies...

P. MORINEAU. — Oui, et quelquefois le vocable est mystérieux et nous ne savons pas ce qu'il cache.

P. X... — Par exemple, en Franche-Comté, la Vierge libératrice rappelle les guerres de Louis XIV...

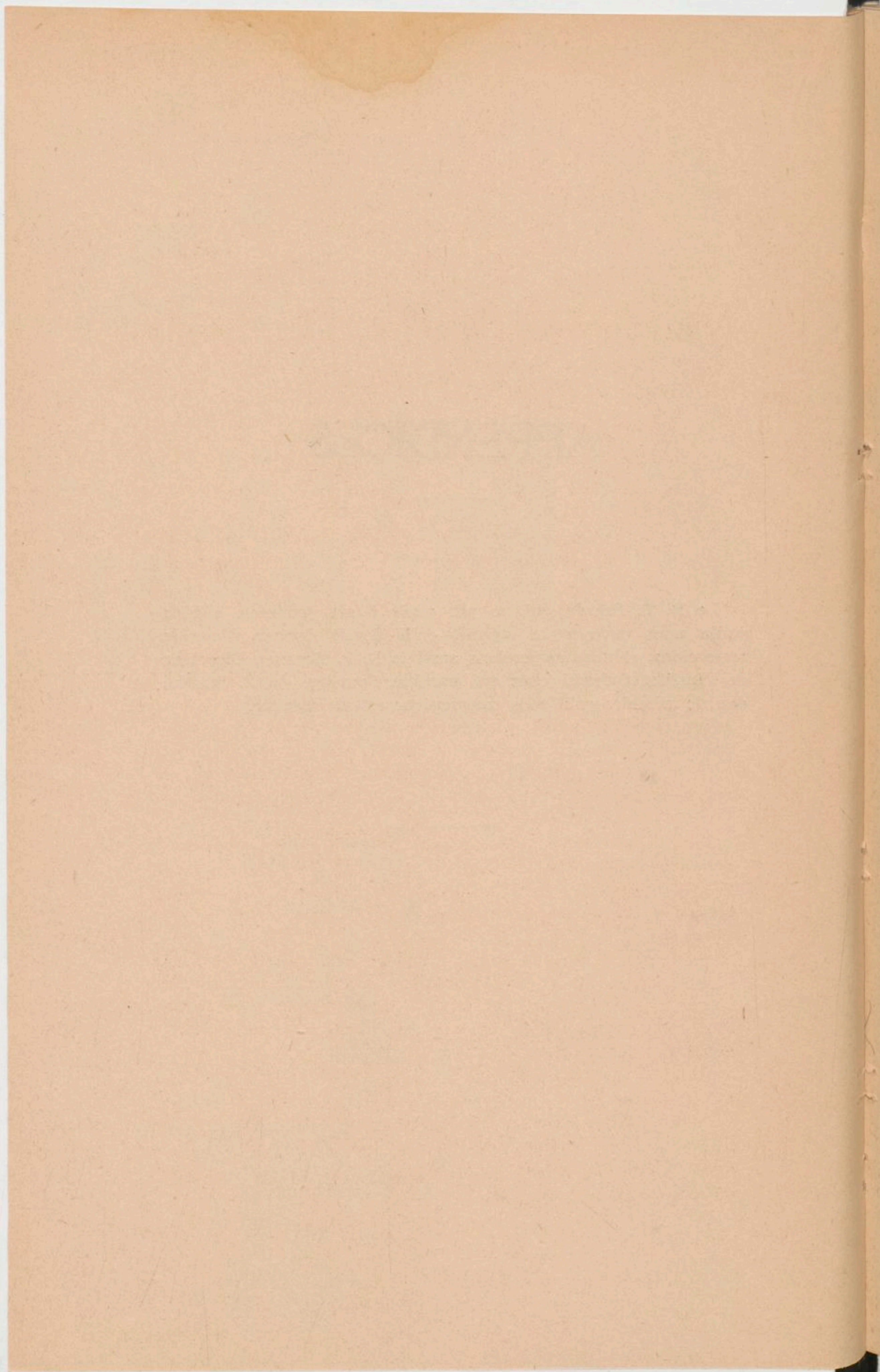
P. MORINEAU. — Le P. Ancel, dans une lettre qu'il m'écrivait s'excusant de ne pouvoir être au milieu de nous, me disait qu'il serait à souhaiter que des études sagement critiques fassent le départ du vrai et du faux, dans les faits merveilleux attribués à Marie dans le cours des âges. C'est revenir à l'étude critique des pèlerinages.

Le P. AUBRON au P. MORINEAU. — Au nom de tous les membres, comme vous êtes notre Président, nous vous remercions.

P. MORINEAU. — Remercie pour le concours fraternel de tous les membres de la Société et invite à une prière spéciale pour que ce travail concoure à la Gloire de Dieu par la Gloire de Marie.

APPENDICES

Le R. P. Saarda qui ne put venir à nos journées, a bien voulu nous envoyer le rapport qu'il devait donner. Nous le remercions, et nous remercions aussi le R. P. Herman, Directeur de l'Institut Oriental chez qui paraîtra l'ouvrage du P. Saarda, dont le mémoire qu'il nous communique est un chapitre.



LA

Mariologie de Saint Jean Damascène

par le P. SAARDA, S. J.

REMARQUE SUR LA MARIOLOGIE DE SAINT JEAN DAMASCÈNE

Le premier, Damascène offre en ses œuvres une Mariologie complète, — complète pour son temps; il expose les résultats acquis, en éliminant avec un flair théologique rare, les déficits et les erreurs de ceux qui l'ont précédé, — complète en soi; il n'est pas un chapitre de nos Mariologies actuelles sur lequel le docteur damasquin n'ait et ne donne son avis, du moins à mots couverts.

Je sais qu'il est de bon ton de répéter le texte de F. O. Ἐγὼ δὲ, ἐμὸν μὲν οὐδέν. Je ne dirai rien qui soit de moi (M. 94 525 A). Je me demande si, aussi admirable en modestie, saint Thomas n'en pourrait pas dire autant. Inventer en théologie est une voie périlleuse et, d'autre part, dire mieux que tout le monde ce qu'a dit tout le monde n'est pas un mince mérite, c'est la supériorité propre des classiques.

Les idées que j'expose sont des résumés ou des adaptations d'un travail plus considérable : Essai sur la Mariologie de S. J. Dam. Mon ambition serait d'entendre répéter le mot, que dans ce travail il n'y a rien de moi, que donc je suis demeuré fidèle interprète.

Ce travail ne vise pas à être complet : il ne traite que de deux points : 1° le mode de l'Incarnation, parce que Dam. semble avoir un système à lui; 2° le rôle de Marie dans l'acquisition et la distribution des grâces, parce que nous touchons là l'objet particulier de ce congrès.

Laissons de côté l'affirmation de la Maternité virginale, c'est un article de foi et l'auteur de la Foi Orthodoxe ne fléchit pas sur l'orthodoxie. Pour pénétrer la pensée de Dam. sur le mode de l'Incarnation, étudions deux textes : F. O. III, 2 (M. 94 985 B) et Contra Nestor, N° 43, (M. 95 221 D).

I. — Mode de l'Incarnation

A. — Foi orthodoxe, Liv. III, ch. 2 (M. 94 985 B).

Dès que la Vierge eût consenti,
 le Saint-Esprit survint en elle (1), Πνεῦμα ἅγιον ἐπέλθεν ἐπ'αὐτήν
 la purifiant (2) καθαῖρον αὐτήν

(1) Damascène répète d'abord le mot de Saint Luc, « L'Esprit Saint *survint* en elle, isolant le mot qu'il veut commenter.

(2) L'effet de cette arrivée de l'Esprit est triple: purification, puissance réceptrice, puissance fécondante.

Purification d'abord, quelle en est la nature ? Rien n'en est dit, et il faudra éclaircir ce problème par d'autres endroits, spécialement par l'Adv. Nestorianos N° 43 (texte B). Voici une remarque sur la lexicologie du *κάθαρσις* chez Jean Dam.

Dans l'homélie sur le Samedi Saint, Damascène explique *κάθαρσις, καθαίρειν* d'une manière positive: c'est, non l'ablation d'une imperfection, mais un accroissement de grâce correspondant à un don de Dieu qui se prépare. Il s'agit, dans le passage auquel nous faisons allusion, d'un don de lumière, grâce d'intelligence, et dont le sommet n'est jamais atteint, puisque, à quelque degré que l'on s'arrête, un possible supérieur s'ouvre. Ce texte qui n'a pas, que nous sachions, attiré l'attention des commentateurs, semble important; il élimine toute objection contre l'existence d'une imperfection en Marie, imperfection que l'Esprit Saint aurait dû enlever au moment de l'Incarnation. La *κάθαρσις* en ses degrés inférieurs peut supposer la purification d'une faute, *ἀπόσιτον γὰρ τοῖς βεβήλοις τό θεῖον*. Les cœurs purs seuls voient Dieu; mais ici, Dam. nous prépare à saisir le mystère de l'économie (de la Rédemption) il nous explique pourquoi nous n'en comprenons pas davantage, et la raison qu'il en donne, c'est que notre *κάθαρσις*, notre illumination, n'est pas assez poussée. (M. 96,601 ABC).

Moyse, ajoute le Dam., ayant la vision du buisson ardent, reçoit l'ordre d'ôter ses chaussures, symbole des pensées mortes et terrestres. Encore, Dieu demande au même Moyse une purification *κάθαρσις* pour monter au Sinaï. Si Dieu exige une purification quand il s'agit des figures, à combien plus forte raison faudra-t-il une *κάθαρσις* s'il s'agit des prototypes. *Πόσω δέον εἰλικρινεῖς καί θεοειδεῖς, αὐτούς ἀπεργάσασθαι τοῖς ἀληθινοῖς καί πρωτοτύποις προσφοιτᾶν μελλοντας*, Et la conclusion s'impose (C.) *καθαίρωμεν τοιγαροῦν ἑαυτούς, παντός γήινου φρονήματος καί τύρβης ἀπάσης καί βιωτικῆς θολώσεως*, afin de pouvoir comprendre l'éclat du Verbe divin.

