

CHAPITRE III

La piété du Fils*

À ma fille, Maria

Qui est l'enfant qui ne ressuscitast sa
bonne mere s'il pouvoit et ne la mist en
paradis apres qu'elle seroit decedee?

S. FRANÇOIS DE SALES, cité dans la bulle
de l'Assomption.

Dans la Constitution apostolique, par laquelle il est défini, comme dogme de foi, que la Vierge Marie « a été élevée, en son corps et en son âme, à la gloire céleste », Notre Très Saint Père le Pape Pie XII revient plusieurs fois sur la piété dans son rapport avec l'Assomption. Ses affirmations peuvent se grouper sous trois chefs. En premier lieu, c'est la piété des fidèles envers la Vierge Marie qui les incite « à contempler avec plus de soin ses privilèges », et à supplier l'Église de mettre en plus grande lumière la vérité de « l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu ». Au surplus, l'Assomption est elle-même une œuvre de la piété du Fils. Enfin, grâce à la définition solennelle de ce dogme, les fidèles doivent être « portés à une piété plus grande envers leur céleste Mère ».

* Communication présentée en août 1951, à la réunion de la Société canadienne des Études mariales. Reproduite, avec permission, de la revue *Marie*, Nicolet, janv.-fév. 1952.

I. LE IV^e COMMANDEMENT

Pour mieux comprendre la raison de tout ceci, il convient de se demander tout d'abord quel est précisément le sens de ce mot de *piété*. Ce sens nous est donné dans le IV^e commandement : « Honore ton père et ta mère ». La piété, en effet, est la vertu par laquelle nous rendons un culte et des devoirs à nos parents et à notre patrie : elle est une affection envers les *principes de notre être*, c'est-à-dire précisément envers nos parents et notre patrie, causes prochaines et origine de notre vie¹.

Manifestement, Dieu étant la cause première et universelle de tout ce que nous sommes, c'est à lui que nous devons d'abord l'honneur, car c'est lui qui est, selon l'expression de saint Thomas, notre *Summus Parens*. Mais, comme nous le voyons dans le IV^e commandement, Dieu, notre Père, veut que nous rendions un devoir analogue aux causes particulières et prochaines qu'Il a préposées à notre naissance et à notre maturation.

Voilà pourquoi le devoir de piété est si impérieux, si rigoureux : nous devons honneur à nos parents, et même à notre patrie, quels que soient leur caractère, leur condition, même leur vertu. Il n'est jamais permis de dire : mes parents étant des gens de mauvaise vie, m'ayant mal élevé, ou délaissé, par leur faute, par conséquent je ne suis pas tenu de les respecter ni de subvenir à leurs besoins². Voilà.

1. Pour la notion et les devoirs de piété, voir *IIa IIae*, q.101 ; *In Boethium de Trinitate*, q.3, a.2.

2. Cela ne veut pas dire que la piété filiale ne doit être éclairée. Car elle peut être déformée en nuisance et poussée au ridicule. Si je dois aimer mes parents plus que les parents des autres, je ne puis poser comme condition qu'ils soient aussi meilleurs. Je les aime mieux parce qu'ils sont *miens* et qu'il n'y a que *mes* parents auxquels je dois d'exister. De même pour la patrie. Je ne lui dois pas honneur parce que meilleure que la patrie des autres, mais parce que *mienne*. Le vrai patriote n'est pas celui qui s'effondre à l'idée que sa mère-patrie pourrait, en soi, n'être pas la meilleure de toutes, et qui voudrait la faire reconnaître en mesure de toutes les autres. L'histoire est une suite de nations qui ont été éternelles. En fin de compte, si je dois aimer mon prochain *comme* moi-même, mais moi-même plus que mon prochain quant au bien spirituel, je ne puis en conclure

pourquoi Notre-Seigneur prédit comme un des plus grands maux dont le monde puisse être affligé, celui du fils qui se tourne contre son père et le trahit. Pourtant, cela se fait maintenant sur grande échelle, appuyé d'une doctrine et appliqué d'une façon systématique. On l'a vu sous le régime nazi, et les communistes suscitent et organisent de telles révoltes contre nature, pour déraciner les pieux Chinois. Cette impiété est une chose terrible, elle devrait nous faire frémir ; car implicitement, elle est en vérité une négation sensible et pratique du *Summus Parens*.

II. PAR SA NAISSANCE TEMPORELLE LE FILS S'IMPOSE
LE DEVOIR DE PIÉTÉ

Le Père éternel, première Personne de la très sainte Trinité, engendre son Image consubstantielle, le Verbe de Dieu, le Fils, la deuxième Personne de la Trinité. Et ce Fils provient, il naît éternellement du Père selon une procession purement intellectuelle, entièrement spirituelle. Et dans cette naissance du Fils en Dieu procède en même temps la représentation de tout ce que Dieu peut faire et de tout ce qu'Il fait. Or, parmi les choses dont le Verbe — sans lequel rien n'a été fait de ce qui a été fait — est la conception, il y a, premièrement le Fils lui-même, mais en tant qu'Incarné, le Sauveur, et sa Mère « unie de toute éternité à Jésus-Christ, d'une manière mystérieuse, par un même et unique décret de prédestination »¹. Sans la Mère, le Fils incarné n'aurait pas la nature de Fils selon son humanité, mais uniquement selon sa naissance du Père éternel. En d'autres termes, Dieu a voulu que la venue du Fils parmi nous soit une procession par voie de naissance, qui imite la génération éternelle à ce point d'être, elle aussi, une génération au sens le plus propre du mot.

que je dois être meilleur que lui — la présomption contraire est toujours plus sûre. C'est tout simplement parce que je suis plus près de moi-même que je ne le suis de lui. Cf. *IIa IIae*, q.26, aa.4 et 5.

1. Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, A. A. S., nov. 1950, p.768.

C'est dire que Dieu dans sa miséricordieuse toute-puissance a voulu librement se mettre dans la dépendance d'un principe créé, d'une cause génératrice. Il s'est donc, le premier, imposé à lui-même le devoir de piété. Et c'est précisément du haut de la croix qu'il a mis en pratique et par là même enseigné cette piété. En effet, comme dit saint Augustin :

pratiquant lui-même le précepte qu'il nous a fait, ce bon Maître apprend à ses disciples, par son exemple, les tendres soins que la piété filiale doit inspirer aux enfants pour leurs parents ; et le bois où sont cloués les membres du Sauveur mourant a été comme la chaire du haut de laquelle ce divin Maître nous a enseignés. C'est à cette saine doctrine que l'apôtre saint Paul avait puisé ce qu'il enseignait lui-même en ces termes : « *Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et particulièrement de ceux de sa maison, il a renoncé à la foi, et il est pire qu'un infidèle* » (I Tim., v, 8). Or, qui est plus de la maison que les parents pour leurs enfants, ou les enfants pour leurs parents ? Le Maître et le Docteur des saints donnait donc en sa personne l'exemple du précepte le plus raisonnable, en laissant à sa place un autre fils en quelque sorte, non point comme Dieu, à la servante qu'il avait créée et à laquelle sa providence servait de guide et de soutien, mais comme homme, à la mère qui lui avait donné la vie ¹.

C'est donc le Christ qui sera pour tous le premier modèle très parfait de toute piété, et il le sera plus particulièrement dans sa piété à l'endroit de l'unique principe géniteur dans sa procession temporelle.

III. L'UNIQUE PRINCIPE GÉNITEUR DE SA PROCESSION TEMPORELLE

Arrêtons-nous un instant à l'unicité de ce principe géniteur, à cette mère qui a conçu du Saint-Esprit. Le Fils, selon sa naissance éternelle, n'a qu'un seul principe, le Père éternel. Par contre, dans sa naissance temporelle, il a un double principe : le Saint-Esprit et la Vierge Mère. Mais, de ces deux principes, seule la Vierge Mère est principe géniteur. C'est que la naissance proprement dite se fait

1. In *Joannis Evangelium*, Tractatus 119. Traduction M. PÉRONNE, dans l'édition *Vivès des Œuvres complètes*, Paris, 1869, TT.IX et X.

selon une similitude de nature, selon la même espèce. Or, il n'y a pas une telle similitude, une telle ressemblance, entre la nature du Saint-Esprit et l'humanité du Christ. C'est pourquoi nous ne disons pas du Saint-Esprit qu'il est Père du Christ, bien qu'Il ait été dans la génération principe actif de fécondation ¹. C'est donc uniquement à la Mère que le Fils de l'homme doit sa similitude dans l'espèce humaine ; c'est de Marie qu'Il tient toute sa ressemblance suivant une filiation parfaite. Il est à cet égard l'image consubstantielle de sa mère ².

Puisque dans les naissances purement humaines le principe géniteur est divisé, partagé entre le père et la mère, la piété de l'enfant souffre elle aussi une certaine division ; par contre, la piété du Christ envers le principe géniteur de sa Personne selon l'humanité sera parfaitement indivise et entièrement ordonnée à sa Mère. En d'autres termes, le quatrième commandement, appliqué au Christ, se résume en ces mots : « Honore ta mère ». Certes, la piété filiale du Christ, du Fils de l'homme, fils de David, s'étend aussi à ses ancêtres, aux parents de la sainte Vierge, à sainte Anne, à tout le peuple élu, à toute sa patrie (et marquons ici combien l'antisémitisme serait inique), mais c'est toujours par la médiation de la même Vierge Marie et à cause d'elle. Avec son Fils elle est sommet et cause finale de cet arbre généalogique.

Bien que la naissance éternelle du Fils et sa naissance temporelle soient l'une et l'autre des générations proprement dites, l'une est en un sens la contrepartie de l'autre. Le Fils de Dieu procède du Père d'une façon purement spirituelle et sans l'imperfection d'une dépendance dans l'être. Par contre, dans sa naissance temporelle, non seulement il procède avec dépendance, mais il procède avec dépendance d'un être corporel, d'une nature de chair — de la Vierge Mère, personne purement humaine. Et il faut bien le noter : parmi toutes les personnes que Dieu a créées, c'est celle de l'homme qui, en raison

1. *IIIa Pars*, q.32, a.3, c.

2. *Ibid.*, ad 1.

de la corporéité, participe le moins parfaitement de la nature de la personne. Si les personnes sont ce qu'il y a de plus parfait dans la création, celle de l'homme est bien peu de chose quand on la compare même à celle du moins parfait des anges.

Nous attirons l'attention sur ce point pour marquer l'importance du corps pour la personne humaine. L'homme n'est pas une personne qui possède un corps en plus : ni l'âme, ni le corps, ne sont des personnes. La personne se dit du tout, de l'âme et du corps pris ensemble. La Constitution apostolique l'exprime en toutes lettres : « l'âme n'est pas la personne, mais c'est l'union (du corps et de l'âme qui la constitue) »¹. Et ce même corps est essentiel à la maternité. Une mère n'est pas mère dans son âme seulement, la maternité n'est pas un attribut immédiat et direct de l'âme, mais de la personne, c'est-à-dire de l'âme et du corps : car la génération est une opération de la puissance végétative de l'âme, laquelle est une puissance organique, donc corporelle. Il faut dire avec Pie XII que c'est « corporellement »² qu'elle est la Mère de Dieu.

C'est donc la personne de la mère, corps et âme, qui fait l'objet de la piété du Christ : c'est l'âme et le corps, c'est l'union des deux, qui essentiellement forment le principe géniteur. Et l'on voit en même temps combien, malgré son humilité, le corps humain a été élevé dans la sainte Vierge en vertu de sa souveraine dignité de Mère de Dieu.

Mais cette nature très humble, Dieu, dans sa miséricorde, ne l'a pas seulement élevée en naissant de la Vierge Mère. Il a voulu faire de Marie le principe très digne d'un tel Fils, en lui accordant, en vue des mérites du Rédempteur, le privilège de l'Immaculée Conception³. En effet, si la sainte Vierge n'avait pas été préservée,

1. *Munif. Deus*, p.765. La citation est tirée de SAINT BONAVENTURE.

2. « Quae [Maria] corpore erat nostri Capitis mater... » (*Encycl. Mystici Corporis*, A.A.S., 20 juillet 1943, An. et Vol. 35, n.7, p.247).

3. « Et quidem docebat omnino, ut perfectissimae sanctitatis splendoribus semper ornata fulgeret, ac vel ab ipsa originalis culpae labe plane immunis amplissimum de antiquo

depuis sa conception même, de la tache originelle qui se transmet corporellement dans la génération ; si elle n'avait été sanctifiée que dans le sein de sa Mère, fût-ce immédiatement après sa conception, elle aurait été une génératrice de Dieu beaucoup moins parfaite et moins pure dans la totalité de son être. Grâce à l'Immaculée Conception, la Vierge Mère est, dans tout ce qu'elle a jamais été, un objet incomparablement plus digne de la piété de son Fils. Ce privilège accorde dès lors à la Mère une pureté qui la proportionne à ce Fils d'une manière ineffable. Il est remarquable que la bulle de Pie IX, où l'Immaculée Conception est définie comme dogme de foi, commence par les mots « Ineffabilis Deus ».

Quel rapport ce privilège a-t-il avec celui de l'Assomption corporelle de Marie ?

Grâce à un privilège spécial, la Vierge Marie a vaincu le péché par son Immaculée Conception, et de ce fait, elle n'a pas été sujette à la loi de demeurer dans la corruption du tombeau, et elle ne dut pas, non plus, attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps. C'est pourquoi, lorsqu'il fut solennellement défini que la Vierge Marie, Mère de Dieu, a été préservée dès sa conception, de la tache originelle, les fidèles furent remplis d'un plus grand espoir de voir définir le plus tôt possible, par le suprême Magistère de l'Église, le dogme de l'Assomption corporelle au ciel de la Vierge Marie¹.

Mais quel rapport ce privilège a-t-il avec la piété du Fils ? Le Saint-Père le manifeste en rapportant que

le premier pour ainsi dire des arguments [présentés par les théologiens scolastiques] est le fait que Jésus-Christ à cause de sa piété à l'égard de

serpente triumphum referret tam venerabilis mater, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tanquam seipsum diligit, ita dare disposuit, ut naturaliter esset unus idemque communis et Patris et Virginis Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem elegit, et de qua Spiritus Sanctus voluit, et operatus est, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedit » (*Ineffabilis Deus, Lettres Apostoliques de Pie IX*, Paris, ROGER et CHERNOVIZ, p.102).

1. *Munif. Deus*, p.754.

sa Mère, a voulu l'élever au ciel. Et la force de ces arguments s'appuyait sur l'incomparable dignité de sa maternité divine et de toutes les grâces qui en découlent, à savoir : sa sainteté insigne qui surpasse la sainteté de tous les hommes et des anges : l'intime union de la Mère avec son Fils, et ce sentiment d'amour privilégié dont le Fils honorait sa très digne Mère¹.

Résumant tous les arguments et considérations des saints Pères et des théologiens, qui s'appuient sur les Écritures comme sur leur premier fondement, Pie XII dira expressément :

Puisque notre Rédempteur est le Fils de Marie, il ne pouvait certainement pas, lui qui fut l'observateur de la loi divine le plus parfait, ne pas honorer, avec son Père éternel, sa Mère très aimée. Or, il pouvait la parer d'un si grand honneur qu'il la garderait exempte de la corruption du tombeau. Il faut donc croire que c'est ce qu'Il a fait en réalité².

IV. LA PIÉTÉ FILIALE DU CHRIST ENVERS MARIE IMMACULÉE EN RAISON DE SA PART DANS LA PASSION RÉDEMPTRICE ET DE SA MATERNITÉ SPIRITUELLE

Mais la piété du Christ ne s'étend pas simplement à sa Mère en tant qu'elle est celle qui lui a donné naissance, ni même uniquement à la Mère Immaculée ; elle s'étend aussi à « l'auguste Mère, dans l'union la plus étroite avec son Fils et partageant toujours son sort »³. Le Saint-Père, dans l'argument que nous venons de citer, parlait précisément du « Rédempteur, Fils de Marie ». Or, quel est le privilège de Marie qui peut lui faire mériter la piété du Christ en tant qu'il est *Fils-Rédempteur* ? Quel est l'objet adéquat de cette piété, qui inclinera le Sauveur comme Sauveur à honorer si promptement la Mère, élevant sa personne tout entière à la gloire du ciel ?

1. *Ibid.*, p.762.

2. *Ibid.*, p.768.

3. *Ibid.*, p.768.

Le nom du Christ, le nom qui est au-dessus de tout nom, c'est celui de *Jésus*, qui veut dire *Sauveur*, savoir : le Christ en tant que Rédempteur par sa passion et sa mort. Or Marie, à l'Annonciation, avait accepté d'être la mère du Sauveur, et par là même elle avait consenti à partager le sort de son Fils Rédempteur.