Nous restons dans les idées de notre docteur en poursuivant le raisonnement: s'il faut une augmentation de grâce éminente, ennoblissante, pour recevoir l'idée des mystères du Verbe, n'en faudra-t-il pas une, et plus parfaite, pour recevoir l'être physique du Verbe. Nous ne sommes pas obligés de supposer en Marie la moindre faute du fait de la *κάθαρσις*.

Ce texte n'est donc pas un obstacle à l'Immaculée Conception qui se prouve ailleurs. Denys parle de la purification des anges. Grég. de Naz. dit *προκαθαρθείσης*.

En expliquant les effets du baptême, Damascène parle d'une *προκάθαρσις*: « Quoique la rémission des péchés soit donnée à tous également par le baptême, la grâce de l'esprit est versée selon la proportion de la foi et de la préparation personnelle: *κατὰ τὴν αναλογίαν τῆς πίστεως καὶ τῆς προκαθάρσεως*. Or cette préparation n'enlève pas le péché, le docteur le fait remarquer. Il n'est donc pas nécessaire de penser à une faute quand est prononcé le mot de *κάθαρσις* (M. 94 1121 C).

Le fameux érudit Jodocus Chlichtoveus, dans ses notes à l'édition de

et lui fournissant une puissance réceptrice	καὶ δὴναμιν δεχτικὴν παρέχον
de la divinité du Verbe (3)	τῆς τοῦ Λόγου Θεότητος
et une puissance d'engendrer (4).	καὶ γεννητικὴν.
Et alors l'ombragea (5) la sagesse	Καὶ τότε ἐπεσκίασεν ἐπ'αὐτὴν
et la puissance de Dieu hypostasiée (6)	ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνουπόστατος σοφία καὶ δὴναμις

Damascène (Paris, Sonnius 1603), p. 219, interprète déjà comme nous faisons nous-mêmes. « Après le consentement, le S. E. survient en elle, non pour lui ajouter plus de grâce, puisque l'ange la salua comblée (comment ajouter dans un vase plein et débordant?), mais pour lui donner la puissance réceptive et la force générative.

(3) C'est l'Esprit qui purifie, mais la Puissance ombrageante est le Verbe. Ainsi comprenaient déjà saint Athanase, saint Grégoire de Nysse, d'une manière générale les grecs contre les latins, Tertullien, saint Cyprien, saint Hilaire, pour qui la puissance ombrageante est le Saint-Esprit.

La puissance réceptrice déposée en Marie est donc quelque chose de tout différent (δὴναμις δεχτικὴ). On dirait que notre docteur adopte intentionnellement, du moins par provision, une formule vague. Qu'est-ce que cette puissance ? comment réside-t-elle en Marie ? autant de questions ouvertes et dont nous ne constatons guère jusqu'ici que cette particularité, qu'elle se rattache à la puissance obédientielle.

(4) Cette puissance réceptrice, donc passive, a un accompagnement, passif aussi dans les idées d'Aristote que suit Damascène, mais plus déterminé ; c'est une puissance d'engendrer (γεννητικὴ). On croirait que saint Jean Damascène, admirateur de cette puissance miraculeuse, prévoit déjà le :

...Quem totus non capit orbis
In tua se clausit viscera factus homo.

(5) L'ἐπισκιάζουσα δὴναμις est aussi l'agent de la transformation du pain dans la confection de l'Eucharistie. « Comme tout ce qu'a fait Dieu, il l'a fait par l'énergie du S. E.; ainsi maintenant, l'énergie du S. E. accomplit ce qui est au dessus de la nature, ce que l'on ne peut concevoir que par la foi. » — « Comment cela arrivera-t-il, dit la Vierge Sainte, puisque je ne connais pas d'homme ? » L'archange Gabriel répond : « L'Esprit Saint surviendra et te couvrira de son ombre. Tu me demandes ici comment le pain devient le corps du Christ ? Je te fais la même réponse ». M. 94 1141 A.

Il semble que Damascène emploie dans le même sens énergie et adumbratio mais pourquoi cette métaphore de l'ombre.

L'ombre dit encore Chlichtoveus, a quelque perfection, elle protège, elle rafraîchit (Cf Cant. 2, 3) : Sub umbra illius quem desideraveram sedi... et le Ps. 16 Sub umbra alarum tuarum... Adumbratio signifie cela :

Le rafraîchissement est-il l'extinction de la concupiscence ? (Bède). Non. Cela concéderait qu'il y avait en elle quelque concupiscence. Elle n'a pas connu le fomes peccati (Edition Sonnius, notes, p. 219).

Encore : (*ibid.* 219). L'ombre a un défaut, diminution de lumière. Or la lumière de Dieu est infinie ; pour être adaptée à la Vierge il a fallu qu'elle se communiquât adumbrata. On se couvre les yeux quand on est en plein soleil. C'est comme cela que saint Bernard explique le nuage de l'Ascension et lui-même en fait l'application à la Vierge.

(6) Il est impossible de désigner d'une manière plus claire la seconde personne de la Sainte Trinité. Cf note 3.

le Fils de Dieu,	ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ
l'identique en substance au père	ὁ τῷ πατρὶ ὁμοούσιος
comme une semence divine (6).	οἶονεὶ θεῖος σπέρρος.
Et il fixa sur lui-même	Καί συνέπηξεν ἐαυτῷ
du plus pur sang de Marie	ἐκ τῶν ἀγνῶν καὶ
encore purifié (7)	καθαρωτάτων αὐτῆς αἱμάτων
une chair animée	σάρκα ἐδψυγωμένην
d'une âme raisonnante et pen-	ψύχη λογικῇ καὶ νοερᾷ
sante (8)	

(6) L'expression *comme une semence divine* doit donc s'appliquer au Verbe. Plusieurs ont cru que Damascène indiquait le S. E. Le contexte exclut absolument cette interprétation. Cette formule a heurté plusieurs théologiens ; leur sens étant inexact, le scandale tombe de lui-même ; mais une seconde difficulté ne surgit-elle pas ? et est-il plus facile de comprendre σπέρρος du Verbe que du S. E. ?

Il faut sûrement entendre par σπέρρος un principe actif et formel, et non une intervention du dehors qui serait de la Trinité tout entière. Là encore, le contra Nestor. éclairera ce σπέρρος. C'est un supplément d'énergie — supplément fourni dans toute autre génération par la semence — et qui donne à cet ovule le pouvoir de prendre au sang de la mère ce qu'il faut pour croître — une puissance active de nutrition.

Toute commotion de plaisir, si innocente soit-elle, mais qui marquerait un commencement de concupiscence (à peu près le fomes de saint Thomas) toute sécrétion de ce qu'on appelait semence féminine est de même exclue. Nous dirions peut-être maintenant : l'ovule se détache des trompes de Fallope, tombe dans l'utérus, et là, fixé à une âme vraiment humaine, commence à se nourrir, à se développer selon les lois physiologiques naturelles.

Cette énergie se distingue-t-elle de l'infusion de l'âme ? Dans l'ordre du temps non ; dans l'idée, Damascène semble la concevoir comme quelque chose d'antérieur, la semence est avant l'âme de l'embryon... peser la forme même de la phrase : (le fils de Dieu ombragea, puis il fixa...) Jean Damascène n'a pas de données physiologiques pour préciser, et l'on s'étonne qu'imbu des idées d'Hippocrate et d'Aristote, il ait pu aborder avec cette hardiesse le problème physiologique de l'Incarnation.

(7) Les deux mots ἀγνῶν καὶ καθαρωτάτων sont soulignés avec tant d'insistance (Cf. note 1), que l'on est contraint d'y voir deux idées. Ils ont chacun leur sens. Ἀγνῶν fait allusion à la pureté que la Sainte Vierge possédait avant la salutation de l'Ange ; καθαρῶς rappelle le καθαῖρον αὐτήν et désigne cette sanctification spéciale créée au moment de l'Incarnation. Cf. M. 96 704 B — beau texte où est résumée toute la doctrine.

(8) Ψύχη λογικῇ καὶ νοερᾷ expression classique du sixième concile. Elle revient plusieurs fois notamment dans la profession de foi de Pierre de Nicomédie (Mansi XI 433 C) — et dans la convention signée par Cyr d'Alexandrie, jadis évêque de Phasis ou des Lazes (Mansi XI 566 n° 4).

Le pseudo Léonce de Byzance nous apprend que cette terminologie était employée contre Apollinaire depuis sa condamnation (en 362). Cf. Mansi II, 1201 C.

Ici Damascène se sépare d'Aristote et d'Hippocrate en admettant l'infusion immédiate, non d'une âme végétative, mais d'une âme complète, ce que nous avons traduit en laissant volontairement quelque vague, l'âme raisonnante et pensante. Damascène fait certainement allusion à la double puissance intellectuelle que distingue Platon : la puissance de raisonner et la puissance plus radicale de participer aux idées, de voir immédiatement le vrai. On pourrait

commencement masse (9)	de	notre	ἀπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυράματος
non par semence, création	mais par		οὐ σπερματικῶς ἀλλὰ δημιουργικῶς
du Saint-Esprit (10),			διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος,

traduire l'intelligence discursive et intuitive — traduction d'autant plus admissible que la terminologie du faux Denys et de saint Grégoire de Naziance, deux maîtres pour Damascène, entend le mot νοερά de la connaissance angélique, donc intuitive. La jonction des deux mots λογικῆ καὶ νοερά accentue la vérité de l'Incarnation. N. S. ne prend pas une âme angélique, mais humaine. De ce double terme on pourrait dire aussi : Damascène veut éliminer d'un côté l'âme angélique qui n'est que νοερά et exclure aussi la théorie d'Aristote.

L'âme du Christ ne fut pas d'abord végétative, puis sensitive, puis intelligente, mais du premier coup il eut une âme totalement humaine.

De tout cela, il résulte que saint Jean Damascène distingue dans la Conception de Jésus par Marie :

- a) une période passive dans la Vierge — période où joue la puissance δεκτικῆ καὶ γεννητικῆ. Le Saint-Esprit en est l'agent ; il purifie (ennoblit et enrichit) augmente la capacité réceptrice et donne cette puissance d'engendrer qui d'ordinaire vient de la semence virile.
- b) une période active, localement dans Marie, causalement hors d'elle. Le Verbe en est l'agent.
 - 1° il agit comme une semence divine qui appelle l'âme ;
 - 2° il fixe en soi une âme humaine complète.

(9) Dans l'ἀπαρχὴν φυράματος je vois une allusion évidente à la masse pécheresse dont saint Paul parle souvent et qu'il désigne du même mot φύραμα (Cf Rom. 9, 21). Le Christ nous est présenté, dès cette première origine, comme le chef de l'humanité réparée, la tête du corps mystique dont les fidèles sont les membres. On reconnaît là une idée que saint Irénée se plaît à exploiter. La Rédemption est l'œuvre, non de la seule Passion, mais de l'Incarnation également. Cf. Garçon, Mariologie de S. Irénée pp. 93 sqq.

(10) Cette double activité du Saint Esprit et du Verbe n'est pas très commode à expliquer, elle nous montre que le subtil Damascène avait de la conception de Marie une idée complexe. Quelle est au juste, selon lui, la part du Saint Esprit, celle du Verbe et celle de la Vierge ?

a) Le Saint Esprit crée quelque chose. δημιουργικῶς, M. 94 985 B. — Ce qui est créé par le Saint Esprit c'est, non un élément matériel, mais cette puissance δύναμις — capacité :

1° de recevoir celui que les cieux ne peuvent contenir, δεκτικῆ.

2° d'être mère tout en restant vierge. γεννητικῆ.
deux miracles au dessus de toute imagination.

Y a-t-il davantage ? Sans doute la création de l'âme discursive et intuitive est une œuvre ad extra, S. Jean ne dit rien. a) Cette âme a été créée comme toute âme humaine, à l'appel des mêmes lois physiologiques, par suite soumise aux mêmes conditions. On pourrait dire : le miracle n'est pas dans la création de l'âme du Christ.

b) L'adombration et la fixation de l'âme est œuvre du Verbe, et c'est là qu'il exerce sa fonction personnelle de filiation, devenant fils de Marie. L'âme, passive, ne fait qu'exercer sa puissance obédientielle.

c) Marie, dans le moment de la Conception est purement passive, tout entière sous l'action du Saint Esprit et du Verbe. Elle reçoit :

1° l'accroissement de sanctification — on sait que la généralité des théolo-

non par des additions succes-	οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προθήκαις
sives,	
l'embryon se garnissant d'or-	ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος
ganes,	
mais étant achevé tout d'un	ἀλλ' ὕφ' ἐν τελειωθέντος,
coup (11)	
le Verbe de Dieu lui-même	αὐτὸς ὁ Θεοῦ Λόγος
devenant hypostase pour la	χρηματίσας τῇ σαρκὶ ὑπόστασις.
chair.	
Ce n'est pas à une chair	Οὐ γὰρ προὑποστάτη
préhypostasiée en soi	καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ
que s'unit le Verbe divin (12),	ἠνώθη ὁ θεῖος Λόγος
mais ayant habité dans l'utérus	ἀλλ' ἐνοικήσας τῇ γαστρὶ
de la Vierge sainte	τῆς ἁγίας παρθένου,
sans être circonscrit (13),	ἀπεριγράπτως
en sa propre personne (de lui,	ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει
Verbe),	
du plus pur sang de la Vierge	ἐκ τῶν ἀγνῶν τῆς ἀειπαρθένου αἱμάτων
il donne personnalité à une chair	σάρκα ἐψυχωμένην ὑπεστήσατο
animée	
d'une âme raisonnante et pen-	ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερῇ,
sante,	
prenant ainsi (lui, Verbe)	ἀπαρχὴν προσλαβόμενος
le commencement de la masse	τοῦ ἀνθρωπίου φύραματος
humaine,	
le Verbe lui-même étant devenu	αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος
personne pour la chair,	τῇ σαρκὶ ὑπόστασις,

giens admet cette amplification de grâce au moment de l'Incarnation. C'est la *κἀθάαρσις*.

2° la capacité de contenir le Verbe.

3° la puissance physique d'engendrer au sens expliqué.

4° par l'adombration du Verbe habitant en elle, l'âme fixée à cet embryon humain, chef-d'œuvre de la Création.

(11) Voilà très claire la séparation d'avec Aristote, coup de hardiesse auquel le *fides quærens intellectum* obligeait Damascène, mais qui lui fournit l'occasion d'établir, le premier croyons-nous, un système physiologique cohérent.

(12) Allusion aux hérésies, surtout à la nestorienne.

(13) Le mot « non circonscrit » rappelle encore le *Quem totus non capit orbis*.

Tel est en Jésus-Christ le ἀπαρχὴ τοῦ ἀνθρωπίου φύραματος, le début de notre et de son humanité. Ce φύραμα pourrait être interprété dans un sens physiologique : le commencement de notre masse matérielle est bien pour un savant du huitième siècle, une masse pétrie, un quelque chose qui n'a de nom en aucune langue : disons en termes modernes, le début de l'embryon. Les deux interprétations ne se combattent pas, puisque c'est par la transmission de la matière que se constitue la masse pécheresse.

de sorte qu'il fut en même temps chair,	ὥστε ἅμα σὰρξ
en même temps chair du Verbe de Dieu,	ἅμα Θεοῦ Λόγου σὰρξ
en même temps chair animée d'une âme	ἅμα σὰρξ ἔμψυγος
raisonnante et pensante (14).	λογικὴ τε καὶ νοερὰ.
C'est pourquoi nous ne parlons jamais	Διὸ
d'un homme fait Dieu,	οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα λέγομεν
mais d'un Dieu fait homme.	ἀλλὰ Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα
Etant en effet par nature Dieu parfait,	Ἵν γὰρ φύσει τέλειος Θεός,
il est devenu homme parfait,	γέγονε φύσει τέλειος ἄνθρωπος
lui, le même,	ὁ αὐτός
n'ayant pas modifié sa nature,	οὐ τραπεῖς τὴν φύσιν
n'ayant pas simulé l'Incarnation,	οὐδὲ φαντάσας τὴν οἰκονομίαν
mais à la chair prise de la Vierge animée d'une âme raisonnante et pensante,	ἀλλὰ τῇ σαρκὶ ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου ἐδύσυχ'... [ληφθείση
et qui obtient en lui personni- fication,	καὶ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούση
il est uni selon la personne, sans confusion,	ἐνωθεὶς καθ' ὑπόστασιν ἀσυγχύτως
sans transformation, sans divi- sion (15).	καὶ ἀναλλοιώτως καὶ ἀδιαιρέτως
Il ne change pas la nature de la divinité	μὴ μεταβαλὼν τὴν τῆς θεότητος [αὐτοῦ φύσιν
en l'essence de la chair,	εἰς τὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν
ni l'essence de la chair	μήτε τὴν οὐσίαν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ
en la nature de la divinité :	εἰς τὴν φύσιν τῆς αὐτοῦ θεότητος,

(14) Le triple ἅμα, si prégnant, exclut tout Nestorianisme. Déjà les Cappadociens exprimaient cette vérité avec force. S. Grégoire de Nazianze parle ainsi dans l'ep. à Cled. : « Si quelqu'un dit qu'un homme fut formé d'abord et qu'ensuite il a revêtu Dieu, qu'il soit anathème ».

L'expression orthod. 6^e Concile (680) est : μίαν χριστοῦ τὴν ὑπόστασιν σύγθετον.

De même S. Cyrille dit à Nestorius : « Ce n'est pas un homme ordinaire qui fut engendré de la Vierge Marie, homme en qui serait ensuite descendu le Verbe. »

Léontius, argumentant contre Severus reconnaît la même vérité, mais il concède (avec raison) que le Christ aurait pu s'incarner dans un homme fait.

— « Ce n'est pas le temps, mais le mode de l'union qui fait l'unité du Christ. »

— « D'accord, remarque Lequien, mais alors Marie ne serait plus mère de Dieu. »

(15) Sans confusion des deux natures; il est Dieu et homme. Sans transformation de la nature divine pas plus que de la nature humaine. Sans division, dans la personne. Il est Dieu-homme.

Il ne fait pas non plus de sa	οὐδὲ ἀποτελέσας ἐκ τῆς θείας αὐτοῦ
nature divine	φύσεως
et de la nature humaine qu'il a	καὶ φύσεως ἀνθρωπίνης ἧς προσελάβετο
prise	
une seule nature mixte (16).	μίαν φύσιν σύνθετον.

B. — *Contre les Nestoriens, N° 43 (95 221 D)*

Ce texte est nouveau dans toute sa première partie où Dam. aborde de front le problème physiologique. Bien que les explications du texte précédent aient déblayé la voie, les lignes qui suivent cachent quelque surprise : la médecine de cette époque est si différente de la nôtre.