Déjà selon son titre de Mère, sa part dans la passion du Fils était très intime. Car une mère n'éprouve pas simplement de la pitié pour son fils souffrant, mais de la douleur. La pitié, en effet, est une tristesse pour la misère d'autrui, tandis que la douleur est une tristesse causée par un mal infligé à nous-mêmes. Comme dit saint Thomas :

La miséricorde, c'est-à-dire la compassion que l'on éprouve pour le malheur de son semblable, se rapporte, à proprement parler, à autrui ; et, de même que la justice, elle ne se rapporte à nous-mêmes que par une certaine ressemblance, selon que le même homme est considéré sous différents rapports, ainsi que le dit Aristote, *Eth.*, V [c.11, 1138b8]. C'est dans ce sens qu'il est écrit, *Eccli.*, xxx, 24 : *Ayez pitié de votre âme en vous rendant agréable à Dieu*. De même donc que, si nous souffrons d'un mal cruel, ce n'est pas, à proprement parler, de la miséricorde que nous éprouvons envers nous-mêmes, mais de la douleur [*dolor*] ; de même, quand nous voyons dans le malheur des personnes qui nous sont unies au point d'être, en quelque sorte, une partie de nous-mêmes, comme nos enfants ou nos parents, ce n'est pas de la miséricorde qu'elles excitent en nous, mais de la douleur [*non miseremur, sed dolemus*] ; nous souffrons de leurs maux, comme de blessures infligées à notre propre personne¹.

C'est pourquoi nous ne disons pas de la compassion de la sainte Vierge qu'elle fut miséricordieuse, mais nous l'appelons au contraire *douloureuse*. En d'autres termes, le mal de la passion du Christ, et le mal de la compassion de sa Mère, sont le même mal, et ils en souffrent *per modum unius*. Et comme elle aime son Fils beaucoup plus qu'elle ne s'aime elle-même, elle souffre beaucoup plus du mal infligé à son

1. *IIa IIae*, q.30, a.1, ad 2. — Le R. P. ROSCHINI applique cette distinction à la Compassion de Marie, dans sa *Mariologia*, Rome, 1948, T.2, p.236.

enfant, qu'elle ne pourrait souffrir d'un mal infligé uniquement à sa propre personne¹. Or personne ne peut compatir à la souffrance de la Victime innocente plus parfaitement que la Vierge qui est la Conception Immaculée — *Alma Virgo virginum*. Les autres hommes ne sauraient jamais atteindre à cette connaissance et à cette expérience.

En d'autres termes, l'Immaculée Conception ne regarde pas uniquement le bien personnel de la sainte Vierge, mais en même temps le bien de tout le règne de Dieu. Car, dans sa compassion, compassion de Mère et par conséquent douloureuse, elle devient notre mère spirituelle très parfaite.

Ce fut elle qui, *exempte de toute faute personnelle ou héréditaire, toujours très étroitement unie à son Fils, Le présenta sur le Golgotha au Père Éternel*, en y joignant l'holocauste de ses droits et de son amour de mère, comme une nouvelle Ève, pour tous les fils d'Adam qui portent la souillure du péché originel ; ainsi celle qui corporellement était la mère de notre Chef, devint spirituellement la mère de tous ses membres, *par un nouveau titre de souffrances et de gloire*².

Remarquez combien profondément et intimement cette maternité spirituelle envers nous est fondée sur sa maternité physique envers le Christ. C'est en souffrant avec Celui qu'elle a corporellement engendré qu'elle devient notre mère spirituelle.

En tant que co-rédemptrice, souffrant, elle, innocente avec son Fils innocent, pour la victoire du règne, ne mérite-t-elle pas d'être

1. « ... La Vierge, debout auprès de la croix, saisie sans doute par l'horreur du spectacle, heureuse pourtant de ce que son Fils s'immolait pour le salut du genre humain, et, d'ailleurs, participant tellement à ses douleurs que de prendre sur elle les tourments qu'il endurait lui eût paru, si la chose eût été possible, infiniment préférable. La conséquence de cette communauté de sentiments et de souffrances entre Marie et Jésus, c'est que Marie mérita très légitimement de devenir la réparatrice de l'humanité déchue, et, partant, la dispensatrice de tous les trésors que Jésus nous a acquis par sa mort et par son sang » (*Ad diem illum*, le 2 février 1904, *Actes de S.S. Pie X*, Paris, Éditions des questions actuelles, s.d., pp.78-79).

2. *Mystici Corporis*, p.247.

dès maintenant dans la gloire avec ce même Fils ? Puisqu'elle est, avec le Sauveur, un tout premier principe de ce royaume dont l'ennemi est déjà vaincu, ne convient-il pas qu'elle jouisse maintenant de son être très parfait de Mère ? Or, sans son corps, elle n'est pas mère — ni corporelle ni spirituelle.

Avec l'Assomption, cette maternité spirituelle a toute sa vérité dans le présent. Du haut de la croix le Christ a donné la Vierge comme Mère, et c'est grâce à l'Assomption que cette Mère existe toujours comme Mère. En effet, nous l'avons vu, l'âme n'est pas la personne, elle n'est pas la Mère. Si la sainte Vierge doit être au ciel en personne, et en qualité de mère, elle doit y être en son corps et en son âme. C'est le Saint-Père qui le dit dans une citation de saint Bonaventure :

De là encore il résulte qu'elle s'y trouve en corps ... Car, en effet ... sa béatitude ne serait pas consommée si elle ne s'y trouvait pas en personne et, comme l'âme n'est pas la personne, mais c'est l'union [du corps et de l'âme qui la constitue], il est évident que, en tant que suivant cette union, c'est-à-dire en son corps et en son âme, elle s'y trouve : sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée¹.

V. DANS L'ASSOMPTION, LE CHRIST FAIT UN RETOUR COMPLET À L'ORIGINAL DONT IL EST, DANS SA NATURE HUMAINE, L'IMAGE CONSUBSTANTIELLE

La naissance, dans les choses purement naturelles, est la procession d'un vivant dans une nature de même espèce mais numériquement distincte de celle de son principe, et qui parvient peu à peu à la maturité et à l'indépendance. Cela pourrait donner à penser que naître consiste essentiellement à se détacher, à se séparer de son principe. Mais on oublierait alors que naître c'est aussi et non moins essentiellement procéder à la ressemblance de son principe, en image qui exprime

1. *Munif. Deus*, p.765.

la nature de son original. Or l'image est de soi chose relative : elle est image de quelque chose. Et c'est sous ce rapport que géniture et géniteur restent unis, d'une union qui devient plus intime, plus parfaite, à mesure que l'enfant progresse et qu'il représente ainsi d'une manière plus adéquate l'original dans la maturité de sa nature. Or c'est précisément au terme de sa vie terrestre que, du haut de la croix, le Christ reconnaît publiquement la maternité de Marie¹. Ceux qui, d'une part, admettent cette maternité divine mais qui négligent, d'autre part, le rôle permanent et même grandissant de la Vierge dans l'œuvre de l'Incarnation et du salut ne semblent pas avoir reconnu le sens essentiel et plénier de la nativité.

Certes, la mort du Christ supprime les relations réelles de ressemblance et d'origination, qui unissaient sa nature humaine à celle de sa Mère. Ces relations perdent alors leur être comme leur vérité dans le présent : car la réalité d'une relation dépend de l'existence présente, simultanée, de chacun de ses deux termes. C'est ainsi qu'à la mort de la sainte Vierge, si elle avait connu l'état de mort, commun aux hommes, savoir : séparation de l'âme et du corps, maintenue pendant un certain temps, la nature humaine du Fils, envisagée comme image, ne représenterait plus son original réel ; elle n'aurait plus la perfection de l'image qui exprime son principe vivant et présent, puisque l'original aurait été réduit à la condition d'un objet purement intentionnel. Mais le Fils, exerçant sa piété dans l'Assomption, effectue par là même un retour réel à l'original de sa nature humaine. Alors que dans sa procession de la Vierge, le Fils se met dans la dépendance d'une mère, par contre, avec l'Assomption, Marie, quant à sa nature humaine, quant à son caractère de mère, quant à sa substance complète, est dans la dépendance de son enfant qui en la ressuscitant opère un retour complet à la personne elle-même de son principe géniteur. Et en vertu de ce retour, la Vierge elle-même est là où est son Fils. Les relations réelles qui unissent la nature humaine du Christ à celle de Marie sont maintenues dans leur vérité présente.

1. S. AUGUSTIN, *loc. cit.*

C'est ce que la bulle nous fait comprendre en référant à saint Bernardin de Sienne :

... La ressemblance de la divine Mère et de son divin Fils pour ce qui touche à la noblesse et à la dignité de l'âme et du corps — à cause de cette ressemblance nous ne pouvons pas même penser que la Reine du ciel soit séparée du Roi du ciel — demande que Marie 'ne puisse se trouver que là où est le Christ'¹.

VI. LA PERSONNE MÊME DE LA MÈRE SPIRITUELLE, OBJET DE LA PIÉTÉ DES FIDÈLES

Comparée à la piété des fidèles envers les autres saints, la piété envers la Vierge Mère est très parfaite parce que l'objet de cette piété possède dès maintenant la plénitude de l'existence. Nous pouvons donc honorer, non pas simplement le souvenir d'une personne qui a été, ni même simplement l'âme séparée de cette personne ; au contraire, nous pouvons honorer et supplier la personne elle-même de la Vierge, de la servante de Dieu, de la Mère, de la Reine. C'est encore le Saint-Père qui l'affirme en citant saint Jean Damascène :

Il fallait que Celle qui avait conservé sans tache sa virginité dans l'enfantement, conservât son corps sans corruption même après la mort. Il fallait que Celle qui avait porté le Créateur comme enfant dans son sein, demeurât dans les divins tabernacles. Il fallait que l'Épouse que le Père s'était unie habitât le séjour du ciel. Il fallait que Celle qui avait vu son Fils sur la croix, et avait échappé au glaive de douleur en le mettant au monde, l'avait reçu en son sein, le contemplât encore siégeant avec son Père. Il fallait que la Mère de Dieu possédât tout ce qui appartient à son Fils et qu'elle fût honorée par toute créature comme la Mère de Dieu et sa servante.²

Ce status de la Vierge, incomparable, ne doit pas faire diminuer la dévotion aux âmes bienheureuses, ni laisser entendre que leur

1. *Ibid.*, pp.765-766.

2. *Ibid.*, p.761.

pouvoir d'intercession est limité du fait qu'ils ne se trouvent pas au ciel en leur personne. C'est par l'âme, sujet propre de la grâce, que leur personne a mérité au cours de la vie terrestre. Pendant que la grâce de maternité de la sainte Vierge est celle de sa nature de Mère de Dieu, « siège de toutes les grâces divines » qui lui sont accordées.

Les noms de la sainte Vierge tiennent donc lieu de sa personne physique — grâce à la piété du Fils exercée à son endroit. C'est grâce à la piété du Christ que la maternité spirituelle peut s'exercer envers nous dans le présent, et que Marie peut dire « Mon Fils ». Voilà pourquoi il faut entendre au sens le plus strict ces paroles du Saint-Père : « Il arrive de la sorte que tandis que la très sainte Vierge remplit amoureusement ses fonctions de mère en faveur des âmes rachetées par le sang du Christ, les esprits et les cœurs des fils sont incités à contempler avec plus de soin ses privilèges. »¹

Et c'est bien à cause de la sainte Vierge, remplissant amoureusement ses fonctions de Mère, que les fidèles, au cours de l'histoire,

poussés par leur piété envers Celle qui est la Mère de Dieu et aussi notre très douce Mère, ont contemplé dans une lumière chaque jour plus vive l'admirable harmonie et concordance des privilèges que Dieu, dans son infinie Providence, a accordés à cette sainte associée de notre Rédempteur, privilèges si élevés, que nulle autre créature, en dehors de Marie, sauf la nature humaine de Jésus-Christ, n'atteignit jamais pareil sommet².

Vers la fin de la Constitution, le Saint-Père dit ceci :

Nous avons une entière confiance que cette proclamation et définition solennelle de son Assomption apportera un profit non négligeable à la société humaine, car elle tournera à la gloire de la Très Sainte Trinité à laquelle la Vierge Mère de Dieu est unie par les liens tout particuliers. Il faut, en effet, espérer que tous les fidèles seront portés à une piété plus grande envers leur céleste Mère ; que les âmes de tous ceux qui se glorifient

1. *Ibid.*, pp. 753-754.

2. *Ibid.*, p. 758.

du nom de chrétiens, seront poussées au désir de participer à l'unité du Corps mystique de Jésus-Christ et d'augmenter leur amour envers Celle qui, à l'égard de tous les membres de cet auguste Corps, garde un cœur maternel¹.

La piété des fidèles qui soupiraient vers la proclamation du dogme, a précédé sous ce rapport la proclamation elle-même. Cette piété devrait maintenant grandir puisque, grâce à la définition, nous savons désormais d'une connaissance très explicite la vérité divinément révélée que c'est la Mère elle-même qui est auprès de son Fils, en vertu du zèle avec lequel ce Fils applique le IV^e commandement. En quoi il nous a donné l'exemple de la piété que nous devons à cette Mère qui par sa co-rédemption et dans sa médiation de toutes les grâces, est aussi la nôtre.

Notons enfin, dans le passage cité, que le Corps mystique du Christ ne serait pas achevé dans ses premiers principes ni extrinsèques, ni intrinsèques si n'était pas là en sa propre personne « la très sainte Mère [*Genitrix*] de tous les membres du Christ ». Car

celle qui corporellement était la mère de notre Chef [*« nostri Capitis mater »*] devint spirituellement la mère de tous ses membres [...] ; qui ... *compléta ce qui manquait aux souffrances du Christ ... pour son Corps qui est l'Église (Col., 1, 24)* ; elle qui entoura le Corps mystique du Christ, né du Cœur percé de notre Sauveur, de la même vigilance maternelle et du même amour empressé avec lesquels elle avait réchauffé et nourri de son lait l'Enfant Jésus de la crèche².

1. *Ibid.*, p. 769.

2. *Mystici Corporis*, pp. 247-248.

CHAPITRE IV

La certitude de l'Assomption, avant et après la définition

À ma fille, Zita

Quand lui viendra, l'Esprit de la vérité,
il vous guidera vers la vérité entière.

JEAN, XVI, 13.

Pourquoi cette proclamation de l'Assomption comme dogme de foi ? En effet, tout catholique y croyait déjà. Faut-il comprendre qu'avant la récente définition solennelle, l'Assomption n'était pas certaine ? Aucunement. Il faut tout d'abord distinguer des degrés de certitude.

I. CERTITUDE NATURELLE ET CERTITUDE DE FOI

[i] Il y a pour nous en premier la certitude *naturelle*, telle la certitude de l'impossibilité d'être et de n'être pas en même temps et sous le même rapport, comme la certitude que j'ai d'exister. C'est la certitude qui est au principe de toute science naturelle, et qui trouve pour nous son fondement immédiat dans les choses créées — dont nous sommes. Elle est matériellement présupposée à toute autre certitude de même que la grâce présuppose la nature.

[ii] En second lieu, il y a la certitude de la *foi théologique* : c'est la certitude des vérités que Dieu même nous a dites, telles la distinction

des Personnes de la très sainte Trinité et leur égalité, l'Incarnation du Verbe, la Maternité divine de la Vierge, son Immaculée Conception, etc. Cette certitude a son fondement immédiat en Dieu, vérité incréée. À la question : « Pour quelle raison croyons-nous ces vérités ? » l'Église répond : *Quia visum est Spiritui Sancto et nobis* (Actes, xv, 28) — c'est la vérité que le Saint-Esprit a révélée, et Nous avons l'autorité de la proposer comme telle. *Quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème !* (Gal., i, 8). C'est la plus grande des certitudes.

Quelle est donc l'autorité qui propose ces vérités à croire ? Nulle autre que celle du Magistère de l'Église. Quel Magistère ? demandera-t-on, le Magistère ordinaire ou celui qu'on appelle extraordinaire, solennel ? Nous répondons que l'un et l'autre. La récente encyclique *Humani Generis* contient à ce sujet un passage qui a suscité des commentaires, mais surtout des remarques, les plus contraires :

Il ne faut pas estimer non plus que ce qui est proposé dans les encycliques ne demande pas de soi l'assentiment puisque les papes n'y exercent pas le pouvoir suprême de leur Magistère. À ce qui est enseigné par le Magistère ordinaire, s'applique aussi la parole : *Qui vous écoute, m'écoute* ; et la plupart du temps ce qui est exposé dans les encycliques appartient déjà d'autre part à la doctrine catholique. Si les papes portent expressément dans leurs actes un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée, tout le monde comprend que cette matière dans la pensée et la volonté des Souverains Pontifes n'est plus désormais à considérer comme question libre entre les théologiens.