En chacune des femmes,	Ἐφ'ἐκάστης γὰρ τῶν γυναικῶν
la conception se fait	σύλληψις γίνεται
par projection de semence	σπορᾶς καταβαλλομένης
(venue) d'un homme, et la conception	ἐξ ἀνδρὸς, καὶ ἡ σύλληψις
est (le fait) de la semence virile,	ἐστὶν τῆς σπορᾶς ἀνδρὸς
et la semence est l'hypostase (1),	καὶ ἡ σπορὰ ἐστὶν ἡ ὑπόστασις,
la femme fournissant son sang	τῆς γυναίκος χορηγούσης τὰ οἰκεία
propre	[αἷματα
en même temps que la conception.	ἅμα τῇ σύλληψει

(16) S. Jean Damascène explique dans le chapitre III qui suit pourquoi il rejette le *φύσις σύνθετος*. Il développe ses raisons encore davantage dans le *Contra Jacobitas* M. 95 113 CD « Si le Christ est d'une seule nature composée de divinité et d'humanité — il n'est pas consubstantiel au Père car le Père n'a pas une nature composée de divinité et d'humanité, mais une nature simple. Et il n'est pas consubstantiel à sa mère car sa mère non plus n'est pas composée de divinité et d'humanité.

Damascène a écrit un traité *Περὶ σύνθετου φύσεως* M. 95 111-126. Les Acéphales (Jacobites) faisaient grand bruit autour d'un texte de S. Athanase répété par S. Cyrille, reproduit à peu près par Grégoire de Nazianze dans l'ep. à Clédon. M. 95 116 D *Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρχωμένη* Damascène montre que le vrai sens est : Une seule nature divine incarnée, ce qui ne favorise pas les hérétiques.

(1) Curieuse est l'idée que la semence donne la personne. Nous sommes en plein dans les idées aristotéliciennes. Pour le philosophe, la semence est le seul principe actif, il donne la forme. La femme, entièrement passive, fournit la matière, toute la matière. Cf. de generatione I, cap. 20. De generatione animalium. Didot III, 340 E cf 351 C.

Suivent trois incisives, trois génitifs absolus de même fonction grammaticale, que les commentateurs trouvent obscurs et qui de fait ne peuvent se comprendre que si on se reporte au traité *de Generatione* d'Aristote. A cette lumière elles deviennent intelligibles, mais comme trois tentatives de même sens pour exprimer une pensée difficile, que Dam. laisse les unes à côté des autres, comme des répétitions dont aucune ne le satisfait pleinement. Voici ces trois formules :

I. — Le coït s'accomplissant et hypostasiant le sang dans la semence virile.

συναφείας γινομένης καὶ ὑφισταμένης τῶν αἱματῶν ἐν τῇ ἀνδρὸς σπορᾷ

II. — La semence elle-même devenue personne pour eux (la semence et le sang).

καὶ αὐτῆς τῆς σπορᾶς γινομένης ὑποστάσεως αὐτοῖς

III. — La semence devenant personne pour elle-même et pour le sang de la femme.

τῆς σπορᾶς γινομένης αὐτῇ τε καὶ τοῖς γυναικείοις αἵμασι

Le docteur de Damas poursuit :

Mais dans le cas de la Vierge	Ἐπὶ δὲ τῆς ἀγίας παρθένου
il n'en fut pas ainsi	οὐχ οὕτως
car la conception ne vint pas	οὐ γὰρ σύλληψις
de la semence d'un homme.	ἐκ σπορᾶς ἀνδρὸς

On comprend maintenant la position de la philosophie d'alors vis-à-vis du mystère de l'Incarnation. Né sans semence, Notre Seigneur ne devait pas avoir de personnalité. Né avec une semence il en aurait eu deux. De là l'insistance de Dam. à rejeter toute semence. A défaut de semence, où trouver le principe d'individualisation pour le Dieu fait homme ? C'est la personne divine qui donnera l'individualité.

Et par là nous avons la clé de l' *οἶονεὶ θεῖος σπόρος* (1) qui nous semblait étrange. Le Verbe est comme une semence parce qu'il en joue le rôle. A l'égal d'une semence il donne l'individualité. On touche aussi du doigt combien antiaristotélécienne, et

(1) L'expression revient encore dans le premier sermon sur la nativité de Marie M. 96 666 BC. Il se présente aussi dans le II Adv. Nestorianos publié par Diekamp, N° 21 : Theologische Quartalschrift, 1901-2.

en ce cas combien antidamascénienne est l'idée d'appliquer le *σπέρμα* au Saint-Esprit. Qui a pu dire que le S.-E. était le principe d'individuation du Christ ?

Si nous voulions réduire en thèses les assertions de saint Jean Damascène, nous pourrions dire, distinguant le rôle des différents agents de la maternité :

RÔLE DE MARIE

Marie est mère de Dieu, — car le terme de la Maternité est le terme concret, personne, et non le terme abstrait, nature.

Au moment de l'Incarnation, elle reçoit une haute sanctification qui, sans enlever de faute ou de tache, la rend plus pure.

Principe passif, selon les idées d'Aristote, elle fait pour son fils ce que font toutes les mères.

Elle reçoit, par création, puissance : 1° de contenir Dieu, 2° d'engendrer l'homme.

La conception se fait sans commotion physique des organes.

L'ovule reçoit, sans addition de matière, la puissance de se nourrir du sang maternel : il se développe comme tous les embryons.

Elle reste Vierge dans la conception
dans l'enfantement
après l'enfantement (prouvé ailleurs).

Elle enfante sans douleurs, par les voies normales (id.).

RÔLE DU PÈRE

Notre théologien le considère surtout dans l'éternité, *l'εὐδοκία*.

Dans le temps il envoie l'ange Gabriel.

RÔLE DU FILS

Il est le principe adombrateur, donc actif et formel de l'Incarnation.

Il prend une âme semblable à la nôtre.

L'organisme se forme tout d'un coup.

L'hypostase du Fils de Dieu devient l'hypostase de la nature humaine, à cause de cela, selon la doctrine d'Aristote, il peut être appelé semence divine.

Le Christ a deux natures parfaites, et deux naissances.

Ce n'est pas un homme divinisé, mais un Dieu incarné.

En même temps se font trois choses :

prise de la chair,

prise d'une âme tout à fait humaine,

union avec le Verbe.

RÔLE DU SAINT-ESPRIT

Il a en Marie, par création, un office élevé et sanctificateur.
Ce qu'il crée, la puissance de recevoir la divinité,
la puissance d'engendrer l'humanité.
Rien de matériel n'est créé, rien de physiologique n'est ajouté.

**

On pourrait essayer d'ordonner les thèses par rapport au temps, on dirait alors :

Le Père décide le relèvement de l'humanité par bienveillance.
Il envoie l'ange Gabriel demander le consentement de Marie.
Le consentement donné, Marie reçoit une sanctification supérieure.

Le Saint-Esprit crée (rien de matériel) :

une capacité de contenir l'immensité,
une puissance d'engendrer, passivement comme les autres mères, mais sans semence.

Suppléant le rôle de la semence, le Verbe s'introduit dans les entrailles de Marie, s'unit instantanément à la chair et à l'âme, puis habite à l'état d'embryon.

L'organisme humain est formé instantanément — il n'y a donc pas la succession des âmes végétative et sensitive que demande Aristote.

L'embryon se développe selon les lois ordinaires.

Marie est donc Vierge dans la Conception comme elle le sera dans et après l'enfantement.

**

OÙ SONT LES MIRACLES ?

La Vierge en est le siège et nullement l'agent : elle est passive.
Les miracles s'accomplissent en deux temps :

conception, qui se fait sans semence;
enfantement, qui respecte la virginité.

Dans l'intervalle, tout se passe selon les lois physiologiques.

Conception :

- a) création par le Saint-Esprit de la double puissance :
contenir l'infini, quel prodige !
sans semence, miracle unique, la virginité dans la conception est une conséquence, non un miracle ajouté.
- b) union du Verbe et de l'ovule à qui il donne la faculté de se

développer. Les trois $\alpha\mu\alpha$ par leur ensemble constituent et expliquent le mot mystérieux adombration.

Les trois $\alpha\mu\alpha$ réalisés, le développement se fait sans miracle ultérieur selon nos idées : mais Damascène y voyait un autre prodige, la suppression des principes de vie successifs, et leur remplacement dès l'origine, par l'unique âme humaine.

Naissance :

Jésus-Christ naît normalement, sauf qu'il ne cause à sa mère, par une action positive de préservation, ni souillure, ni lésion, ni douleur.

OÙ EST LE MYSTÈRE ?

Une nature humaine qui n'est pas personne. Dam. l'explique par la suppression de la semence.

Le mode d'action du Saint-Esprit et du Verbe — inexplicable.

On serait tenté de chercher des éclaircissements ultérieurs dans la théorie de saint Jean Dam. sur l'Eucharistie :

Le corps est vraiment uni à la divinité, corps né de la Vierge Marie; ce n'est pas que le corps qui a été reçu dans les cieus descende, mais c'est que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Dieu. Si tu demandes comment cela se fait, qu'il te suffise d'entendre que cela s'opère par l'Esprit Saint, comme de la Vierge Marie, par l'esprit le Seigneur a pris chair pour lui et en lui. Nous ne savons rien de plus, sinon que la parole de Dieu est vraie et efficace, et toute puissante; mais le mode est inexplorable.

(M. 94 1145-5 Cf page précédente, 1141 A).

Et dans l'explication qu'il ajoute, Dam. insiste simplement pour exclure tout système adductif. C'est une force supérieure à la nature, mais analogue aux lois physiologiques, qui change le pain au corps de J.-C., comme la nourriture se change en notre corps. Le passage suivant accentue encore le mystère :

Tu demandes comment le pain devient le corps du Christ et comment le vin devient son sang ? Je réponds de même (que pour l'Incarnation), le Saint-Esprit survient ($\epsilon\pi\iota\phi\omicron\upsilon\iota\tau\tilde{\alpha}$) et fait ces merveilles qui dépassent la parole et l'intelligence.

(M. 94 1141 B).

Dans plusieurs passages, au contraire, notre docteur se sert de l'Incarnation pour expliquer l'Eucharistie. Il semble qu'il aurait volontiers admis la création d'une puissance réceptrice et formatrice correspondant à la $\theta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \delta\epsilon\chi\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ de l'Incarnation et jouant le même rôle. Discuter tout cela nous entraînerait bien loin.

II. — Rôle de Marie dans l'acquisition et la distribution des Grâces

C'est par douzaines qu'on citerait les textes qui prouvent que Marie intercède pour nous, qu'elle exerce son office de médiatrice bien au delà des saints, intercession et médiation en un certain sens universelle. Demandons à quelques textes de nous offrir une première idée de ce patronage.

O vous qui apportez au monde bénédiction et sainteté, repos de ceux qui peinent, consolation des affligés, port des naufragés, prompt secours de qui vous invoque.

(M. 96.717 B; Dorm. 1).

Agréez mon désir que n'égalent pas mes forces, donnez-moi le salut, l'éradication des vices de l'âme, l'adoucissement des maladies du corps, la solution des difficultés, la tranquillité de la vie, l'illumination de l'esprit. Allumez en nous l'amour de votre Fils. Dirigez notre vie pour qu'elle lui soit agréable.

(M. 96.761 C; Dorm. 3).

Son secours est effectif dans les luttes pour le salut :

Maintenant, en nous, des tentations,
Eteignez la féroce fournaise.

(Paranikas 236).

Réprimez le choc des passions honteuses, afin que, la tempête calmée, vous nous meniez au port de la divine volonté, et nous rendiez dignes de la béatitude.

(96.721 B; Dorm. 1).

La puissance de Marie est si diffusive qu'elle se communique à ce qui lui appartient :

— à la Probatique où elle est née :

Cette Basilique est un océan de merveilles, une source de guérisons pour l'univers.

(96.677 CD; Nat. 1).

— à son tombeau qui parle comme il suit :

La grâce divine habite en moi, j'apparais comme le remède secourable aux malades, je suis la source pérenne de la santé, je suis le recours contre les démons, la cité de refuge pour ceux qui s'y abritent.

(96.745 C...).

— à son lit funèbre qui regorge de miracles (96.729 D; Dorm. 2)

τὴν θαυμάτων γέμουσαν.

Nous ne parlerions pas autrement de Lourdes.

On le voit, Marie est présentée comme source de tout secours, temporel et spirituel.

Ces textes intéressent notre piété, mais sont-ils autre chose que des élans oratoires ? Prouvent-ils plus qu'une universalité morale ? Une intercession du même genre que celle des saints, un peu plus étendue ? Rappelons que pour d'éminents théologiens de cette époque, comme saint Cyrille d'Alexandrie, il n'est pas sûr que Marie prime les apôtres ; que saint Basile, saint J. Chrys. trouvent des fautes en Marie et expriment leur opinion en termes singuliers (Thèse, p. 89-90). Jean Dam. est le premier qui ait placé Marie au sommet de toute sainteté créée, sans réticence.

Dévoué à Marie, Dam. ne montre aucune trace de dévotion en ses traités théologiques. Il n'ose l'appeler ni sa mère, ni notre mère, ni mère des hommes, ni mère de la grâce. Uniquement θεοτόκος ou Μητήρ Θεοῦ. Et cela s'explique. Avant de pousser la tendresse, il fallait assurer le dogme. Les acéphales ne voulaient qu'une nature. Nestorius prêchait deux personnes (1) ce qui dénaturait ou supprimait la maternité divine ; les iconoclastes et les mahométans, empereurs en tête, accusaient les chrétiens de faire de Marie une déesse (2). Il fallait veiller sur ses paroles, d'autant que le culte de Cybèle, la mère des Dieux, comptait encore des adeptes en Syrie (3).

Dans ses discours, il laisse davantage parler son cœur, sans s'abandonner pourtant, mais il a de beaux oublis :

Comment poursuivre, mon cœur palpite et ma langue balbutie.
Je ne puis supporter cette volupté, je suis vaincu par les merveilles...

(96.663 C; Nat. 1).

Je ne sais comment je puis proférer ces paroles sans que mes lèvres tremblent.

(96.725 C+; Dorm. 2).

Je ne puis cacher mon émotion (devant le lit funèbre de Marie) ; ardemment enflammé d'un violent amour, je frissonne, je suis couvert de larmes joyeuses.

(96 729 C; Dorm. 2).

(1) De toi se lève le soleil de justice ; deux natures, quoi que délirent les acéphales, une personne, quand même Nestorius en crèverait. 96 815 A. — La phrase est répétée 96 664 D. Ailleurs il appelle Nestorius « amer devastateur et tyran, 96 757 A.; Dorm. 3.

(2) Nous ne t'appellerons pas déesse ; loin de nous cette dénomination de la hablerie grecque. 96 744 B.; Dorm. 2.

(3) Damascène se plaint d'avoir devant lui des tenants de cette secte : « Célébrons la mère de Dieu sans brandir des flûtes comme les corybantes, ainsi que font ceux qui fêtent les orgies de la Mère des Dieux que les fous croient être la mère d'une foule de divinités, mais que la vérité montre stérile. Ce sont des démons, des ombres, des spectres. » 96.741 D. — Dorm. 2.

Quoi de plus doux pour moi que la mère de Dieu ? Elle me captive l'esprit, elle a volé ἔληϊσατο ma langue; dormant, éveillé, je vois son image.

(96 753 C; Dorm. 3).

O maîtresse, et je redis, maîtresse, nous attachons nos âmes à espérer en vous comme en l'ancre la plus solide, nous vous consacrons notre esprit, notre âme, notre personne tout entière.

(96 729 C; Dorm. 1).

Pour ce qui regarde la dévotion à Marie, les cappadociens et saint J. Chrys. lui avaient donné des leçons de mesure dont il ne se départit guère. Imitant cette prudence où il est bon guide, voyons si quelques inadvertances ne trahiront pas le fond de la pensée, qu'il est bien difficile de celer toujours.

Acquis le point que Marie est médiatrice pour un grand nombre de biens, cherchons à serrer chez Dam. cette idée d'universalité. Il répond :

O vous dont l'intercession est *toujours* écoutée, la prière *toujours* exaucée.

(96 647 A; Hom. 1 sur l'Annonc.).

Nous voudrions que l'autorité de cette formule fût plus solidement établie. Ce serait un beau texte, très bernardin, mais tout en professant avec les meilleurs, que cette homélie dont nous ne connaissons que des manuscrits arabes, reflète sûrement la pensée de Dam. (presque toutes les phrases se retrouvent ailleurs), nous avouons que cette incise n'a pas de réplique dans les œuvres certainement authentiques du docteur damasquin. Comme la traduction arabe est mauvaise en plus d'un point, il serait imprudent de faire fond sur cette unique parole. Maigre carte, et si notre jeu n'en possédait pas d'autre, nous n'engagerions pas la partie avec confiance.

Afin d'avancer sûrement, procédons par remarques graduelles.

Pour désigner Marie, le nom familier à Dam. est « maîtresse » (1) et ce mot est déjà plein de sens. Il nous conduit sur le plan politique : la δέσποινα est l'impératrice. Marie est une impératrice (2).

Qu'on veuille bien se transporter au VIII^e siècle, qu'on se représente les puissantes dominatrices, une Hélène, une Pulchérie, une Théodora, n'apparaissant en public que lourdes d'or et de

(1) δέσποινα 96 760 C ; 96 701 C ; 94 1416-17 ; ἀγαθὴ δέσποινα 96 701 B ὄντως ἀγαθὴ δέσποινα 96 701 BC (lire) : φιλαγαθὴ δέσποινα dans la prière de Marie l'Egypt. rentrée en grâce.

(2) Marie impératrice commande à tout : 96 721 D ; — les anges, 96 677 A ; — les anges et les hommes 96 669 C.

pierreries, déesses qui, hier encore, étaient avec l'empereur et la fortune de Rome la seule divinité obligatoirement adorée, celle qui faisait les martyrs.

Ces impératrices se montraient chargées d'un pouvoir qui ne courbait pas leurs épaules, qu'elles exerçaient souvent mieux que leurs médiocres conjoints, avec une bienveillance qui fit, pour maintenir l'empire, malgré cette lente putréfaction de mille années, plus que la force des lances. Dam. appliquera explicitement ces notions à Marie la maîtresse, la bonne maîtresse. L'apologue qui suit, répété deux fois dans la même journée (1), montre combien l'idée était courante.

Des paysans labouraient; un basileus, au milieu de sa cour, passe dans toute sa splendeur. Ces pauvres gens n'avaient rien à offrir. L'un d'eux présenta pourtant au roi un verre d'eau du ruisseau. « Qu'est ceci ? » fit le roi. Le paysan répondit hardiment: « Je fais de mon mieux; il est meilleur de montrer ma bonne volonté que de ne rien faire. Je sais que vous n'avez pas besoin de nos dons ». Le roi loua cet homme et le récompensa richement

(96 701 AB; Dorm. 1)

Dans le second passage on offre une fleur.

(96 724 AB; Dorm. 2).

Et voici l'explication attendue :

Si ce monarque reconnut généreusement une bonne intention, la maîtresse essentiellement bonne n'acceptera-t-elle pas notre offrande ? Seule bonne et sans limite en sa condescendance, elle nous accueillera et nous donnera un paiement hors de proportion avec nos mérites.

(sens, *ibid.*).