II. LA CERTITUDE DU MAGISTÈRE ORDINAIRE ET DU MAGISTÈRE SOLENNEL

Loin d'être nouveau, cet enseignement est celui même du Concile du Vatican : « En outre, sont à croire, de foi divine et catholique, toutes les choses contenues dans la parole de Dieu, soit écrite soit transmise, et que l'Église propose à croire comme étant divinement

révélées, qu'elle le fasse soit par un jugement universel, soit par son Magistère ordinaire et universel — *sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio.* »¹ On ne peut donc approuver ceux qui se piquent de liberté en face de tout enseignement qui n'aurait pas été défini par le Magistère solennel. Voici d'ailleurs comment s'exprimait à ce sujet Pie IX, dans sa lettre apostolique *Tuas libenter* du 21 décembre 1863, à l'archevêque de Munich :

En donnant [aux théologiens réunis en Congrès à Munich] les éloges qui leur sont dus pour avoir confessé une vérité qui découle nécessairement de l'obligation de professer la foi catholique, Nous aimons à Nous persuader qu'ils n'ont pas entendu restreindre ce devoir de soumission qui lie strictement les professeurs et les écrivains catholiques, aux seuls points définis par le jugement infaillible de l'Église comme dogmes de foi, que tous doivent croire. Et Nous Nous persuadons qu'ils n'ont pas voulu déclarer que cette parfaite adhésion aux vérités révélées, qu'ils ont reconnue être tout à fait nécessaire au véritable progrès des sciences et à la réfutation des erreurs, pourrait être obtenue si la foi et l'obéissance étaient seulement accordées aux dogmes expressément définis par l'Église. Quand même il ne s'agirait que de la soumission due à la foi divine, on ne pourrait pas la restreindre aux seuls points définis par des décrets exprès des Conciles oecuméniques, ou des Pontifes romains et de ce Siège Apostolique ; il faudrait encore l'étendre à tout ce qui est transmis, comme divinement révélé, par le corps enseignant ordinaire de toute l'Église dispersée dans l'univers, et que pour cette raison les théologiens catholiques, d'un consentement universel et constant, regardent comme appartenant à la foi. Mais, comme il s'agit de la soumission à laquelle sont obligés en conscience tous ceux des catholiques qui s'adonnent à l'étude des sciences spéculatives, afin de procurer à l'Église de nouveaux avantages par leurs écrits, les membres du Congrès doivent reconnaître qu'il ne suffit pas aux savants catholiques d'accepter et de respecter les dogmes de l'Église dont Nous venons de parler, et qu'ils doivent, en outre, se soumettre soit aux décisions doctrinales qui émanent des congrégations pontificales, soit aux points de doctrine qui, d'un consentement commun et constant, sont tenus dans l'Église comme des vérités et des conclusions théologiques tellement cer-

1. « Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur » (DENZINGER, 1792).

taines, que les opinions opposées, bien qu'elles ne puissent être qualifiées d'hérétiques, méritent cependant quelque autre censure théologique¹.

III. LA CERTITUDE DE L'ASSOMPTION

Mais alors, quelle différence y a-t-il entre la certitude de l'enseignement du Magistère ordinaire et universel, et celle d'une doctrine que l'Église a définie comme dogme de foi? Puisque la doctrine de l'Assomption de Marie était célébrée dans la liturgie universelle et que le doute à son sujet avait été déclaré non seulement téméraire mais blasphématoire, il est clair que le Magistère ordinaire la proposait comme étant de foi divine. Tous ceux qui confessent la foi catholique étaient tenus d'y croire par obéissance à la parole de Dieu proposée par l'Église. Cette certitude est donc bien celle de la foi théologique. Cependant, cet enseignement peut être proposé d'une manière plus ou moins manifeste, et même quand il est clair il peut être plus ou moins connu des fidèles; de même que tous ne sont pas également portés à vouloir connaître autant que possible la parole de Dieu proposée par ce Magistère, ni à en apprécier toute la portée. Pendant

1. « Dum vero debitas illis [conventus viris] deferimus laudes, quod professi sint veritatem, quae ex catholicae fidei obligatione necessario oritur, persuadere Nobis volumus, noluisse obligationem, qua catholici magistri ac scriptores omnino adstringuntur, coartare in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Atque etiam Nobis persuademus, ipsos noluisse declarare, perfectam illam erga revelatas veritates adhaesionem, quam agnoverunt necessariam omnino esse ad verum scientiarum progressum assequendum et ad errores confutandos, obtineri posse, si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur. Namque etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tanquam divinitus revelata traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur » (DENZINGER, 1683). — La traduction que nous avons citée est celle du *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques, et autres lettres apostoliques*, Paris, Adrien Le Clerc et Cie, 1865, p. 503.

que la définition solennelle d'une vérité comme article de foi met en évidence cette vérité d'une façon à ce point déterminée pour tous que « si quelqu'un avait la présomption, ce qu'à Dieu ne plaise, de penser contrairement à Notre définition, qu'il apprenne et qu'il sache que, condamné par son propre jugement, il aurait souffert naufrage dans la foi et cessé d'être dans l'unité de l'Église; et que, de plus, il encourt par le fait même les peines de droit, s'il ose exprimer ce qu'il pense de vive voix ou par écrit, ou de toute autre manière extérieure que ce soit »¹. Grâce à la déclaration dogmatique, tout fidèle sait et est tenu de savoir et de confesser que cette vérité est pour tous et chacun essentielle au salut.

Aussi avons-nous la certitude de la foi théologique de toute vérité que l'Église propose à croire comme vérité révélée — *sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio*.

IV. LA CERTITUDE EN THÉOLOGIE

[iii] Or, autant le fidèle est animé du zèle de connaître autant qu'il le peut toute parole de Dieu proposée par le Magistère de l'Église, autant sa foi l'incitera à en chercher l'intelligence et à mettre en évidence la vertu de cette parole. Car, dit l'Apôtre, pour toi [Timothée], tiens-t'en à ce que tu as appris et dont tu as la certitude, sachant de qui tu l'as appris et que, depuis l'enfance, tu connais les saintes Lettres, qui peuvent te donner la sagesse pour le salut par la foi en le Christ Jésus. Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour reprendre, pour redresser, pour éduquer en la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, prêt pour toute œuvre bonne (II Tim., III, 14-17). C'est la théologie, science acquise qui, inférant des conclusions qui sont des vérités virtuellement contenues dans la parole révélée, nous fait connaître la fécondité de cette parole; c'est elle qui « vivifie la foi très salutaire, la nourrit, la défend, et la corro-

1. *Ineffabilis Deus*, édit. cit., pp. 124-125.

bore »¹. Bien que ces vérités ne soient connues que par l'intermédiaire du raisonnement, elles n'en sont pas moins homogènes aux principes — *ex eodem genere*² — le moyen terme étant lui-même révélé ; elles se vérifient dès lors de Dieu considéré sous la raison de Déité. Bien que la certitude de la théologie surnaturelle soit inférieure à celle de la foi de ses principes, elle demeure très supérieure à la certitude simplement naturelle, « car le croyant adhère davantage et plus fermement aux choses de la foi que même aux premiers principes de la raison »³. D'une part, étant une sagesse, cette doctrine peut se servir de toutes les sciences quelles soient-elles ; et elle doit s'en servir étant donné d'autre part « la faiblesse de notre esprit, qui parvient plus facilement, mené pour ainsi dire par la main, à la connaissance des choses qui sont au-dessus de la raison et relèvent de cette science-ci, quand il use des choses connues par la raison naturelle d'où procèdent les autres sciences »⁴.

Vu la méfiance dont la philosophie fait l'objet de la part d'un grand nombre qui s'occupent de théologie — sous prétexte qu'elle n'est pas assez certaine et par suite en dilue la théologie surnaturelle, et ce sont souvent les mêmes qui estiment le titre d'*ancilla* indigne de la philosophie comme de toute science naturelle — il convient de rappeler que « ceux qui, en Écriture sainte, usent des enseignements de la philosophie au service de la foi, ne mélangent pas l'eau au vin, mais au contraire ils convertissent l'eau en vin »⁵.

1. SAINT AUGUSTIN, cité par SAINT THOMAS, *Ia Pars*, q.1, a.2.

2. *In de Divinis Nominibus*, lect.1 (*Opuscula*, édit. MANDONNET, T.II, p.227).

3. « ... Est certissimus aliquis in ista doctrina... : magis enim fidelis assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis » (*In I Sent.*, prol., q.1, a.3, sol.3).

4. *Ia Pars*, q.1, a.5, ad 2.

5. « ... Quando alterum duorum transit in naturam alterius, non reputatur mixtum, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra Scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum » (*In Boethium de Trinitate*, q.2, a.3, ad 5). — « ... C'est en se servant d'elle [la philosophie] que la Théologie sacrée reçoit et revêt la nature, la

V. COMMENT LE CHRIST A DÉMONTRÉ LA FUTURE RÉSURRECTION

Que la science théologique aboutit à une connaissance authentique de la vérité divine, nous en avons même des témoignages révélés, non seulement dans les épîtres canoniques, mais dans les arguments que Notre-Seigneur lui-même nous a donnés. C'est ainsi qu'il démontre la future résurrection des morts en prenant comme prémisse une parole de l'Ancien Testament. À la question des *Sadducéens*, qui nient la résurrection, Jésus répond : *Quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce que Dieu vous a dit, en ces termes : ' Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob ' ? (Exod., III, 6). Dieu n'est pas Dieu de morts, mais de vivants. Et les foules, en entendant cela, étaient remplies d'admiration pour son enseignement (MATTH., XXII, 32-33).* Eh bien ! dit saint Thomas, « par ces paroles, le Seigneur prouve, d'une manière très subtile et efficace [*subtilissime et efficaciter*] la résurrection ». En effet, « l'âme d'Abraham n'est pas, à proprement parler, Abraham lui-même, car son âme n'est qu'une partie de lui ;

forme, le caractère d'une vraie science. Car il est absolument nécessaire que dans la plus noble des disciplines, les parties multiples et variées dont se composent les enseignements célestes soient rassemblées comme en un seul corps, en sorte que, disposées avec ordre chacune en son lieu, et dérivées de leurs principes propres, elles soient toutes liées entre elles avec la cohésion qui convient ; il faut enfin que toutes et chacune soient confirmées par les arguments, — et inébranlables — qui en rendent raison. On ne doit pas non plus passer sous silence ou tenir pour de peu de prix cette connaissance plus précise et plus riche des objets de nos croyances, et cette intelligence, pour autant qu'on peut l'acquérir, en quelque mesure plus lucide des mystères eux-mêmes de la foi, dont saint Augustin et les autres Pères ont fait l'éloge, et à laquelle ils s'appliquèrent à parvenir, et qu'à son tour, le Concile du Vatican a déclarée très fructueuse. Cette connaissance et cette intelligence, ceux-là sans aucun doute les acquièrent plus complètement et plus facilement, qui joignent à la pureté de la vie et au zèle de la foi un esprit cultivé dans les sciences philosophiques : alors surtout que le Concile du Vatican enseigne encore que cette intelligence des dogmes sacrés doit être cherchée 'aussi bien dans l'analogie avec les choses qui sont l'objet de la connaissance naturelle, que dans la connexion qui unit les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme' » (*Encycl. Aeterni Patris*, trad. J. MARITAIN, dans *Le Docteur angélique*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1930, pp.213-214).

et ainsi des autres ; dès lors, la vie de l'âme d'Abraham ne suffirait pas pour qu'Abraham lui-même soit vivant, ou pour que le Dieu d'Abraham soit le Dieu d'un vivant ; mais cela requiert la vie du composé tout entier, à savoir de l'âme et du corps, laquelle vie, bien qu'elle ne fût pas en acte au moment où ces paroles se prononçaient, regarde cependant la résurrection quant à l'une et l'autre partie »¹.

Certes, lorsque nous raisonnons en partant d'une prémisse révélée, la certitude de la conclusion est inférieure à celle de la foi théologique. Mais dans cet argument présenté par Notre-Seigneur, nous connaissons la conclusion *et* comme vérité immédiatement révélée *et* comme conclusion d'une démonstration. Or il est évident que le Christ entend que son argument doit convaincre en vertu de la certitude de son principe et en vertu de l'efficace de la raison dans l'inférence.

VI. LA THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE

Cet exemple du Christ est d'autant plus digne d'attention que le Magistère de l'Église a été doté d'une sagesse théologique tout à fait nécessaire si le bien commun de l'Église doit être assuré ; sans cette science, la parole divinement inspirée ne pourrait *servir à enseigner, à convaincre, à corriger, à former, en vue de la justice*. Or, la certitude de cette théologie de l'Église ne devrait pas se confondre avec celle de la doctrine de tel ou tel docteur. C'est en vertu des promesses que fit le Christ au Magistère de son Église, qu'elle doit être très certaine. *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père,*

1. « Dicendum quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars eius, et sic de aliis ; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens ; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis ; sed exigitur vita totius coniuncti, scilicet animae et corporis ; quae quidem vita, quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem » (*In IV Sent.*, d.43, q.1, a.1, sol.1, ad 2 ; *Suppl.*, q.75. a.1, ad 2).

du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. Et moi, je suis avec vous toujours jusqu'à la fin du monde (MATTH., XXVIII, 18-20). Sans nul doute que la parole : *Qui vous écoute, m'écoute* se vérifie de cette théologie (LUC, x, 16). Ce qui n'empêche pas que l'Église puisse se faire sienne la doctrine d'un théologien en particulier, comme elle n'a cessé de le déclarer au su de tous à l'endroit de saint Thomas, qualifié de *Doctor Communis*¹. Grâce à une telle approbation, cette doctrine fait alors partie de la théologie elle-même de l'Église, et de la parole que le Christ veut que nous écoutions comme si elle était la sienne propre².

1. Déjà le pape JEAN XXII avait déclaré, en 1318, dans son Allocution consistoriale : « À lui seul, il [Thomas d'Aquin] a plus éclairé l'Église que tous les autres docteurs ; et dans ses livres l'homme profite plus en un an, que durant tout le temps de sa vie dans la doctrine des autres » (Cité par PIE X, *Motu Proprio* « Doctoris Angelici », du 29 juin 1914. Trad. J. MARITAIN, *op. cit.*, p.250). Or, ce jugement du Magistère de l'Église porte aussi sur la philosophie du Docteur angélique : « C'est qu'en effet les points capitaux de la philosophie de saint Thomas ne doivent pas être placés dans le genre des opinions au sujet desquelles on peut disputer en l'un et en l'autre sens, mais bien regardés comme les fondements sur lesquels toute la science des choses naturelles et divines se trouve établie ; et si on les retire ou si on les altère en quelque manière que ce soit, il en résulte encore nécessairement cette conséquence que les étudiants en sciences sacrées ne perçoivent même plus la signification des mots par lesquels les dogmes que Dieu a révélés sont proposés par le Magistère de l'Église » (PIE X, *ibid.*, J. MARITAIN, *op. cit.*, p.247.) — Enfin, PIE XI, dans l'encyclique *Studiorum Ducem* : « Pour nous, nous approuvons tellement les grandes louanges accordées à ce très divin génie que nous pensons que Thomas doit être appelé non seulement le Docteur angélique, mais le DOCTEUR COMMUN, ou universel de l'Église, car l'Église a fait sienne sa doctrine, ainsi que l'attestent bien des documents de toute sorte. Mais comme nous ne pourrions en finir si nous voulions rapporter ici toute la pensée de nos prédécesseurs à ce sujet, il nous semble bon de montrer seulement que c'est animé par le souffle surnaturel dont il vivait que Thomas a écrit et que ses écrits, où se trouvent tous les principes et toutes les lois des sciences sacrées, ont, doit-on dire, un caractère universel » (Trad. J. MARITAIN, *op. cit.*, p.262).

2. « Sicut autem artifex facit omnia per formam, quam praecogitavit in corde suo, quod est Verbum ejus : ita et Deus omnia facit Verbo suo, sicut per artem suam. Joan. I : Omnia per ipsum facta sunt. Si ergo Verbum Dei est Filius Dei, et omnia Dei Verba sunt similitudo quaedam istius Verbi, debemus primo libenter audire Verba Dei. Hoc

Dès que le bien commun de l'Église est engagé, l'enseignement de celle-ci, en matière de foi et de mœurs, et de tout ce qui s'y rattache, est infaillible¹ même quand il ne s'agit pas de vérités proposées comme étant formellement révélées. À tout ce qui est ainsi « communiter per Ecclesiam determinatum » nous adhérons avec la certitude de la foi dite *ecclésiastique*. C'est le cas des encycliques, des doctrines théologiques approuvées et proposées par le Magistère ordinaire ; de « la méthode, de la doctrine, et des principes » de saint Thomas. Sans quoi, pour tout ce qui n'est pas défini comme article de foi, et encore pour le sens de ces articles, nous serions à la merci de ceux qui *ne supporteront pas la saine doctrine, mais au gré de leurs désirs se donneront une foule de maîtres, l'oreille leur démangeant, et ils détourneront l'oreille de la vérité pour se tourner vers les fables* (II Tim., iv, 3-4).