Le peuple voyait ces potentats si haut, si loin, il avait l'intuition que rien ne les appauvrissait, qu'ils pouvaient donner sans calculer, presque sans mesure.

Si je parle, ce n'est pas pour donner à la Théotokos quoi que ce soit, mais afin que vous et moi, ô divine assemblée, nous tirions quelque profit...

Elle n'a pas besoin de nos louanges, mais nous avons besoin de sa libéralité.

(96 753 B; Dorm. 3).

La prière de sainte Marie l'Égypt. contient des détails charmants, qui montrent que vis-à-vis du péché le pouvoir de miséricorde de la Théotokos est total.

Vierge mère de Dieu, maîtresse, qui avez engendré Dieu le Verbe incarné, je sais, oui, je sais qu'il n'est ni convenable ni

(1) Les trois homélies sur la dormition furent dites le même jour. 96 761 C — Cf aussi 96 753 B. Dormit. 3.

avouable que moi, si impure et si souillée, je contemple votre image, ô vous la toujours Vierge. Il est juste que je sois haïe de votre pureté et rejetée. Cependant le Dieu enfanté par vous est venu appeler les pécheurs à la pénitence; secourez-moi, qui seule n'ai pas de secours. Ordonnez qu'à moi aussi soit permise l'entrée, ne me privez pas de voir ce bois de la Croix sur lequel a été fixé en chair le Dieu Verbe que vous avez engendré, qui a donné son sang pour mon rachat. Ordonnez, ô maîtresse que pour moi s'ouvre la porte de l'adoration de la Croix. Je vous offre vous-même au Dieu enfanté par vous comme ma garantie solvable ἐγγυητὴν ἀξιόχρεων. Je n'abaisserai plus ma chair à ces unions honteuses, mais dès que j'aurai contemplé le bois de la Croix de votre fils, je renonce au monde et à tout ce qu'il renferme, et vais immédiatement là où vous, ma garante, désirez me conduire.

(94 1417 B : Disc. sur les Images, 3).

Telle est la proportion de respect et de familiarité qu'atteint la dévotion du VIII^e siècle : confiance, désir d'amendement, vénération affectueuse, hardiesse. Le mot mère ne se prononce pas, mais le sentiment filial y est. « Je vous prends pour ma garantie solvable », un cœur d'enfant seul a de ces trouvailles.

Marie participe donc à la puissance de son Fils; son pouvoir est personnel, bien qu'il ait sa source dans sa maternité, parce qu'il a dépendu de son obéissance. Plus qu'une impératrice, elle est l'empereur universel.

Toutes les fois que je vois l'image de la Théotokos, je m'écrie : Théotokos sans tache, priez votre fils et mon Dieu qu'il ait pitié de moi, car la supplication de Marie vaut beaucoup pour attirer la clémence du maître.

(96 1360 D).

Et voilà une première conclusion, Marie est une médiatrice largement universelle.

Mais l'empereur ne peut pas tout : où sont les limites du pouvoir de Marie ?

Répondons avec Dam.

La force de Dieu n'est pas limitée par le lieu, pas plus que les bienfaits de la mère de Dieu.

(96 752 B; Dorm. 2. (mal traduit en latin par M.)

Elle est notre pourvoyeuse de tous les biens.

(96 744 D; Dorm. 2).

Αὕτη πάντων ἀγαθῶν ἡμῶν προμνήστρια γέγονε

Le mot προμνήστρια est rare, donc vague; il exprime au moins une médiation active. Mais voici qui complète le sens d'une manière inattendue : la médiation de Marie est tellement essentielle que Dam. la présente comme la raison d'être de sa personne.

Vous aurez une vie plus haute que celle de la nature, mais vous ne l'aurez pas pour vous-même, car vous n'êtes pas née pour vous : vous aurez cette vie pour Dieu pour qui vous êtes venue au monde, par qui vous servirez au salut de toute la terre, afin que l'antique vouloir de Dieu, l'Incarnation du Verbe et notre sanctification, s'accomplisse par vous.

(96 676 B; Nat. 1).

Paroles graves. L'Incarnation du Verbe et notre sanctification sont une seule volonté, il est donc impossible à Marie de contribuer à l'Incarnation sans travailler en même temps à notre sanctification. A cause de cela, elle sert au salut de toute la terre.

Or, d'un côté, Marie a travaillé d'une manière continue à l'Incarnation, car la vie de Jésus n'est qu'une Incarnation continuée, et d'autre part, toute grâce est un fruit de l'Incarnation.

La force de ce texte dépasse de beaucoup celle des considérations exposées jusqu'ici. Si Marie n'est médiatrice que parce qu'elle est puissante et bonne, je ne puis conclure qu'aucune grâce ne lui échappe. Mais si Marie est aussi indispensable à notre salut qu'elle le fut à l'Incarnation, sa mission est absolument universelle.

Deuxième conclusion :

On se croit fondé à conclure, à cause de la masse des textes précédents précisés par cette dernière formule, que dans les idées de Dam. *Marie est médiatrice de toutes les grâces.*

Le raisonnement précédent a touché l'idée irénéenne, que l'économie de la Rédemption se répartit sur toute la vie du Christ : idée que Damascène ne contredira pas :

C'est par sa Nativité, son Incarnation, son Baptême, sa Passion, sa Résurrection qu'il délivre le genre humain du péché des premiers parents.

(94 1137 C; F. O. 4).

Cette idée va nous permettre de reprendre la question sous un jour différent. C'est l'ἀνακεφαλαίωσις la récapitulation, le recommencement. Puisque le premier plan, ou comme parlent les grecs, la première économie adamique a échoué, l'économie du second Adam va se dérouler. Pour montrer la richesse et l'indépendance de ses projets, Dieu changera le moins possible, il reprend le mouvement en remontant. Les personnes demeurent : A côté du second Adam, la seconde Eve, (comparaison irénéenne des nœuds) répare le mal causé par la première.

La fille d'Anne abolit le crime féminin.

(96 673 D; Nat. 1).

Fille digne de Dieu (θυγάτριον) (donc avant l'Annonciation), redressement de la première mère Eve (ἐπανόρθωσις) car par votre enfantement la tombée se relève.

(96 672 C; Nat. 1).

Que personne ne maudisse Eve, la Théotokos a effacé sa honte.

(95 1332 B; Sac. Paral.).

Marie substitue à la malédiction la bénédiction reconquise. Le deuil de la première mère est changé en liesse : « Tu enfanteras dans la douleur » est-il dit à Eve; et à celle-ci : « Salut pleine de grâce ». A celle-là : « Tu seras sous le joug de ton mari » et à celle-ci : « Le Seigneur est avec toi ».

(96 661 C; Nat. 1).

Dieu, au commencement, avait donné à l'homme l'être et le bien-être τὸ εἶναι et τὸ εὖ εἶναι c'est-à-dire les biens convenables et les biens de la grâce. C'est cet εὖ εἶναι que recouvre Marie, et nos premiers parents l'en remercient avec allégresse (1) :

O notre fille bienheureuse, qui nous enlève les peines de notre péché, nous t'avons donné une chair mortelle et tu nous rends l'immortalité ! Tu reçois de nous l'être et tu nous rends le bien-être ! Tu brises les liens de la mort, tu nous redonnes l'état ancien. Nous avons fermé le Paradis, tu rouvres le chemin de l'arbre de vie.

(96 733 C; Dorm. 2).

d'où il suit que Marie est la source de vie, non seulement parce qu'elle nous donne J.-C. mais parce qu'elle agit en sens inverse d'Eve (2).

Je ne veux pas être une seconde Eve, dit-elle à l'ange qui lui annonce l'Incarnation.

(96 709 C; Dorm. 1).

Cette acceptation est bien l'œuvre de la volonté de Marie (3). Elle jouit en propre des conséquences de cette obéissance. Sans doute le Créateur est l'auteur du progrès (96 661 D; Nat. 1). Lui seul est médiateur « nœud des choses visibles et invisibles » (*ibid.*) mais elle est, dès sa naissance, assise sur le trône qu'Eve avait perdu.

(1) Damascène décrit l'être et le bien-être : F. O. cap. 12; 94 921 A. Cf également Figuier 96 581 A. — et Samedi Saint 96 639 A.

(2) Notre docteur oppose « les initiateurs de la race mortelle » à l'initiatrice de la vie pour toute la race » et en se servant du même mot, il marque ainsi le parallèle parfait entre la chute et la réparation (96 717 A Dorm. 2).

(3) Si la première Eve est tombée dans la faute, si par elle la mort est entrée parce qu'elle aida le serpent contre notre premier père, Marie, en obéissant à la volonté divine, trompa le serpent trompeur et rendit à l'homme l'immortalité. (96 672 C. Nat. 1).

C'est en son fils qu'elle est bénie, mais cette bénédiction se transfuse par elle, et à cause de cette bénédiction méritée, « le non-peuple redevient peuple » (96 673 C; Nat. 1). Cette *rétablie* donne à Dieu un avant-goût du monde relevé, car la mère de Dieu sans tache fait partie de l'humanité et en est le trésor le plus précieux (96 672 D; Nat. 1). La bénédiction est causale en Jésus et formelle en Marie, mais, formelle en Marie, elle devient par participation formelle en l'humanité.

Ne pourrait-on pas soupçonner que dans l'esprit de Damascène la venue de la pré-rachetée est un commencement du salut universel. Le huitième siècle ne possédait malheureusement pas la notion du pré-rachat : il nous semble, puissions-nous ne pas exagérer, que Dam. en devine, en insinue l'Idée.

Aussi lâche-t-il les rênes à l'enthousiasme : Tout cela a été fait pour mon salut; ce'st pourquoi je danse, χορεύω je me rengorge, κομπάζω j'exulte γέγηθα (96 668 D; Nat. 1). La réalité de la joie argue la réalité de la cause, le bonheur reconquis. La terre reprend sa valeur.