Mais nulle part la théologie de l'Église n'atteint-elle à un degré aussi élevé que dans une Constitution apostolique où elle prépare

est enim signum quod diligamus Deum, si Verba illius libenter audimus » (*Expositio de Symbolo Apostolorum*, « Et in Jesum Christum... », *Opuscula*, édit. MANDONNET, T.4, p.359).

1. « [Sed contra]... Sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum : unde haereticus iudicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune iudicium Ecclesiae erroneum esse non potest ; et sic idem quod prius. — Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest iudicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum, impossibile invenitur. Dico ergo, quod iudicium eorum qui praesunt Ecclesiae, potest errare in quibuslibet, si personae eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quae Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit (IOANN., XVI, 13), quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem ; certum est quod iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiae Papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni ; cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam inscius prophetasse (IOANN., XI, v, 51). In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes » (*Quodl. IX*, a.16 [q.8, a. un.]).

notre intelligence à saisir davantage la portée de la vérité que son Magistère définit comme divinement révélée et essentielle au salut. C'est pourquoi on ne peut traiter comme étant plus ou moins aléatoire la partie discursive d'un tel document.

Grâce à la promulgation du dogme, tous savent désormais de la façon la plus formelle et explicite en vertu même de la parole de l'Église, que l'Assomption est bel et bien une vérité que Dieu même nous a dite ; tous doivent se rendre compte aussi et apprécier à quel point cet enseignement est essentiel au salut.

CHAPITRE V

Le trépas de la Vierge d'après la bulle de l'Assomption

À la mémoire de ma fille, Gabrielle

Majorem hac dilectionem nemo habet,
ut animam suam ponat quis pro amicis
suis.

JEAN, XV, 13.

I. PRÉAMBULES

À la veille du premier novembre 1950, un voisin de table, au Collège Canadien de Rome, nous disait qu'un nombre grandissant de théologiens se ralliait à la thèse de l'immortalité de la sainte Vierge. Au lendemain de la proclamation solennelle du dogme de l'Assomption, après avoir lu le texte intégral de la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* nous étions persuadé que le débat était tranché. Mais non. Quelques auteurs fort connus en théologie mariale ont trouvé que non seulement cette question demeure ouverte à la libre discussion ¹, mais que la thèse de la mort de la sainte Vierge « debilior

1. V. g. le R. P. GABRIELE MARIA ROSCHINI, O.S.M., *Il problema della morte di Maria SS. dopo la Costituzione Apostolica « Munificentissimus Deus »*, dans la revue *Marianum*, An. XIII, 1951, fasc.2 (37), pp.148-163.

facta est »¹. Par contre, le R. P. Charles Balič, O.F.M., qui s'était tant dévoué à la cause de la définition, et qui défend résolument la position traditionnelle sur la mort de Marie, fait néanmoins remarquer que le Vicaire du Christ, dans la Constitution dogmatique, « neque mortem Mariae uti revelatam declaravit neque eam explicite propriis verbis asseruit neque negavit »². Aussi bien, le directeur de la *Semaine Religieuse de Québec* avait-il conclu, après lecture de la Constitution, et en accord avec la majorité des théologiens, que « L'attitude de Sa Sainteté Pie XII par rapport à la dormition de Notre-Dame ne suggère nullement qu'il faille en abandonner l'idée ; au contraire, le Pape l'a agréée lui-même, ce n'est pas douteux, et quiconque lit attentivement la constitution *Munificentissimus Deus* s'attachera à l'enseignement traditionnel, car il trouvera avec les indices favorables des raisons concluantes. »³

C'est l'ouvrage du P. Martin Jugie, A.A., *La Mort et l'Assomption de la sainte Vierge*⁴, qui, en 1944, avait rouvert le débat. Bien que lui-même admette la mort de la sainte Vierge, il apporte cependant toutes les raisons que pourraient donner les tenants de la position contraire, et même il croit que le privilège de l'Immaculée Conception conférerait à Marie un droit strict à l'immortalité. Il se demande toutefois : « Le droit a-t-il été un fait ? » Mais le T.R.P. Joseph-Marie Parent, O.P., dans son étude *La sainte Vierge est-elle morte ?*⁵, a montré que

1. Ainsi, plus récemment, le R. P. TIBURTUS GALLUS, S.J., *Quaestio mortis B. V. Mariae post bullam « Munificentissimus Deus »*, dans la revue *Divus Thomas* (Ital.), An.LV, 1952, janv.-mars, pp.3-15. Le même auteur avait déjà publié dans le numéro de *Marianum* déjà cité *Notae quaedam ad interpretationem Bullae « Munificentissimus Deus »*, pp.180-183. Son ouvrage *La Vergine immortale* parut à Rome en 1949.

2. *De proclamato Assumptionis dogmate prae theologorum doctrinis et Ecclesiae vita*, dans la revue *Antonianum*, An.XXVI, T.XXVI, fasc.1-2, jan.-avril, 1951, p.6.

3. *La sainte Vierge a-t-elle subi la mort ?*, 63^e année, n.31, 5 avril 1951, p.482.

4. Dans la collection *Studi et testi*, 114, Città del Vaticano. — Voir aussi, du même auteur, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, n.3, Rome, Academia Mariana, 1952, pp.13-25.

5. Dans le recueil *Vers le dogme de l'Assomption*, Montréal, Fides, 1948, pp.277-292.

la prétendue inclusion de l'immortalité de Marie dans son Immaculée Conception repose sur deux postulats qui ne résistent pas à un examen critique : 1° une notion éclectique du péché originel qui ne distingue pas suffisamment son essence de ses suites ; 2° la supposition gratuite que l'exemption du péché originel doit mettre la Vierge dans la condition d'Adam innocent, alors qu'elle a un tout autre but¹.

En effet, la Conception Immaculée, comme toutes ses prérogatives, provient de la grâce du Christ et appartient à l'économie de la Rédemption, comme le rappelle l'oraison de la fête : « Dieu, qui par l'Immaculée Conception de la Vierge avez préparé une demeure digne de votre Fils, et qui en prévision de la mort de ce même Fils avez préservé Marie de toute souillure... » Pour l'homme pécheur, avait ajouté le P. Parent,

la mort est, en fait, la peine du péché, même si chez le chrétien elle est transformée par la grâce en un acte méritoire. Mais pour Marie comme pour le Christ, elle a d'emblée une autre signification. Acceptation libre d'une loi de nature issue de la sagesse divine, la mort ne comporte par elle-même aucune imperfection qui ne convienne à la sainteté de Jésus et de sa Mère. Bien plus, elle est l'expression de la plus haute charité, selon la parole du Christ : « Personne n'a plus d'amour que celui qui offre sa vie pour ses amis » (JEAN, xv, 13). Dans l'économie actuelle du salut, la mort a une valeur satisfaisante et exemplaire qui explique que le Christ l'ait préférée, pour lui-même et pour sa Mère, au don préternaturel de l'immortalité².

Mais voici que le débat, renouvelé depuis la Constitution apostolique, fait encore une fois son écho parmi nous. Une revue mariale populaire vient de publier un article³ qui prend nettement parti pour la thèse de l'immortalité. Aussi bien la Rédaction de cette revue y a-t-elle ajouté une note en bas de page, qui fait allusion à l'article

1. *Op. cit.*, p.286.

2. *Op. cit.*, p.290.

3. *Quelle fut la fin terrestre de l'Immaculée Mère de Dieu ?* par le R. P. THÉODULE MARÉ, O.M.I., dans *Notre-Dame du Cap*, Sanctuaire du Cap, P. Q., juillet 1952, pp.3-9 et 27.

du directeur de la *Semaine Religieuse de Québec*, l'assurant d'avoir mal traduit un passage capital de la Constitution (« ex hac vita decessisse ») pour trouver « un peu téméraire sa conclusion qui dépasse les prémisses, induit en erreur (de bonne foi) sur la pensée pontificale et tente d'éliminer toute discussion future en promulguant une opinion personnelle comme 'vérité' indubitable, au détriment d'une doctrine qui rallie des suffrages chaque jour plus nombreux »¹.

Mais notre but n'est pas de rappeler, dans les pages qui vont suivre, les raisons qu'avaient apportées les théologiens pour montrer quelle parut être la foi de l'Église ainsi que la très haute convenance de la mort de Marie ; nous voulons plutôt nous en tenir tout d'abord au texte même de la constitution apostolique *Munificentissimus Deus*² pour voir si l'on peut dire que « La rédaction de la Bulle a été savamment établie de manière à laisser complètement à l'écart du mystère à définir, la question de la mort et de la résurrection. Nulle part le Souverain Pontife ne prend directement à son compte les affirmations des auteurs cités dans la Bulle concernant la mort et la résurrection de Marie ». ³ Nous prendrons ce texte du Magistère de l'Église comme principe, car il faut présumer que c'est en ce document que l'on trouve le sens même où l'Église a défini l'Assomption⁴. Nous allons donc examiner tous les passages où il est explicitement ou implicitement question de la mort de Marie. Ensuite nous verrons, au chapitre suivant, en quel point on pourrait concilier les deux positions contraires.

1. N.3, pp.6-7.

2. *Acta Apostolicae Sedis*, 4 nov. 1950, An. et Vol. XXXII, (Ser. II, V. XVII) — n.15, pp.753-771.

3. Le R. P. MARÉ, *art. cit.*, p.6.

4. « ... Patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba : ' eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est. ' » (Encycl. *Humani Generis*, A.A.S., 2 sept. 1950, p.569).

Avant d'entrer en besogne, nous voulons expliquer au lecteur pourquoi nous osons intervenir dans ce débat. Ce n'est pas uniquement pour défendre le directeur de la *Semaine Religieuse* — il sait le faire mieux que nous¹. C'est aussi pour montrer que les pages qu'à la demande du révérendissime Chancelier de l'Université Laval, nous avons écrites sur « la personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption » n'entraînent pas l'immortalité de la Vierge. En effet, plusieurs lecteurs ont cru que l'on pouvait y trouver le fondement de la doctrine de l'immortalité. C'est pourquoi, dans un article plus élaboré, nous avons précisé que

l'Assomption elle-même serait diminuée si elle n'avait été précédée de la mort. Nous pouvons dire à cet égard que la sainte Vierge est morte afin que l'Assomption fût plus parfaite et plus universelle. En effet, étant morte, son Assomption l'atteint dans sa personne renouvelée — rénovation par conséquent plus profonde. Bien que la personne soit la même, elle est néanmoins une personne renouvelée : la rénovation peut se dire de la personne elle-même. Et ainsi s'établit la *Civitas Nova* d'une manière plus universelle, et elle appartient par là même plus radicalement à l'ordre de réparation².

Même après cette mise au point, il en est qui continuent de croire que nous devrions nous mettre à l'avant-garde du mouvement en faveur de l'immortalité de Marie. Nous verrons pourquoi ils pensent ainsi et en quel point ils peuvent avoir raison.

II. QUE NOUS APPREND LA LETTRE MÊME DE LA BULLE ?

1. On fait grand cas de la distinction entre les opinions rapportées par le Saint-Père « en historien impartial », et sa propre pensée.

1. Voir la réponse de M. le chanoine CYRILLE LABRECQUE dans la *Semaine Religieuse* du 17 juillet, pp.730-731.

2. *La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1949, Vol.V, n.1, p.31, n.1. Cet article forme le chapitre II dans le présent volume. Lorsque parut, dans la même revue [1947, Vol.III, n.2], une première note sur ce sujet, des lecteurs nous écrivaient, marquant qu'ils y voyaient la raison pour laquelle « la Mère de Dieu n'a pu subir la mort ! »

« Chaque fois qu'il exprime sa propre pensée, le Chef de l'Église évite toute affirmation de la mort et de la résurrection de Marie, comme, par ailleurs, il se garde d'affirmer son immortalité. »¹ Et pourtant, bien avant de rapporter l'enseignement assomptionniste au cours des siècles, le Saint-Père nous montre, lui-même, non pas en historien, mais comme docteur, en quoi les privilèges de l'Immaculée Conception et de l'Assomption sont très étroitement liés :

Par sa propre mort, le Christ a vaincu le péché et la mort, et celui qui est surnaturellement régénéré par le Baptême triomphe par le même Christ du péché et de la mort. Toutefois, en vertu d'une loi générale, Dieu ne veut pas accorder aux justes le plein effet de la victoire sur la mort (*plenum de morte victoriae effectum*), sinon quand viendra la fin des temps. C'est pourquoi, les corps même des justes sont dissous après la mort (*post mortem*), et ne seront réunis (*conjungentur*), chacun à sa propre âme glorieuse qu'à la fin du monde.

Cependant, Dieu a voulu exempter de cette loi universelle (*ex generali ejusmodi lege*) la Bienheureuse Vierge Marie. Grâce à un privilège spécial, la Vierge Marie a vaincu le péché par son Immaculée Conception, et de ce fait, elle n'a pas été sujette à la loi de demeurer dans la corruption du tombeau (*legi illi permanendi in sepulcri corruptione*), et elle ne dut pas, non plus, attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps (*corporis sui redemptionem*)².

Quelle est donc cette loi générale dont la Vierge Marie a été exemptée ? C'est la loi selon laquelle le plein effet de la victoire sur la mort ne s'accordera qu'à la fin des temps. En quoi consiste ce plein effet ? En ceci que les corps des justes seront réunis, chacun à sa propre âme glorieuse. Mais dans l'intervalle qu'arrive-t-il en vertu de cette loi générale ? Les corps même des justes sont dissous après la mort. De quoi donc la Vierge a-t-elle été exemptée ? De la loi de demeurer dans la corruption du tombeau ; d'attendre jusqu'à la fin des temps la réunion du corps à son âme glorieuse ; d'attendre

1. Le R. P. MARÉ, *art. cité*, p. 6.

2. *Munif. Deus*, p. 754.

jusqu'à la fin du monde la *rédemption* de ce corps. Or, de toute évidence il n'y a de réunion que de ce qui a été séparé ; et le mot de rédemption (*re-emo*) signifie lui aussi une reprise, un rachat. Le corps de Marie a été réuni à son âme glorieuse et « rédimé » sans passer par la corruption du tombeau, sans attendre la fin du monde.

Voilà le privilège de la Vierge Immaculée. Quel tour de force ne faudrait-il pour voir autre chose dans ce passage strictement doctrinal de la bulle de l'Assomption.

2. Ce n'est qu'après avoir expliqué, lui-même, comme docteur, le rapport très intime entre les privilèges de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, que le Souverain Pontife rapporte « des témoignages, des indices, des traces multiples de cette foi commune de l'Église [qui] ont apparu au cours des siècles, depuis l'antiquité... » On remarquera cependant, dans le passage que nous allons citer, que le Saint-Père, avant de préciser l'objet de cette foi — à savoir l'incorruption du corps de la Vierge et l'Assomption —, nous apprend tout d'abord la croyance des fidèles à la vie douloureuse de Marie, expressément enseignée par la sainte Écriture, et ensuite que de la même façon (*Parique modo*) ils ont cru spontanément (*haud difficile*) à son décès. Si Pie XII procède ici en historien impartial, cela n'empêche pas qu'il nous enseigne, qu'il nous éclaire par la manière même dont cette foi nous est présentée. Voici le passage en cause. (Nous en marquons la division.)

[a] En effet sous la direction et la conduite de leurs pasteurs, les fidèles ont appris par la sainte Écriture que la Vierge Marie a mené, au cours de son pèlerinage ici-bas, une vie de soucis, d'angoisses et de souffrances ; ils ont su, de plus, que s'est réalisée la prédiction du saint vieillard Siméon : qu'un glaive acéré lui transperça le cœur au pied de la croix de son divin Fils, notre Rédempteur. [b] Et de la même façon (*Parique modo*), ils ont admis sans peine que l'admirable Mère de Dieu, tout comme son Fils avant elle, était décédée (*quemadmodum jam Unigenam suum, ex hac vita decessisse*). [c] Mais cela ne les a aucunement empêchés (*Hoc tamen minime prohibuit*) de croire et de professer ouvertement que son corps si saint ne fut jamais (*numquam*) soumis à la corruption du tombeau et

que cet auguste tabernacle du Verbe divin ne fut pas réduit en pourriture et en poussière¹.

Avant de nous appliquer à la doctrine de ce texte, considérons tout d'abord l'expression « ex hac vita decessisse ». Ce serait sans doute pour la première fois dans l'histoire de la langue latine si l'expression « e vita », « de vita », ou « ex hac vita decedere » (« de-cedo ») était employée ici pour signifier autre chose que le décès. Que si elle pouvait laisser même l'ombre d'une équivoque, le contexte la dissiperait de façon définitive. Aussi bien, « ex hac vita decessisse » se dit-il de la Mère comme du Fils (*quemadmodum jam Unigenam suum*). Or, « ex hac vita decessisse » ne peut certainement pas se dire ni de la résurrection ni de l'ascension du Christ : ces mots signifient très précisément sa mort. « Quitter cette vie »² peut passer pour une bonne traduction, pourvu qu'on l'entende au sens de « décéder ». Si, prise par elle-même, l'expression « quitter cette vie » laissait quelque ambiguïté, les mots qui la précèdent comme la phrase immédiatement subséquente en détermineraient le sens d'une façon irrévocable : « Mais cela ne les a aucunement empêchés de croire et de professer ouvertement que son corps si saint ne fut jamais soumis à la corruption du tombeau et que cet auguste tabernacle du Verbe divin ne fut pas réduit en pourriture et en poussière. » Pourquoi marquer « Mais cela ne les a aucunement empêchés... » (*Hoc tamen minime prohibuit...*) ? Pourquoi la mort, que les fidèles avaient pourtant admise sans peine, aurait-elle pu les empêcher de croire et de professer ouvertement que son corps ne fut *jamais* soumis à la corruption si ce n'est parce que « les corps même des justes sont dissous après la mort » ? Or, malgré cette loi générale, ils ont cru et à la mort et à l'incorruption du corps de Marie. Voilà qui démontre une fois de plus le sens précis de « ex hac vita decedere » dans la bulle de l'Assomption.

1. *M. D.*, pp.757-8.

2. Voir la traduction parue dans la *Documentation catholique* (19 nov. 1950) et dont nous nous servons dans le présent article.

Revenons maintenant à la doctrine que les fidèles ont apprise sous la direction et la conduite de leurs pasteurs. [a] C'est la sainte Écriture elle-même qui leur enseigne que « la Vierge Marie a mené, au cours de son pèlerinage ici-bas, une vie de soucis, d'angoisses et de souffrances » ; et la façon incomparable dont cette Vierge très pure a participé à la Passion de son Fils innocent. [b] Et c'est encore de la même façon qu'ils ont admis sans peine qu'elle est décédée, comme son Fils avant elle. Et pourquoi les fidèles admettaient-ils sans peine (*haud difficile iisdem fuit assentiri*) que « cette sainte associée de notre Rédempteur »¹ est décédée, à l'exemple de son Fils unique ? Mais il est tout à fait naturel que son pèlerinage terrestre dans cette nature passible qu'elle a communiquée à son Fils, s'achève par la mort qui démontre de la façon la plus éclatante la vérité de cette passibilité². Le trépas de la Mère atteste la vérité de sa propre nature passible ; que la nature communiquée à son Fils, elle aussi, est passible ; que la nature dans laquelle elle a participé à la Passion rédemptrice était une nature réellement passible et que sa co-rédemption était véritable.

Le Saint-Père n'avait-il pas dit que « les corps même des justes sont dissous après la mort » ? En effet, comme conséquence de la loi générale que « Dieu ne veut pas accorder aux justes le plein effet de sa victoire sur la mort, sinon quand viendra la fin des temps », la séparation de l'âme et du corps, en laquelle consiste essentiellement la mort, est à son tour suivie de la décomposition du corps lui-même. Mais le corps de la Vierge exemptée de la loi, n'a jamais été soumis pour aucun instant à cette dissolution. Si les fidèles ont admis sans peine la vérité de son trépas — de même que sous la direction et la conduite de leurs pasteurs ils avaient appris dans la sainte Écriture la vérité de sa vie douloureuse —, eh bien ! « cela ne les a d'aucune manière empêchés de croire et de professer ouvertement que son corps si saint ne fut jamais soumis à la corruption du tombeau et que cet auguste tabernacle du Verbe divin ne fut pas réduit en pourriture et

1. *M. D.*, dans la suite du même paragraphe, p.753.

2. Cf. *IIIa Pars*, q.50, a.1.

en poussière ». C'est dire que dans la foi des fidèles, des « christifi-deles », ces deux vérités vont ensemble et se réconcilient parfaitement : de même que la mort de Marie n'entraîne aucunement la corruption du corps, de même cette indissoluble intégrité ne présuppose d'aucune manière l'immortalité de la personne.

Qu'on nous permette de noter combien il serait vain d'ériger en principe la difficulté que nous pouvons éprouver à comprendre comment ces deux croyances vont ensemble, comme si cette obscurité devait être la norme et servir de lumière pour les juger. Or, le texte de la bulle nous dit avec une clarté parfaite que les fidèles ont cru à la mort de la sainte Vierge, et que *cela ne les a d'aucune manière empêchés de croire* en même temps que son corps ne fut *jamais* soumis à la dissolution. Ne voilà-t-il pas la croyance qui, justement, doit nous servir de principe ? Or, si l'unité de cette double croyance peut nous paraître ardue à saisir, la solution de cette difficulté — celle qui pourtant n'empêchait pas les fidèles de croire et à la mort et à l'incorruption — ne devrait pas consister à montrer qu'il faut écarter la première pour pouvoir retenir la seconde, mais elle devra, au contraire, nous faire comprendre comment les deux vont ensemble et se complètent. Que si leur coïncidence nous paraissait impliquer une contradiction, nous n'en devrions pas moins présumer qu'il ne pourrait s'agir que d'une *apparence* de contradiction. Dès lors, au lieu de se reposer dans cette apparence pour l'avoir identifiée aussitôt avec ce qui est, notre esprit devrait au contraire s'en étonner et par suite s'appliquer à montrer qu'elle n'est qu'une apparence. En effet, que faisons-nous en face de propositions qui à première vue sont apparemment aussi invraisemblables que celles où nous affirmons que « Dieu est mort »¹, et que « Marie est vraiment Mère de Dieu » ? C'est la foi qui doit chercher l'intelligence. Que si nous ne pouvons

1. « Hoc autem scilicet quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum, quod vix potest intellectus noster capere : immo nullo modo cadit in intellectu nostro » (S. THOMAS, *Expositio super Symbolo Apostolorum*, « Passus sub Pontio Pilato . . . » *Opuscula*, édit. MANDONNET, T.IV, p.363).

pas dire de la mort de la sainte Vierge qu'elle est manifestement de foi divine, pourrions-nous jamais en donner pour raison que ce fait nous paraît, à nous, inconciliable avec l'incorruption de son corps ?

On ne devrait pas non plus prendre à la légère le fait déjà très significatif par lui-même que le Souverain Pontife nulle part dans la bulle de l'Assomption ne risque la moindre allusion aux hésitations que peuvent avoir connues certains auteurs, sur la mort de Marie, alors qu'en plusieurs endroits cette mort est expressément nommée.

3. La bulle passe ensuite aux témoignages de la liturgie où il est question non seulement de l'Assomption de Marie, mais aussi de son trépas. Aussi bien, la fête la plus ancienne s'appelait-elle *Dormitio*. Mais il faut noter tout d'abord l'autorité que le Saint-Père attribue à la liturgie sacrée, en rappelant ce qu'il avait déclaré à ce sujet dans l'encyclique *Mediator Dei*.

. . . Les Pères et les Docteurs de l'Église, en effet, n'ont jamais manqué de puiser là un lumineux argument, attendu que la liturgie sacrée, ainsi que tous le savent, « étant aussi une profession des vérités célestes, soumises au magistère suprême de l'Église, elle peut fournir des preuves et des témoignages de grande valeur pour décider de quelque point particulier de la doctrine chrétienne »¹.

Or, le premier texte cité des livres liturgiques où l'on trouve la fête soit de la *Dormition* soit de l'*Assomption de sainte Marie* et où l'on voit que « cette foi des pasteurs de l'Église et des fidèles s'est manifestée d'une façon *universelle* et plus éclatante »², le Souverain Pontife l'emprunte au *Sacramentaire grégorien* qu'Adrien I envoya à l'empereur Charlemagne ; il le qualifie d'« exemple éclatant » (*praeclaro exemplo*)

1. *Munif. Deus*, p.758. Peut-être convient-il de rappeler ici en même temps les paroles de PRÉ XI à ce sujet : « Pour instruire le peuple des choses de la foi . . . , les célébrations annuelles des saints mystères sont d'une plus grande efficace que les documents du magistère ecclésiastique même les plus graves » (Encycl. *Quas Primas*, A.A.S., XVII, 1925, p.603).

2. *Ibid.*

et attire notre attention sur la « sobriété verbale habituelle de la liturgie romaine » :

... Vénérable est pour Nous, Seigneur, la fête de ce jour, en lequel la sainte Mère de Dieu subit la mort temporelle (*mortem subiit temporalem*), mais cependant ne put être humiliée par les liens de la mort, elle qui engendra de sa chair son Fils, Notre-Seigneur¹.

Pie XII reproduit, de la liturgie byzantine, cette fois, un passage tout aussi évident :

... Dieu, le Roi de l'univers, t'a accordé des choses qui dépassent la nature, car, de même qu'il te garda vierge lorsque tu enfantas, de même il préserva de la corruption ton corps enseveli (*in sepulcro corpus tuum incorruptum servavit*) et le glorifia par une divine translation².

La fête qui, sous Serge I^{er} (VII^e s.), s'appelait *Dormition*, fut établie plus tard sous le titre d'*Assomption de la Bienheureuse Mère de Dieu*. Peut-on voir, dans cette préséance de l'Assomption, qui se dessine de plus en plus nettement au cours des siècles, un renoncement graduel à la Dormition ? Que la glorification de Marie finisse par occuper de plus en plus déterminément le premier plan dans la liturgie, rien n'est plus naturel, puisque au point de vue de la dignité et de la causalité finale elle est première. Mais de même que le titre de Dormition n'excluait aucunement la primauté absolue de l'Assomption, de même le titre d'Assomption, qui le remplace pour marquer plus adéquatement l'objet premier et principal de la fête, n'infirmait d'aucune manière la vérité de la Dormition — comme on le voit dans le texte même de la fête, quels qu'en fussent la solennité ou le titre.

4. Les saints Pères et les grands Docteurs, qui parlaient de cette doctrine « comme d'une chose déjà connue des fidèles et par eux

1. *M. D.*, p.759. Cette oraison a été conservée dans le rite dominicain jusqu'à nos jours.

2. *M. D.*, p.759. Le texte français de la *Documentation catholique* est moins précis quand il traduit : « de même il préserva ton corps de la corruption du tombeau ».

acceptée... l'ont mise en plus grande lumière ». Quelle fut donc cette doctrine ?

... Ils en ont exposé le fait et le sens par des raisons plus profondes, mettant surtout en un jour plus lumineux ce que les livres liturgiques très souvent touchaient brièvement et succinctement : à savoir que cette fête rappelait non seulement qu'il n'y eut aucune (*nullam*) corruption du corps inanimé (*exanimis corporis*) de la bienheureuse Vierge Marie, mais encore son triomphe remporté sur la mort (*ex morte*) et sa « glorification » céleste à l'exemple de son Fils unique Jésus-Christ¹.

Pour quelle raison se permettrait-on de soustraire à cette doctrine, déjà connue des fidèles (et il s'agit bien des « christifidèles ») et par eux acceptée, la mention expresse de la mort (*ex morte deportatum triumphum*) et du « corps inanimé » de la Vierge ? Les fidèles ont cru et à l'incorruption du corps *inanimé*, et à la glorification à partir de la mort — c'est le Souverain Pontife qui le nous dit. Et il le dit après avoir marqué d'une façon on ne pourrait plus circonstanciée l'autorité des sources.

Comment pourrait-on jamais soutenir après cela que les fidèles, en croyant à la mort de Marie, sous la direction et la conduite de leurs pasteurs ; que la liturgie de l'Église, voire la plus solennelle, qui, sans engendrer la foi catholique en est cependant la conséquence ; que les saints Pères et les plus grands Docteurs se seraient trompés ? Comment peut-on laisser entendre que cette croyance aurait pris origine dans les apocryphes auxquels la bulle ne fait pas la moindre allusion, alors que leurs légendes pouvaient être, au contraire, une raison historique des prudentes réserves de l'Église à l'endroit de cette doctrine au cours des premiers siècles, de peur que les fidèles n'assimilent leur foi aux légendes des apocryphes ?

5. Immédiatement après le passage que nous venons d'examiner, le Souverain Pontife rapporte le témoignage d'une homélie de saint Jean Damascène (c. 675-749) « qui demeure, parmi d'autres, le héraut

1. *M. D.*, p.760.

par excellence de cette vérité dans la tradition ». Nous n'en citons que le début :

... Il fallait que Celle qui avait conservé sans tache sa virginité dans l'enfantement, conservât son corps sans aucune corruption (*sine ulla corruptione*) même après la mort (*etiam post mortem*)¹.

Dans un autre paragraphe de la même homélie, auquel renvoie expressément la bulle dans une note en bas de page², saint Jean Damascène repousse énergiquement tout ce qui pourrait rendre cette mort le moins odieuse. Il l'oppose à celle d'Ève qui, « avec Adam, fut condamnée à mourir ».

... Comment la mort, s'écrie-t-il, aurait-elle pu dévorer celle qui avait conçu la Personne du Verbe de Dieu et qui était unie tout entière à Dieu?... Comment la corruption aurait-elle pu envahir ce corps qui avait fait naître la Vie? Tout cela est répugnant et absolument étranger à l'âme et au corps de cette Mère de Dieu. La mort s'en est mise à frémir... Certes, la mort des méchants est affreuse³. Mais que dirions-nous enfin de Celle qui avait été préservée de l'aiguillon de la mort, à savoir le péché, si ce n'est que sa mort a été le principe d'une vie immuable et plus parfaite? Il est vrai que la mort des fidèles est précieuse aux yeux de Yahweh⁴, mais bien plus précieuse est la migration (*μετάστασις*) de la Mère de Dieu⁵.

Et que voulons-nous dire, ajoute-t-il plus loin, en parlant de votre trépas? si ce n'est que pour vous la mort est la vie, voire une vie bien plus excellente et qui l'emporte incomparablement sur la présente⁶.

Ce Docteur de l'Orient, qui, pour le cas de la Vierge, abhorre tout ce que la mort peut comporter d'aviilissant ou même de purement négatif, avait néanmoins affirmé dans cette même homélie qu'il

1. *M. D.*, p.761.

2. *M. D.*, p.761, n.17, à savoir le numéro 3 de l'*Encomium in Dormitionem Dei Genetricis semperque Virginis Mariae*, homilia II, *P. G.*, T.96, col.728.

3. *Ps.*, xxxiii, 22. CRAMPON traduit : « Le mal tue le méchant. »

4. *Ps.*, cxv, 15.

5. *Loc. cit.*

6. *Ibid.*, n.8, col.736.

convenait que mourût Celle qui, pourtant, à l'encontre de la première Ève, n'était pas « condamnée à mourir »¹. Et le document parle de cette mort avec une délicatesse et des nuances jusqu'alors sans pareilles dans la littérature mariale.

En ce jour, dit-il, le trésor de la vie, l'abîme de grâce, — je sais à peine comment on peut oser l'exprimer sans frémir — est recouvert d'une mort vivifique (*θανάτω ζωοφόρῳ*). Mais c'est sans crainte que s'en est approchée Celle qui avait donné naissance à Celui qui a détruit la mort — pourvu toutefois qu'on puisse appeler de mort son très saint et vital décès (*ζωτικήν ἀποβίωσιν*). Et pourquoi Celle qui avait apporté à tous les hommes ce qui est essentiellement la vie, pourquoi aurait-elle subi la mort, si ce n'était pour se soumettre à la loi posée par Celui qu'elle avait engendré; c'est ainsi qu'en fille du vieil Adam elle a accepté la sentence paternelle. Car son Fils, lui non plus, qui pourtant est la vie même, ne l'avait récusée. Néanmoins, étant la Mère du Dieu vivant, il faut qu'elle soit amenée auprès de Lui².

Les expressions dans lesquelles nous voyons à quel point cette homélie veut écarter du trépas de Marie tout ce que la mort peut entraîner de dégradant ont certes une apparence paradoxale. « Pour vous la mort est la vie » pourrait évidemment se dire du décès de tout bienheureux, où l'âme est libérée de la nature passible. Mais il s'agit ici de la vie au sens fort et entier — de la vie de la personne. C'est donc la mort elle-même qui est ici « principe de la vie immuable », comme celle-ci est terme de celle-là.