Que la terre, que les fils de Sion deviennent audacieux, parce que le désert a fleuri.

(96 673 D; Nat. 1).

Que de fois la Vierge nous est présentée par la tradition grecque comme la fleur d'un terrain ingrat. « Lis crû au milieu des épines du judaïsme » (1). Marie offre avant la lettre l'esquisse du salut.

Troisième conclusion : et parce que ce pré-rachat a pour cause un acte de volonté de Marie, elle peut être dite la cause de la grâce.

Elle est cause — pour Adam et Eve en particulier,

Tu nous rends le bien-être, ...tu nous restitues l'état ancien.
(Texte cité, p. 173).

— pour son père et pour sa mère

Anne et Joachim ont engendré pour leur propre justification.
(96 673 C; Nat. 1).

— pour toute la race

Par elle la réconciliation est fixée, la grâce et la paix donnée.
(96 744 C; Dorm. 2).

Parmi les grâces qu'elle procure, il faut ranger la persévérance finale. Quand sainte Barbe arrive à la porte du ciel, Marie l'attend :

(1) 96 669 B. Nat. 1.

La Sainte Théotokos... te place à ses côtés, te fait asseoir, te donne une place aux honneurs publics les plus élevés; elle t'offre et te présente au trône royal.

(96 809 A).

La mère de Dieu rend le même service à tous.

Donne-nous le salut... dirige notre vie pour qu'elle soit agréable à ton fils, afin que participant au bonheur de là-haut... nous chantions des hymnes en l'honneur de celui qui par toi a opéré notre rachat.

(96 761 C; Dorm. 3).

O vous bonne maîtresse, mère du bon maître, ayez les yeux sur nous, conduisez-nous et régissez ce qui nous regarde à votre guise, afin que vous nous dirigiez sur le port tranquille de la divine volonté, et nous rendiez dignes de la félicité à venir.

(96 721 B; Dorm. 1).

On pourrait encore se demander comment Dam. se représente la collaboration de Marie dans la répartition des grâces. Les grâces sont-elles un trésor remis entre ses mains et dont elle dispose ? Est-elle un canal ou un réservoir qui déborde ?

La comparaison avec l'impératrice inclut une certaine liberté à distribuer. Marie est reine de ses dons. Mais il y a plus, et la pensée nous semble touchante.

La racine de cette liberté c'est que tous les trésors sont communs entre elle et son Fils. Jésus et Marie c'est tout un.

Il fallait que la mère de Dieu possédât les biens de son Fils et qu'elle fût honorée de toute la création comme mère et servante de Dieu. L'héritage des parents va aux enfants. Aujourd'hui, comme dit un sage, la source des fleuves sacrés remonte en sens inverse, car le Fils communique à sa mère toute sa fortune.

(96 741 C; Dorm. 2).

Marie répartit ses dons parce qu'elle et son fils ont un même pouvoir.

(Cf Th. p. 175).

J'ai dit que la seule maternité mariale qui fût connue de Dam. est la maternité divine.

Notre docteur aurait eu bien des occasions de décrire la maternité spirituelle de Marie. Il parle en deux endroits des douleurs que Marie ressentit au sommet du Calvaire. Dans l'un des passages, c'est pour conclure à la convenance de l'Assomption, Dieu lui devait une compensation (94 741 B; Dorm. 2). L'autre rappelle qu'elle retrouva au Calvaire les douleurs évitées à l'enfantement (94 1161 D; F. O. 4). Nulle allusion à l'Ecce mater tua. Dans l'homélie sur le Samedi-saint, dans celle sur le Vendredi-saint,

l'évangile de la Passion est suivi pas à pas. Dam. décrit les scènes du Calvaire, plusieurs des paroles de Jésus en Croix sont commentées, pas un mot de la Sainte Vierge. Les saintes femmes sont nommées, pas Marie (Sam. saint n° 35; 96 636 C). Je ne puis croire que l'omission soit involontaire et je pense en avoir expliqué les raisons.

Même dans le parallèle Eve-Marie, l'expression mère des vivants est effleurée plus qu'exprimée.

Voici pourtant deux passages où Dam., un instant et comme par surprise, laisse entrevoir une terminologie qui ne devait se répandre que plus tard. Le texte est extrait du Panégyrique de sainte Barbe, n° 20 : 96 809 A.

La sainte des saintes,	ἡ τῶν ἁγίων ἁγία
Théotokos et première mère,	θεοτόκος καὶ προμήτωρ
Vierge et mère de Dieu,	παρθένος καὶ θεομήτωρ
qui seule et avant toutes	ἡ τὸ θῆλυ γένος
a glorifié le sexe féminin.	πρώτη καὶ μόνη δοξάσασα...

La réduplication paraît d'abord bizarre :

θεοτόκος καὶ προμήτωρ
Παρ θένος καὶ θεομήτωρ

Les quatre mots doivent désigner la même personne; cette interprétation s'impose pour la seconde ligne; si dans la première la προμήτωρ était différente de Marie, elle ne pourrait désigner que Eve, qui dans la phrase précédente est exclue par le contexte. Grammaticalement aussi, les quatre mots sont apposition de la sainte des saintes. Il n'est pas jusqu'au parallélisme verbal et accentuel qui n'appuie le même sens : Marie est première mère comme Eve, mais pour un but inverse.

Voici le second passage, plus clair et plus fort. Rapprochons les deux phrases :

1° Ne nous laisse pas orphelins, Mère ἡ μήτηρ, nous qui sommes en danger par commisération pour ton Fils.

(M. 96 733 D).

Si Marie peut nous laisser orphelins, c'est qu'elle est notre mère. En quel sens ? Je lis encore :

2° Pour mes chers enfants ποθεινοτάτοις τέκνοις, que tu as voulu appeler tes frères, sois la consolation de mon départ.

(M. 96 736 C).

Nous sommes les enfants de la Sainte Vierge au même sens où

nous sommes les frères de J.-C. Marie est donc mère des fidèles. Elle joue le rôle de mère dans le corps mystique du Christ. Il est malaisé de désigner plus nettement la maternité spirituelle de Marie. Donc :

Quatrième conclusion : Marie est mère de Dieu et des hommes.

Saint Epiphane avait dit déjà :

Selon l'ordre matériel, d'Eve toute naissance provient, mais la vie est venue au monde selon la vérité; elle enfanta tout ce qui vit, et Marie devint mère des vivants. C'est donc en un sens spirituel que Marie est nommée mère des vivants.

(Cf. Vacant, Marie mère des hommes, col. 2408).

Le mot ne fut pas répété par les autres pères grecs.

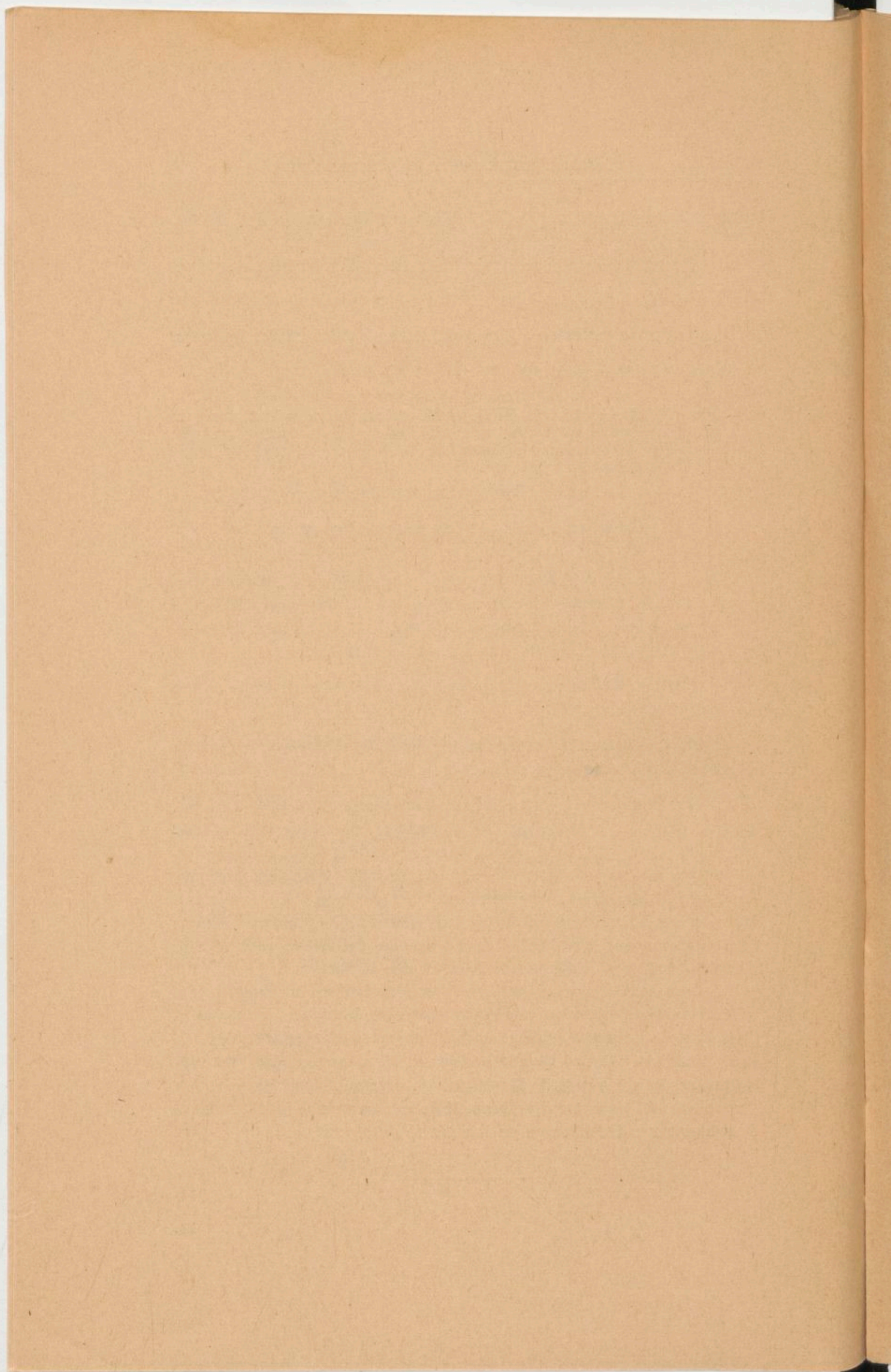
Résumons les résultats de cette étude. On n'y pouvait pas escompter de découvertes : il ne reste que de rares pépites dans les mines où des ouvriers comme Lequien, Aubert, Allatius, Fronton du Duc, Combefis et d'autres ont travaillé. Notons :

1° Place de Marie dans la Création — au-dessus de toute sainte et de tout pouvoir créé.