On se rappellera la distinction que le Damascène a faite (saint Thomas la cite toujours à propos de la mort du Christ) entre les deux sens du mot de corruption, qui en général se vérifient l'un et l'autre de la mort. Le premier veut dire la séparation de l'âme et du corps, en laquelle consiste essentiellement la mort; en second lieu, la corruption signifie la dissolution du corps lui-même. C'est le dernier sens qui ne peut se vérifier du Christ³. Il est évident que c'est

1. *Op. cit.*, col.728.

2. *Op. cit.*, col.725.

3. *IIIa Pars*, q.50, a.5. — Voir ce passage du *De Fide orthodoxa*, ci-dessous, p. 153.

précisément cette corruption qu'il faut encore nier de la Vierge. Sa mort, comme celle du Christ, consiste uniquement dans la séparation de l'âme et du corps — de manière que si le terme de mort s'employait pour signifier à la fois l'une et l'autre des corruptions définies, on ne pourrait le dire ni du Fils ni de la Mère. Mais, à la différence de la mort du Fils, celle de la Mère s'appelle en même temps « une vie incomparablement plus parfaite » que la vie qui se perd.

Remettons au chapitre suivant de cette étude la justification des assertions de l'homélie en cause. Il suffit de noter à présent que pour le Damascène le trépas de Marie, sa résurrection et son Assomption vont ensemble de telle façon que non seulement la dissolution du corps doit être exclue, mais que la mort elle-même peut s'appeler la vie renouvelée et incomparablement plus parfaite. Manifestement, la mort et la résurrection n'en sont pas moins essentiellement distinctes, tout comme la corruption et la génération.

Néanmoins, l'unité de la séparation de l'âme du corps d'une part et de leur réunion d'autre part, doit être telle qu'elle permette l'affirmation très nette que « pour vous, la mort est la vie » (*σοὶ μὲν γὰρ ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος*).

6. Parmi les autres auteurs « qui soutiennent la même doctrine » et dont les discours tenus généralement en cette fête contiennent « des déclarations non moins claires et exactes », la bulle cite en exemple le passage d'un sermon de saint Germain de Constantinople (†740) sur la *Dormition de la sainte Mère de Dieu*.

Tu apparais, comme il est écrit, « en splendeur » ; et ton corps virginal est entièrement saint, entièrement chaste, entièrement la demeure de Dieu ; de sorte que, de ce fait, il est ensuite exempt de tomber en poussière ; mais il a été changé, en tant qu'humain, pour la vie sublime de l'incorruptibilité ; c'est le même corps qui est vivifié et très glorieux, incorruptible et participant à la vie parfaite¹.

1. M. D., p.761.

Notons encore une fois le souci d'éloigner du corps virginal toute corruption. Toutefois, c'est en ce jour de la Dormition et non pas à l'origine que cette vie incorruptible lui est accordée, grâce à une immutation. C'est donc de mortelle que la personne de Marie devient immortelle. Et, ainsi que les corps de la résurrection future, le corps de la Vierge immortelle est numériquement identique au corps qui fut passible.

Dans le même paragraphe, Sa Sainteté cite un autre écrivain des plus anciens :

À titre donc de très glorieuse Mère du Christ, le Sauveur notre Dieu, Auteur de la vie et de l'immortalité, elle est vivifiée, pour être avec lui en corps (*concorporea*), pour toujours, dans l'incorruptibilité, [elle est vivifiée, dis-je] par celui qui l'a ressuscitée du tombeau (*illam a sepulcro suscitavit*) et l'a élevée jusqu'à lui, comme lui seul le sait¹.

Voilà le témoignage d'un de ces auteurs dont les déclarations en cette matière sont qualifiées par le Saint-Père de « claires et exactes » (*clarae accurataeque dictiones*).

7. Passant au début de la scolastique, la bulle de l'Assomption cite le *De Beatae Virginis obitu, Assumptione in Caelum, exaltatione ad Filii dexteram*, d'Amédée, évêque de Lausanne (1110-1159). Mais le passage cité est précédé de quelques lignes où le Saint-Père nous dit, lui-même, en ses propres paroles, quel fut l'enseignement de cet auteur :

... Cet homme très pieux ... affirme que la chair de la Vierge Marie est restée sans corruption — car on ne peut croire que son corps ait vu la corruption — puisqu'en effet, il a été uni de nouveau (*iterum conjunctum*) à son âme et conjointement avec elle dans la cour céleste couronné de la gloire d'en haut².

Après quoi, le Souverain Pontife cite le texte même d'Amédée :

Elle était, en effet, pleine de grâce et bénie entre les femmes (Luc, 1, 23). Seule, elle a mérité de concevoir vrai Dieu de vrai Dieu, que

1. M. D., pp.761-762.

2. M. D., p.763.

vierge elle a mis au monde, que vierge elle a allaité, le pressant sur son sein, et qu'elle a servi en toutes choses d'une sainte obéissance.

L'évêque de Lausanne ne perçoit donc aucune incompatibilité entre la plénitude de grâce et la mort de Marie. Ce sont les paroles du Saint-Père lui-même qui nous l'apprennent. Or, il nous paraît digne de noter que dans le contexte du passage cité il n'est pas question de la mort de Marie, mais uniquement de son Assomption. Dans la première partie de son homélie, saint Amédée répond à la question : Pourquoi la sainte Vierge n'est-elle pas montée au ciel à l'Ascension de son Fils ?¹ Ce n'est que dans la seconde partie qu'il traite de sa mort², et cela dans un esprit qui rivalise avec celui du Damascène. Pourquoi donc la bulle tient-elle à rappeler tout d'abord même la doctrine sur la mort, alors que celle-ci vient plus loin dans le texte d'Amédée et n'est aucunement requise pour l'intelligence du passage cité ?

Et le Souverain Pontife procède de même avec la pensée du Docteur évangélique, saint Antoine de Padoue.

De la même façon (*Quemadmodum*), comme il [saint Antoine] l'affirme lui-même, que Jésus-Christ est ressuscité en triomphant de la mort et monté à la droite de son Père, ainsi pareillement (*ita pariter*) « est ressuscitée (*surrexit*) l'Arche de sa sanctification lorsque, en ce jour, la Vierge-Mère a été élevée dans la demeure céleste »³.

8. Passons maintenant à la citation de saint François de Sales, dans la bulle de l'Assomption.

1. P. L., T.188, col.1337.

2. *Ibid.*, col.1340. Nous reviendrons sur cette doctrine dans la suite.

3. M. D., p.764. Au sujet de l'unanimité des théologiens de l'Ordre de saint François sur la mort de Marie, voir l'étude du P. EPHREM LONGPRÉ, O.F.M., *L'Assomption et l'École franciscaine*, dans le recueil *Vers le Dogme de l'Assomption*, Montréal, 1948, pp.209-215. Déjà par lui-même ce témoignage d'un Ordre tant dévoué au privilège de l'Immaculée Conception est significatif.

Qui est l'enfant qui ne ressuscitast sa bonne mere s'il pouvoit et ne la mist en paradis apres qu'elle seroit decedee ?¹

Et le Saint-Père transcrit dans le même paragraphe un passage des *Gloires de Marie* du grand Docteur marial, saint Alphonse de Liguori :

Jésus n'a pas voulu que le corps de Marie se corrompît *après sa mort*, car c'eût été un objet de honte pour lui si sa chair virginale était tombée en pourriture, cette chair dont lui-même avait pris la sienne.

Parmi tous les auteurs cités dans la bulle il n'y en a pas un seul qui n'ait enseigné la mort de la Vierge. Saint François de Sales, pour sa part, a combattu fermement l'opinion contraire, comme on le voit dans le contexte du passage reproduit par le Saint-Père :

Que si cela est certain comme il l'est, il est aussi très certain qu'en fin ceste sainte Dame mourut ; non que l'Ecriture le tesmoigne, car je ne trouve aucune parole en l'Ecriture ou il soit dit que la Vierge soit morte ; la seule tradition ecclesiastique est celle-la qui nous en assure, et la sainte Eglise, laquelle le confirme en l'orayson secrette qu'elle dit au saint office de la Messe de ceste feste. Il est vray que l'Ecriture nous enseigne en termes généraux que tous les hommes meurent, et n'y en a pas un qui soit exempt du trespas, mais elle ne dit pas que tous les hommes sont mortz, ni que tous ceux qui ont vescu soyent des-ja trespassez ; au contraire elle en excepte quelques uns, comme Helie qui sans mourir fut transporté sur le *chariot de feu*, et Enoch qui fut ravi par Nostre Seigneur avant qu'il aye senti la mort ; et encores saint Jean Évangéliste, comme je pense estre le plus probable selon la parole de Dieu, ainsy que je vous ay remonstré cy devant, le jour de sa feste en may. Ces trois Saintz ne sont pas mortz, et néanmoins ne sont pas exemptz de la loy du trespas, parce que s'ilz ne sont mortz ilz mourront au dernier tems... Pourquoy ne pourroit on pas dire de mesme de la Mere de Dieu, a sçavoir qu'elle n'est pas morte encor, mais qu'elle mourra cy apres ? Certes, si quelqu'un vouloit maintenir ceste opinion, on ne sçauroit le convaincre par l'Ecriture,

1. M. D., p.766. Voir l'article de H. BARRÉ, *Le témoignage de saint François de Sales sur l'Assomption corporelle de Marie*, dans la revue *Marianum*, An.XIII, 1951, fasc. III, pp.292-305.

et selon vos principes, o adversaires de l'Eglise Catholique, il seroit bien fondé. Mais la vérité est qu'elle est morte et trespassee aussi bien que son Fils et Sauveur, car encor que cela ne se peut prouver par l'Ecriture, si est ce que la tradition et l'Eglise, qui sont d'infalibles tesmoins, nous en assurent¹.

Dans un autre sermon sur l'Assomption, saint François de Sales reprend le même sujet.

Mais avant que de parler de sa reception au Ciel, il nous faut dire comme et de quelle mort elle mourut. Vous sçavez tous l'histoire de son glorieux trespas ; je suis pourtant tousjours poussé de faire le recit des mysteres que nous celebrons, à cause des grossiers et simples auditeurs. Nostre Dame et tres digne Maistresse . . . mourut ou plustost s'endormit du sommeil de la mort. Il s'en trouveroit assez qui s'estonneroyent, disant : Comment est-ce que Nostre Seigneur, qui aymoit si tendrement et si fortement sa sainte Mere, ne luy donna le privilege de ne point mourir ? Puisque la mort est la peine du peché, et qu'elle n'en avoit jamais fait aucun, pourquoy est-ce qu'il la laissa mourir ? O mortels, que vos pensées sont contraires à celles des Saints, que vos jugemens sont esloignés de ceux de la divine Majesté ! Ne sçavez vous pas que *la mort* n'est plus ignominieuse, ains qu'elle est *pretieuse* depuis que Nostre Seigneur et Maistre se laissa attacher par elle sur l'arbre de la croix ? Ce n'eust point esté un advantage ni un privilege pour la Sainte Vierge de ne point mourir, ains elle avoit tousjours désiré la mort dès qu'elle la vit dans les bras et dans le cœur mesme de son tres sacré Fils. La mort est si suave et si desirable que les Anges s'estimeroyent heureux de pouvoir mourir ; et les Saints ont esté heureux de la souffrir et y ont ressenti beaucoup de consolation, parce que nostre divin Sauveur *qui est nostre vie* s'estoit laissé en proye à la mort².

Marquons donc le vrai fondement sur lequel s'appuie ce fervent apôtre de l'Immaculée Conception pour enseigner la mort de la sainte Vierge : *la Tradition et l'Eglise, qui sont d'infalibles témoins*. S'il pouvait rester quelque hésitation sur la fermeté de sa croyance, nous

1. *Œuvres de saint François de Sales*, édition d'Annecy, T.VII, 1896, *Sermon pour la fête de l'Assomption*, pp.442-443.

2. T.IX, 1897, pp.181-182.

n'aurions qu'à lire ce passage du plan d'un sermon pour la fête de l'Assomption :

Mais je parlerai d'abord de son trépas, c'est-à-dire de son sommeil ou Assomption. Les Antidicomarianites et Nestorius affirmaient que la chair de la Bienheureuse Vierge avait subi la décomposition du tombeau, et qu'elle n'avait été l'objet d'aucun privilège ; les Collydiriens au contraire, faisaient de Marie une déesse immortelle. L'Eglise tient le chemin royal du milieu ; elle professe que Marie ne fut pas immortelle, mais qu'elle mourut, *et pourtant qu'elle jouit d'un privilège spécial* . . . Elle est donc morte¹.

Revenons maintenant au texte même de la bulle, où le Souverain Pontife, après « tous ces arguments et considérations des saints Pères et des théologiens [qui] s'appuyent sur les saintes Lettres comme sur leur premier fondement », procède de nouveau et expressément en docteur.

III. LA PARFAITE INCORRUPTION DU CORPS DE LA VIERGE

9. Mais avant de nous appesantir sur l'enseignement que le Saint-Père se fait sien en le résumant et en le proposant aux fidèles dans ses lignes essentielles sous la forme d'un argument qui met sous nos yeux la raison pour laquelle il est quasi impossible de penser que le Fils, aussi pieux que puissant, aurait pu refuser de préserver sa Mère de la corruption du tombeau, raison qui rejoint en même temps la foi qu'il l'a réellement préservée ; avant d'aborder cet argument, dis-je, il importe de noter premièrement que nous nous trouvons ici en face non pas simplement d'un raisonnement d'ailleurs très sûr de l'un ou de plusieurs théologiens en particulier, mais nous voici en regard de la théologie elle-même de l'Eglise. Car la présente Constitution apostolique — où, sauf dans la définition de l'Assomption, le Pape n'exerce pas le pouvoir suprême de son Magistère — demande

1. *Œuvres*, T.VIII, pp.137-138. Trad. française de l'édition d'Annecy.

néanmoins de soi l'assentiment. En effet, « à ce qui est enseigné par le Magistère ordinaire, s'applique aussi la parole : *Qui vous écoute, m'écoute* »¹. Il convient en second lieu d'attirer l'attention sur la règle de théologie mariale, si excellemment formulée par Suarez, que le Saint-Père avait citée au paragraphe précédent. Elle contribue d'une façon éclatante à l'intelligence de la foi.

Les mystères de grâce opérés par Dieu dans la Vierge ne doivent pas se mesurer aux règles ordinaires mais à la toute-puissance divine étant supposée la convenance de ce dont il s'agit et que cela ne soit pas en contradiction avec les saintes Écritures ou inconciliable avec elles².

On le voit, la simple convenance ne suffit pas. Encore faut-il que cela ne soit pas en contradiction ou inconciliable avec les saintes Lettres. Même ce qui nous paraît être de la plus haute convenance ne vaut plus rien en cette matière dès lors qu'il nous éloigne du texte sacré ou de la Tradition.

Quel est donc ce premier fondement dans l'Écriture, sur lequel s'appuyent « tous ces arguments et considérations des saints Pères et des théologiens » ?

... [Les saintes Lettres] nous proposent, comme sous nos yeux, l'auguste Mère de Dieu dans l'union la plus étroite avec son divin Fils et partageant toujours son sort (*ejusque semper participantem sortem*). C'est pourquoi il est quasi impossible de considérer Celle qui a conçu le Christ, l'a mis au monde, nourri de son lait, porté dans ses bras et serré sur son sein, séparée de lui, après cette vie terrestre (*post terrestrem hanc vitam*),

1. *Humani Generis*, p.568. — Voir, ci-dessus, p.40.

2. *M. D.*, p.767. DUNS SCOT avait énoncé, d'une manière moins explicite, la même règle, en traitant de la Sanctification de Marie. Après avoir exposé les trois opinions qui avaient cours en son temps — l'Immaculée Conception, la sanctification soit depuis le premier instant, soit au cours de la vie *in utero*, — il ajoutait, mais avec la plus sage réserve, par égard pour le sens de l'Église, qui n'était pas alors manifeste : « *Quid autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit? Deus novit: si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribueri Mariae* » (QQ. in III Sent., d.3, q.1; *Opera Omnia*, édit. Vivès, T.14, 1894, p.165b).

sinon dans son âme, du moins dans son corps. Puisque notre Rédempteur est le Fils de Marie, il ne pouvait certainement pas, lui qui fut l'observateur de la loi divine le plus parfait, ne pas honorer, avec son Père éternel, sa Mère très aimée. Or, il pouvait la parer d'un si grand honneur qu'il la garderait exempte de la corruption du tombeau (*a sepulcri corruptione*). Il faut donc croire que c'est ce qu'il a fait en réalité¹.

10. Les deux grands principes que nous apprennent les saintes Lettres sont donc les suivants : a) L'union la plus étroite du Fils et de la Mère qui partage toujours son sort ; b) Le Rédempteur fut l'observateur de la loi divine le plus parfait. Divisons quelque peu la lumière de la doctrine qu'ils renferment.

Donc, pour la Vierge, être séparée de son Fils, sinon dans son âme, du moins dans son corps, voilà qui serait contraire au premier de ces principes. On dira que, même séparée du corps, son âme aurait joui de la vision dans le Verbe, en quoi consiste essentiellement le bonheur céleste. Mais, comme le Souverain Pontife l'avait déjà laissé entendre par les citations du Damascène² et de saint Bonaventure, pour que Marie elle-même, pour que la Mère elle-même soit au ciel avec son Fils, pour qu'elle y soit en personne, il ne suffit pas que son âme soit bienheureuse ; encore faut-il qu'elle y demeure selon le corps, pour la raison qu'avait donnée expressément le Docteur séraphique :

... De là encore il résulte que [la Bienheureuse Vierge] s'y trouve en corps (*corporaliter ibi est*) ... Car, en effet, ... sa béatitude ne serait

1. *M. D.*, pp.767-768.

2. « Il fallait que Celle qui avait porté le Créateur comme enfant dans son sein, demeurât dans les divins tabernacles. Il fallait que l'Épouse que le Père s'était unie habitât le séjour du ciel. Il fallait que Celle qui avait vu son Fils sur la croix, et avait échappé au glaive de douleur en le mettant au monde, l'avait reçu en son sein, le contemplât encore siégeant avec son Père. Il fallait que la Mère de Dieu possédât tout ce qui appartient à son Fils et qu'elle fût honorée par toute créature comme la Mère de Dieu et sa servante » (*M. D.*, p.761). Voir, sur les rapports entre la Maternité divine et l'Assomption, les pages de DOM FRÉNAUD, O.S.B., dans le recueil *Assomption de Marie*, Paris, Vrin, 1949, pp.119-147. On les trouve admirablement confirmées dans la bulle de l'Assomption.

pas consommée si elle ne s'y trouvait pas en personne (*nisi personaliter ibi esset*) et, comme l'âme n'est pas la personne, mais c'est l'union [du corps et de l'âme qui la constitue], il est évident que c'est suivant cette union, c'est-à-dire en son corps et en son âme, qu'elle s'y trouve : sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée¹.

En d'autres termes, quand même son âme serait très étroitement unie au Verbe, la Mère elle-même ne serait pas avec son Fils : l'union très étroite (*conjunctissima*) de la personne de Marie à la Personne du Fils serait rompue. En effet, ce n'est pas son âme qui a réellement conçu le Christ, mais c'est la personne elle-même de la Mère, donc corps et âme, « qui l'a mis au monde, nourri de son lait, porté dans ses bras et serré sur son sein ». C'est avec elle, avec sa personne, que la très étroite union doit être maintenue — ce qui n'est pas, si elle n'est pas là corps et âme.

Et pourquoi n'y serait-elle pas ? En effet, le Christ, son Fils, est le Verbe de Dieu, *par qui tout a été fait, et sans lui n'a été fait rien de ce qui existe : c'est en lui qu'est la vie*². Et c'est de lui que le Psalmiste a dit : *En toi est la source de la vie*³. Et le Christ lui-même nous a dit en saint Jean : *Je suis la résurrection et la vie*⁴. *Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, le Christ vivifie ceux qu'il veut*⁵. Bien que seule la divinité puisse être cause principale de la résurrection, le même Fils de Marie n'en est pas moins dans son humanité cause instrumentale⁶. *Le Christ est ressuscité des morts, prémices de tous les dormants ; car si la mort a été causée par un seul homme, c'est aussi par un seul homme qu'est causée la résurrection des morts*⁷. Or, le

1. *M. D.*, p. 765.

2. *JN*, I, 3.

3. *Ps.*, xxxv, 10.

4. *JN*, xi, 25.

5. *JN*, v, 21.

6. Cf. *IIIa Pars*, q. 56, a. 1.

7. *I ad Cor.*, xv, 20-21.

Verbe agit par sa volonté. Dès lors non seulement détient-il le plein pouvoir sur la mort, mais encore il l'exerce quand il veut. Il peut donc garder sa Mère exempte de la corruption du tombeau et par conséquent très étroitement unie à lui — s'il le veut. Et pourquoi devait-il en parfaite liberté le vouloir ?

Notre Rédempteur « fut l'observateur de la loi divine le plus parfait ». Or, il « est le Fils de Marie ». Quelle est donc cette loi divine qui regarde les rapports du fils au principe de sa filiation, et que le Fils de l'homme est venu *non pas abolir mais accomplir* ? C'est le IV^e commandement — loi de la piété filiale — : *Honore ton père et ta mère, comme Yahweh, ton Dieu, te l'a ordonné*¹. Comment donc celui qui est principe de tout ce qui existe, qui est *un Dieu jaloux*², comment pourrait-il ne pas honorer Marie, elle qui est le principe géniteur auquel il doit sa naissance temporelle, pour l'avoir choisie et formée très digne de cette fin ? Voilà pourquoi il est quasi impossible de penser que celui qui avait de point en point exécuté d'autant plus parfaitement la volonté du Père que son libre arbitre était toujours très conforme au meilleur, aurait pu laisser se désagréger le principe même d'où il prend origine : l'original dont il procède comme image en sa génération parmi nous et auquel il fait, par sa piété filiale, un retour complet dans l'Assomption — suscitant sa Mère à la vie, comme elle la lui avait donnée. Il l'a donc honorée, cette Mère, comme il le pouvait, et comme il voulait le faire. — Voilà comment la bulle nous fait rejoindre, et en même temps rend plus intelligible pour nous, la foi déjà très ferme de la Tradition.

11. Mais on aura remarqué, dans le paragraphe cité, que de l'union très étroite et de la piété du Fils très parfaite, le Saint-Père n'infère pas expressément la résurrection, ni la glorification dont la mention est réservée au paragraphe suivant ; il s'en tient pour le moment à l'exemption, après cette vie terrestre, de la corruption du tombeau.

1. *Deut.*, v, 16.

2. *Deut.*, v, 9.

Et c'est bien ce qu'il fallait. En effet, l'union de Marie avec son divin Fils est étroite à ce point que la Mère de Dieu partage toujours le sort du Sauveur. Le Souverain Pontife nous propose donc premièrement, comme sous nos yeux, le sort de la Vierge qui avait été tout d'abord celui du Fils après sa vie terrestre — c'est-à-dire à sa mort. Or, le corps du Christ n'a jamais connu la corruption du tombeau et la Vierge Immaculée partage toujours le sort de son Fils.

Toutefois, la raison propre de l'incorruption du corps de Jésus est très différente de celle de la sainte Vierge. Dans le cas du Verbe incarné, le corps demeure sans corruption du fait que, même séparé de l'âme, il reste uni à la divinité. En effet, comme saint Thomas l'enseigne,

Ce qu'il concède par grâce, Dieu ne le reprend jamais sans faute préalable : « Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance », écrit saint Paul aux Romains. Or, la grâce d'union, en vertu de laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ dans la même personne, dépasse de beaucoup la grâce d'adoption, en vertu de laquelle nous sommes sanctifiés ; elle est même plus permanente, de sa nature, parce que cette grâce est ordonnée à une union personnelle, tandis que la grâce d'adoption est ordonnée à une union d'affection. Et pourtant, nous voyons que la grâce d'adoption n'est jamais perdue sans une faute préalable. Aucun péché ne s'étant trouvé dans le Christ, il a été impossible que l'union de sa divinité à sa chair ait été dissoute. Et voilà pourquoi la chair du Christ ayant été unie dans la même personne et la même hypostase au Fils de Dieu avant la mort, elle lui est demeurée unie même après la mort ; comme le remarque saint Jean Damascène, après la mort du Christ l'hypostase de la chair du Christ n'a pas été autre que l'hypostase du Verbe de Dieu ¹.

Mais la sainte Vierge, elle, n'est qu'une personne créée, voire une personne purement humaine en sorte que dans la séparation de l'âme et du corps, elle cesse d'être même une personne. On ne peut donc assimiler la raison de l'incorruption de son corps à celle du Fils.

Néanmoins, le principe général invoqué par saint Thomas doit s'appliquer même à la Vierge. C'est ce que nous avait appris le

1. *IIIa Pars*, q.50, a.2, c. Trad. du P. SYNAVE, O.P., édit. de la *Revue des Jeunes*.

Vicaire du Christ, au commencement de la bulle, où il parle du lien très étroit entre l'Immaculée Conception et l'Assomption.

Grâce à un privilège spécial, la Vierge Marie a vaincu le péché par son Immaculée Conception, et de ce fait, elle n'a pas été sujette à la loi de demeurer dans la corruption du tombeau, et elle ne dut pas, non plus, attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps ¹.

12. Il est évident que si nous voulons aller plus avant dans le sens de la concrétion pour mieux comprendre comment se peuvent concilier dans notre esprit la mort de Marie avec l'incorruption de son corps, il est indéniable, dis-je, que la lettre de la bulle nous laisse avec bien des questions. Mais, nous l'avons dit, il ne faut pas que la difficulté des problèmes qui s'ensuivent pour la théologie de l'Assomption mette en cause ce que la lettre avait si clairement affirmé.

C'est ainsi qu'on peut se demander comment le corps inanimé peut être le corps de la Mère de Dieu, puisque, dans la mort, la personne humaine n'existe plus et que mort, le corps lui-même n'est plus humain si ce n'est par équivoque. L'œil d'un corps mort, par exemple, n'est plus, à proprement parler, un œil.

Le corps mort de tout autre homme, dit saint Thomas, ne demeure pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ. Aussi le corps mort de tout autre homme ne reste-t-il pas le même purement et simplement, mais d'une manière toute relative (*secundum quid*) : il est le même selon la matière, mais non pas selon la forme. Mais le corps du Christ demeure le même purement et simplement, non pas à cause de la forme, mais à cause de l'identité du suppôt... ²

Ce sont là des problèmes qui se présentent tout naturellement à l'esprit, mais que l'on ne peut se poser qu'après avoir reçu la vérité que la bulle nous enseigne, à savoir : le corps inanimé de Marie n'a connu aucune corruption. Le P. Maré conclut donc un peu trop vite

1. *M. D.*, p.754.

2. *IIIa Pars*, q.50, a.5, ad 1. Voir aussi *Quodl. II*, q.1, a.1.

que la mort, qui ne fut pas une déchéance pour le Christ du fait que son corps n'a jamais été séparé de sa Personne, l'eût été pour Marie, car « la mort, dit-il, avec ce qu'elle signifie pour une simple créature humaine, ne pourrait pas ne pas comporter quelque caractère de disgrâce et de déchéance, incompatible avec son Immaculée Conception¹ et sa Maternité divine. — ... Ce Corps marial, ajoute-t-il en note, serait tombé soudainement à l'état de simple cadavre, séparé de l'âme et de toute personnalité... »²

La bulle de l'Assomption nous apprend cependant tout le contraire : à savoir que le corps de Marie, même après la mort, même après cette vie terrestre, a été préservé de toute corruption, donc de tout caractère de disgrâce et de déchéance — eu égard au privilège de l'Immaculée Conception et à la piété du Fils. On ne peut donc affirmer, comme si elle mettait en cause un principe rigoureusement universel, évident et inéluctable, que même la mort de Marie « ne pouvait pas ne pas comporter quelque caractère de disgrâce et de

1. Il est tout à fait vain de tenter, comme plusieurs le font, d'assimiler le sort historique de la dite immortalité de Marie à celui de l'Immaculée Conception. « Pendant de très nombreux siècles, écrit le P. MARÉ, la conviction quasi générale des théologiens et des orateurs sacrés, par rapport à la Conception de Marie, a été erronée ; elle peut, tout aussi bien, l'avoir été par rapport aux circonstances de sa fin terrestre » (*Art. cit.*, p.6). Mais nous n'avons qu'à comparer la Constitution *Ineffabilis Deus* de PRÉ IX, à la Constitution *Munificentissimus Deus* de PRÉ XII, pour voir combien cette assimilation est forcée. Du reste, où l'Église, dans sa liturgie, a-t-elle jamais enseigné que la sainte Vierge avait été conçue avec la tache originelle, alors qu'elle n'a cessé de nous apprendre qu'elle est décédée ? Or, nous ne pouvons plus jamais oublier les paroles de PRÉ XI, au sujet de l'enseignement que renferment les « annuae sacrorum mysteriorum celebritates », à savoir que « longe plus habent efficacitatis ... quam quaelibet vel gravissima ecclesiastici magisterii documenta » (*Quas Primas*, p.603). Nous voyons aussi, dans les deux Constitutions, combien importante est la croyance des simples fidèles. C'est un point qu'avait gravement mésestimé CARÉAN, lorsque dans sa lettre (1515) au Pape Léon X, il écrivait que seuls quelques théologiens, Duns Scotus, Franciscus ex Maironis, Petrus Aureolus, qu'il qualifiait de « moderni », « et promiscui vulgi clamores » étaient favorables à l'Immaculée Conception (*Tractatus de Conceptione B.M.V.*, parmi les *Opuscula Omnia*, Bergamo, 1590, c.5 in fine, p.185a.)

2. *Art. cit.*, p.8.

déchéance, incompatible avec son Immaculée Conception et sa Maternité divine ». Que pourrait donc valoir un tel principe quand il est manifestement contraire à l'enseignement séculaire de la liturgie universelle et solennelle, contraire à la doctrine des Pères et des théologiens, rapportés et utilisés par le Souverain Pontife dans la Constitution apostolique ?

Nous devons ici tenir compte de la règle que « les mystères de grâce opérés par Dieu dans la Vierge ne doivent pas se mesurer aux règles ordinaires mais à la toute-puissance divine... » Pourquoi la séparation de l'âme et du corps devrait-elle être, dans tous les cas possibles, une « déchéance commencée » ?¹ Depuis quand, pour une créature purement humaine, la mort véritable sans la moindre corruption du corps est-elle à ce point clairement contradictoire qu'on peut la présumer impossible — même à la toute-puissance de Dieu ? La ferme croyance des « fidèles du Christ » enseignée par le Magistère de l'Église, nous apprend que Dieu le peut, puisqu'il l'a fait. Voilà donc le lieu théologique très certain.

IV. LA « GLORIEUSE RÉSURRECTION DU CHRIST » ET LA « 'GLORIFICATION' DU CORPS VIRGINAL » DE MARIE

13. Dans le paragraphe immédiatement subséquent, le Souverain Pontife poursuit son argumentation, non pas certes afin de définir la vérité pour l'avoir prouvée, mais dans le but de mieux proportionner notre intelligence à la doctrine qu'il proclamera comme un dogme divinement révélé. C'est en même temps le passage dont on dit qu'il rend plus faible la doctrine du trépas de Marie. Nous allons donc l'examiner plus en détail.

Ici encore le Saint-Père s'appuie sur le principe de « l'union très étroite ». Mais il le montre, cette fois, concrétisé dans le parallèle —

1. « La corruption, dit le P. MARÉ, et la dissolution du cadavre est la déchéance consommée, mais la simple destruction de l'être humain par la mort, et la réduction du corps à l'état de cadavre, est déjà la déchéance commencée » (*Art. cit.*, p.9).

et il faut surtout se souvenir, précise-t-il, que cette comparaison a été expressément proposée par les saints Pères depuis le II^e siècle — d'Adam et du Christ d'une part, d'Ève et de Marie d'autre part, où l'Ève nouvelle, en face du nouvel Adam,

... lui est très étroitement unie (*arctissime conjunctam*) dans cette lutte contre l'ennemi infernal, lutte qui devait, ainsi que l'annonçait le protévangile¹, aboutir à une complète victoire sur le péché et la mort qui sont toujours liés l'un à l'autre dans les écrits de l'Apôtre des nations².

Or, si la Vierge Marie a été à ce point unie à son Fils, non seulement dans sa maternité immaculée, mais aussi dans cette lutte qui aboutit à la victoire complète sur le péché et la mort, comment aurait-elle pu ne pas partager le sort du Sauveur quant à la partie essentielle

1. *Gen.*, III, 5.