2° Sur la maternité divine, un système physiologique ingénieux d'accord de la science et de la foi.

3° Sur la maternité spirituelle en tous ses sens, rien de très net, pas de formule incisive qui sonne comme une thèse triomphale, mais des intuitions hardies qui étonnent autant que les timidités. L'iconographie était alors en avance sur les formules verbales. Ceux qui l'étudieraient verraient mieux la place que Marie occupait dans la vie chrétienne, place qui semblerait bien maigre si nous n'en jugions que par l'écho de la grande théologie, celle des J. Chrysostome, des Grégoire de Naz. et des Basile.

J. Damascène, plus avancé, est à un tournant de la dévotion mariale. Il consacre le mouvement de tendresse confiante qu'images et liturgies, je pourrais ajouter saint Ephrem, extériorisent déjà. Il fait fraterniser la piété et le dogme. Mais parce qu'il se sent pionnier, il est prudent. Marie mère autrement que de Dieu, le terme lui est à peu près inconnu. Mais le cœur est déjà d'un fils, et l'orateur nous dédommage de l'austérité du savant.



Communication de M. l'Abbé Ancel

Professeur à l'Université de Lyon

Je me permets de vous soumettre humblement les suggestions que j'aurais présentées.

1. — *Organisation de l'étude critique des documents patristiques.*

Il serait à souhaiter que, dans chaque Faculté catholique, le professeur chargé de la Mariologie, (ou à son défaut, un ou plusieurs des professeurs éminents de la région universitaire, déjà formés aux études critiques), demande le concours des professeurs de dogme des Grands Séminaires de la région universitaire, en dirigeant leur travail, en les initiant aux méthodes et en revisant leurs résultats.

Il faudrait que l'on établît le texte et surtout l'interprétation de chaque texte dans le corps de doctrine de tel ou tel Père de l'Eglise ou écrivain ecclésiastique. Il me semble que l'on obtiendrait par là un progrès dans la connaissance des sources de la Mariologie, et en même temps (c'est pratiquement le plus important), on intéresserait les Grands Séminaires aux progrès des études mariales.

2. — *Organisation de l'étude des faits merveilleux attribués à la Sainte Vierge.*

Sans doute, il ne faut pas verser dans l'hypercritique, mais, à notre époque, il faut tenir compte pour le bien des âmes, des exigences scientifiques. D'autre part, parmi les faits attribués à la Sainte Vierge, il y en a suffisamment dont le caractère historique est nettement prouvé pour qu'on puisse les collectionner.

Il serait bon que l'on puisse, grâce à ces études, nous donner une histoire absolument authentique des interventions de Marie à travers les âges. Il semble que, dans ce domaine, pourrait s'exercer la sagacité des professeurs d'histoire ecclésiastique des Grands Séminaires, toujours sous la direction de maîtres éminents.

Il est possible que ces suggestions ne soient pas réalisables,

je les abandonne à votre jugement et à celui des autres membres de la Société.

Bien que les suggestions de cette note de M. Ancel se rapportent plutôt à ce qui fera l'objet des prochaines Journées, nous avons tenu à la donner, car elle marque d'une part la collaboration que nous pouvons apporter, et d'autre part elle répond à des pensées qui ne nous ont pas été étrangères. Nous les retrouverons aux prochaines Journées.

Nihil obstat

P. AUBRON, S. J.

Paris, le 22 Janvier 1936.

Imprimatur

Versaliis die 2 februarii 1936.

† Benjamin Octavius

Episc. Versaliensis.

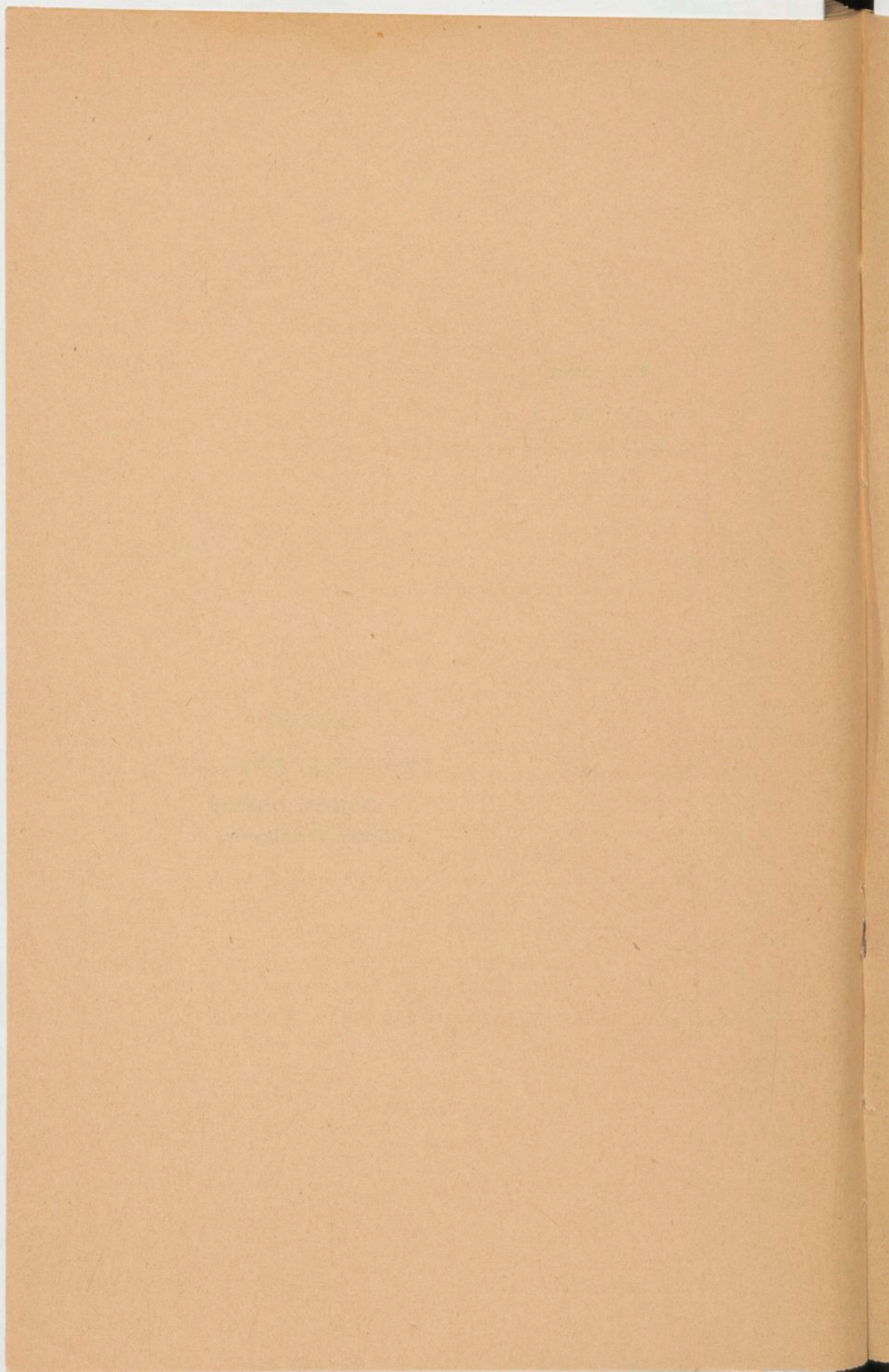


TABLE DES MATIÈRES

Programme de la Société Française d'Etudes Mariales.....	5
Liste des Membres titulaires de la Société Française d'Etudes Mariales.	7
Les Journées de Paray-le-Monial, 4 et 5 Septembre 1935....	11
Souhais de Bienvenue.....	15
La Mariologie de Saint Albert-le-Grand, par le P. M.-A. GENEVOIS, O. P.....	25
Discussion et Echanges de vues après le Mémoire sur la Mariologie de Saint Albert-le-Grand.....	47
Rapport sur les Travaux les plus importants de l'année consacrés à la Très-Sainte Vierge, par le P. LAJEUNIE, O. P... ..	53
Assemblée « Constituante ».....	79
La Maternité spirituelle de Marie et la Pensée de Saint Thomas, par le P. BERNARD, O. P.....	87
Discussion qui a suivi la Conférence du P. Bernard.....	115
Comment la doctrine de la Maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de Saint Bernard, par le P. MORINEAU, S. M. M.....	119
Discussion qui a suivi le rapport du P. Morineau.....	149
Appendices.	153
La Mariologie de S. Jean Damascène, par le P. CHEVALIER. S. J.	155
Communication de M. l'Abbé Ancel, Professeur à l'Université de Lyon.	179