2. Cf. *Rom.*, v et VI ; *I Cor.*, xv, 21-26, 54-57. *M. D.*, p. 768. (Avec le précédent et le suivant, le présent paragraphe de la bulle constitue le deuxième nocturne du nouvel office pour le 18 août, *De IV die infra octavam Assumptionis B.M.V.*) La bulle de l'Immaculée Conception, elle aussi, avait mis en lumière et appliqué ce même principe. « Les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont enseigné que par ce divin oracle : ' Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne ', Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux Rédempteur du genre humain, son Fils unique, Jésus-Christ, désigné sa Bienheureuse Mère, la Vierge Marie, et nettement exprimé l'inimitié de l'un et de l'autre contre le démon. En sorte que, comme le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, détruisit, en prenant la nature humaine, l'arrêt de condamnation qui était contre nous et l'attacha triomphalement à la croix ; ainsi la très sainte Vierge, unie étroitement, unie inséparablement (*arctissimo et indissolubili vinculo*) avec lui, fut, par lui et avec lui, l'éternelle ennemie du serpent venimeux, le vainquit, le terrassa sous son pied virginal et sans tache, et lui brisa la tête... Elle était digne d'être la Mère de Dieu, elle s'est approchée de Dieu même autant qu'il est permis à la nature créée, et qu'ainsi elle est au-dessus de toutes les louanges, aussi bien de celles des Anges, que de celles des hommes. C'est aussi pour cela, qu'afin d'établir l'innocence et la justice originelle de la Mère de Dieu, non seulement ils l'ont très souvent comparée avec Ève encore Vierge, encore innocente, encore exempte de corruption, avant qu'elle eût été trompée par le piège mortel de l'astucieux serpent, mais, avec une admirable variété de pensées et de paroles, ils la lui ont même unanimement préférée » (Constitution *Ineffabilis Deus*, parmi les *Lettres apostoliques de Pie IX*, Paris, A. ROGER et F. CHERNOVIZ, s.d., pp. 115-117).

de cette victoire : la glorification du corps ? Toujours soumise au nouvel Adam, elle était d'autant plus étroitement unie à lui dans la Passion, qu'elle aussi fut, grâce à son Immaculée Conception, d'une si parfaite innocence. Pie IX avait insisté sur ce privilège qui permet à la Mère de participer plus intimement, plus entièrement, d'une manière deux fois unique et très adéquate — à titre de Mère et à titre d'Immaculée — à l'œuvre rédemptrice de son Fils ; il renchérit sur « Cette éclatante et incomparable victoire de la Vierge, cette innocence, cette pureté, cette sainteté par excellence, cette exemption de tout péché, cette grandeur et cette ineffable abondance de toutes les grâces, de toutes les vertus, de tous les privilèges dont elle fut comblée... »¹ Et Pie XII, dans l'encyclique *Mystici Corporis*, avait marqué, d'une façon encore plus explicite, que « Ce fut elle qui, exempte de toute faute personnelle ou héréditaire, toujours très étroitement unie à son Fils, Le présenta sur le Golgotha au Père Éternel, en y joignant l'holocauste de ses droits et de son amour de mère, comme une nouvelle Ève, pour tous les fils d'Adam qui portent la souillure du péché originel... »² Voilà pourquoi le combat de l'Immaculée et de son Fils avait été si parfaitement commun. Il est donc quasi impossible de considérer la Mère séparée du Sauveur quant au plein effet de leur victoire.

C'est pourquoi, continue la bulle, de même que la glorieuse Résurrection (*anastasis*) du Christ fut la partie essentielle de cette victoire et son suprême trophée, ainsi le combat commun de la Bienheureuse Vierge et de son Fils devait se conclure par la 'glorification' de son corps virginal ; car, comme le dit ce même Apôtre, *lorsque ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie dans sa victoire (I Cor., xv, 54)*³.

1. *Ineffabilis Deus*, p. 115.

2. *A.A.S.*, An. et Vol. XXXV, 1943, p. 247 (Traduction française officielle de la Vaticane).

3. *M. D.*, p. 768. Bien que le mot grec « *ἀνάστασις* » puisse signifier aussi l'action de se lever, où « *ἀνά* » veut dire « en haut » — ou encore l'action de s'éloigner, l'émigration, le départ — saint Paul l'emploie, dans le chapitre auquel renvoie ce passage, au sens de

Or, en quoi consiste cette « plenissima victoria » du nouvel Adam ? C'est « par sa propre mort que le Christ a vaincu le péché et la mort », comme le rappelait Sa Sainteté au début de cette Constitution.

Toutefois, avait-elle ajouté, en vertu d'une loi générale, Dieu ne veut pas accorder aux justes le plein effet de la victoire sur la mort, sinon quand viendra la fin des temps. C'est pourquoi, les corps même des justes sont dissous après la mort, et ne seront réunis, chacun à sa propre âme glorieuse qu'à la fin du monde¹.

Mais ce plein effet de la victoire, c'est-à-dire « la réunion du corps à son âme glorieuse », devait être réalisé et démontré sans délai dans le Christ qui, par sa mort, l'avait mérité ; aussi bien fallait-il que lui, *prémices de tous les dormants*, fût déjà, lui-même, et très parfaitement, en possession de la fin à laquelle il veut nous conduire. En d'autres termes, sa victoire n'aurait pas été d'emblée manifestée, pour tous, dans sa plénitude, si son corps avait dû attendre jusqu'à la fin des temps la réunion à son âme glorieuse ; son triomphe sur le péché et la mort n'aurait pas été démontré. C'est pourquoi l'Apôtre a écrit : *S'il n'y a point de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, vaine aussi est votre foi*².

Si donc la nouvelle Ève a été, dans cette lutte contre l'ennemi infernal, aussi étroitement (*artissime, indissolubili vinculo*) unie au

« résurrection » où « à » marque l'idée de répétition. Nous supposons donc que c'est ainsi qu'on doit l'entendre dans la bulle. Ce sont les mots « ἀνάστασις » et « ἀνάληψις » qui signifient ascension et assomption.

1. M. D., p.754.

2. I Cor., xv, 12. « Il se trouve même, poursuit l'APÔTRE, que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre lui qu'il a ressuscité le Christ, tandis qu'il ne l'aurait pas ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas. Car si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés, et par conséquent aussi, ceux qui se sont endormis dans le Christ sont perdus. Si nous n'avons d'espérance dans le Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. Mais maintenant le Christ est ressuscité des morts, il est les prémices de ceux qui se sont endormis. »

nouvel Adam — « bien qu'elle lui fût soumise » — pourquoi aurait-elle été séparée de son Fils quant à la partie essentielle de cette victoire, qui est son suprême trophée ? Et par suite, ne convenait-il pas qu'en elle aussi, elle, personne purement créée, personne mortelle, d'une nature passible ; ne fallait-il pas, dis-je, que la plénitude de cette victoire fût enfin démontrée même dans la Vierge Mère, dont l'âme avait été transpercée par le glaive de la Passion du Fils, et qui avait mérité avec lui notre rédemption ?

14. Il se trouve néanmoins dans le présent paragraphe, et surtout dans sa dernière phrase (*Quamobrem...* C'est pourquoi...), un point qui, isolé du contexte de la bulle, pourrait apparemment étayer l'opinion que le Saint-Père a voulu faire abstraction de la mort de Marie pour laisser ouvert le problème de sa fin terrestre. En effet, comment interpréter la différence des termes employés dans le parallèle entre la « glorieuse résurrection du Christ » (*gloriosa Christi anastasis*) et la « 'glorification' du corps virginal » (*virginei corporis 'glorificatione'*) ? Bref, pourquoi ne répète-t-on pas pour la sainte Vierge le même mot de « résurrection » au lieu d'employer celui de « glorification » ? Car il faut accorder que celle-ci ne suppose pas manifestement celle-là de nécessité absolue, Dieu pouvant faire passer une personne de la condition mortelle à l'immortalité, sans qu'elle connaisse la mort. Le Souverain Pontife veut-il donc nous permettre de nier la résurrection de Marie ?¹ Aussi bien, dans ce même paragraphe, la glorieuse résurrection s'attribue-t-elle au *Christ*, c'est-à-dire à la personne, tandis que le sujet de la 'glorification', celui qui est expressément nommé, c'est le *corps* virginal de Marie, lequel, considéré

1. « At, écrit le P. GALLUS, Vicarius Christi silet de morte B. Virginis non tantum in parte definitoria Bullae, sed, in tota Bulla, quando Ipse loquitur. Immo, etiam in iis locis, ubi parallelismus inter victoriam B. Virginis et victoriam Christi a Summo Pontifice affirmatus exigeret mentionem mortis vel resurrectionis B. Virginis, v.g. : « sicut gloriosa Christi anastasis essentialis pars fuit ac postremum huius victoriae tropaeum, ita B. Virginis commune cum Filio suo certamen virginei corporis — expectaretur, resurrectione ! — 'glorificatione' concludendum erat. » (Art. cit., p.14).

en lui-même, et donc comme partie, n'est pas la personne de la Vierge.

Remarquons tout d'abord que la résurrection comme telle, ainsi qu'il appert par le sort futur des réprouvés, n'implique pas de soi la glorification : on peut ressusciter une fois pour toutes sans être glorifié. Mais la résurrection du Christ est pourtant nécessairement glorieuse. Elle l'est aussi dans la Vierge Immaculée, puisque déjà dans sa conception elle était infailliblement confirmée dans le bien.

Mais il reste cependant la différence que l'âme du Fils était dans la gloire depuis sa création. Ce n'est qu'après la Passion, c'est-à-dire à la Résurrection méritée par le Sauveur dans sa nature mortelle, que son corps — et par conséquent son humanité tout entière — fut glorifié. *Ne fallait-il pas que le Christ souffrit toutes ces choses, pour entrer dans sa gloire ?*¹ Rappelons d'ailleurs qu'à la transfiguration, la clarté du Christ, bien qu'elle fût vraiment celle de la gloire, n'avait pas été la clarté du corps glorieux. C'est pourquoi saint Thomas dit que, par opposition à la clarté du corps glorieux, celle de la transfiguration fut passagère et miraculeuse². Mais, dans la Résurrection, la clarté rejaillit désormais de l'âme dans le corps, non plus simplement par mode d'une impression passagère, mais comme une qualité permanente qui affecte le corps. La Résurrection du Christ fut donc glorieuse, non pas parce que son âme y fut glorifiée — ce qu'en vertu de la vision béatifique elle avait été depuis la conception —, mais parce que la gloire de son âme affectait dorénavant son corps d'une clarté permanente. C'est pourquoi l'on doit dire du Christ que même avant sa Résurrection il était glorieux, à savoir dans sa divinité mais aussi dans son âme. Toutefois, bien qu'à parler strictement, la gloire créée, soit celle de l'âme soit celle du corps, ne puisse en rien ajouter à la gloire éternelle du Verbe, l'on ne saurait pourtant dire du Christ que même avant sa résurrection il était glorifié absolument,

1. LUC., XXIV, 26.

2. *IIIa Pars*, q.45, a.2, c.

dès lors qu'on voudrait entendre par là « sous tous les rapports » — c'est-à-dire dans son corps comme dans son âme et par conséquent dans cette nature humaine tout court formée essentiellement par l'union de l'âme et du corps dont la séparation définit la mort¹.

Au contraire, tout en étant confirmée dans le bien depuis la conception, l'âme de la Mère n'avait pas été glorifiée au cours de la vie terrestre. Mais il est très certain que son âme fut béatifiée dans l'instant même où s'achevait son pèlerinage ici-bas. Or, dans le passage que nous étudions, le Saint-Père ne fait pas mention de cette glorification : il ne parle expressément que de la glorification du « corps virginal ». C'est néanmoins la gloire de l'âme qui, dans le Christ, comme dans les bienheureux à la fin des temps, est cause formelle du corps glorieux comme tel. Il s'ensuit que la glorification du corps virginal présuppose, sinon d'une priorité de temps, du moins selon une priorité de nature, la béatitude de l'âme.

Mais pourquoi convenait-il de comparer la « glorification du corps virginal » à la « glorieuse résurrection du Christ » ? En réalité, la comparaison se fait ici quant au terme ultime, à savoir le plein effet

1. Certes, il ne faudrait pas comprendre que la gloire de son âme n'avait pas été auparavant suffisante pour rejaillir sur son corps. « En effet, comme SAINT THOMAS l'enseigne, si, dès le début de sa conception, la gloire de l'âme du Christ n'a point rejailli sur son corps, ce fut en vertu d'un dessein de Dieu (ex dispensatione divina) ; le Christ put de la sorte accomplir les mystères de notre rédemption dans un corps passible, ainsi qu'on l'a déterminé ailleurs (q.14, a.1, ad 2). Mais par là ne lui fut point enlevé le pouvoir de faire rejaillir la gloire de son âme sur son corps. Ce rejaillissement de gloire, le Christ l'a provoqué, en ce qui concerne la clarté, lors de la transfiguration. D'une autre manière pourtant que dans un corps glorifié... » (*IIIa Pars*, q.45, a.2, c). Marquons aussi qu'en disant de la nature humaine qu'elle est essentiellement composée, nous n'entendons pas ce mot de « nature » au sens de principe soit de mouvement soit d'opération, où l'âme a déjà par elle-même davantage que la matière la raison de nature. Dans le présent contexte il faut entendre ce terme au sens qu'il obtient dans l'expression « la nature du cercle », par exemple, ou encore dans la définition de la personne : « la substance individuelle d'une nature raisonnable » — c'est-à-dire au second sens adjoint à la cinquième acception de ce mot, suivant la division que l'on trouve au livre V des *Métaphysiques* ch.4 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect.5, ainsi que *Ia Pars*, q.29, a.1, ad 4.

de la victoire très complète sur le péché et la mort. Or, ce plein effet consiste en « la réunion du corps à son âme glorieuse », et non pas uniquement dans la glorification de l'âme — l'âme du Christ avait été glorieuse, et dans son état d'union au corps mortel, et dans la séparation jusqu'au troisième jour. La glorification du corps virginal implique donc la réunion du corps à son âme glorieuse.

Mais il reste la question principale : pourquoi la bulle n'a-t-elle pas nommé à cet endroit la glorieuse résurrection de Marie, au lieu de la glorification de son corps virginal ? Faut-il y voir autre chose qu'un souci d'éviter une répétition moins heureuse quant au style ? Si telle est la raison, il n'en résulte pas moins que la résurrection n'est pas nommée dans les termes. Est-il vrai cependant que la répétition nous aurait épargné toute hésitation possible sur le sens de cette phrase — du moins quand on l'envisage en elle-même, isolée du contexte ? Aussi bien verrons-nous que la définition dogmatique pourrait laisser une difficulté du même genre.

15. Nous croyons cependant qu'on peut voir dans cette terminologie autre chose qu'un pur accident de style. Car on doit se souvenir que, même là où Marie partage toujours le sort du Fils, il reste un rapport sous lequel ni la mort du Christ ni sa résurrection ne pourraient s'assimiler à celles de la Mère. D'une part, en effet, c'est en mourant sur la Croix que le Christ a remporté sa victoire ; c'est là que *Le centurion qui se tenait en face de Jésus, voyant qu'il avait expiré en jetant un tel cri, dit : « Vraiment cet homme était Fils de Dieu »*¹. C'est en demeurant dans le tombeau jusqu'au troisième jour que le Verbe éternel a démontré *ad sensum* la vérité de sa nature humaine et de sa mort ; de même qu'il a manifesté sa victoire et sa puissance sur la mort en ressuscitant, lui, *prémices de tous les dormants*. Car si le Christ n'est pas ressuscité, non seulement est vaine la foi en notre propre résurrection, mais encore notre foi tout court est-elle sans espoir. Voilà pourquoi il convenait que sa mort et sa résurrection aient fait

1. MARC., XV, 39.

d'emblée l'objet d'une manifestation telle, que les Princes des prêtres et les Anciens, en achetant par une grosse somme d'argent les soldats gardiens qui à la vue de l'ange avaient été frappés d'épouvante et étaient devenus comme morts, n'ont pu qu'ajouter à l'éclat du témoignage¹.

D'autre part, c'est au pied de la Croix que Marie, « en supportant ses immenses douleurs d'une âme pleine de force et de confiance, plus que tous les chrétiens, vraie Reine des martyrs, *compléta ce qui manquait aux souffrances du Christ... pour son Corps qui est l'Église* : » et c'est au cénacle qu'elle « obtint par ses prières très puissantes que l'Esprit du divin Rédempteur, déjà donné sur la Croix fût communiqué le jour de la Pentecôte en dons miraculeux à l'Église qui venait de naître »². Ce n'est donc pas en mourant, mais sur le Golgotha, debout, près de la Croix, immolant son Fils et le présentant au Père éternel, c'est là que l'Ève nouvelle, dans ce combat commun contre l'ennemi infernal, a participé douloureusement aux souffrances et à la mort du nouvel Adam ; c'est là que « celle qui corporellement était la mère de notre chef, devint spirituellement la mère de tous ses membres, par un nouveau titre de souffrance et de gloire »³. C'est donc bien avant sa propre mort que la Vierge avait mérité avec son Fils la rédemption de tous les fils d'Adam. Aussi ne convient-il pas, dans le parallèle en cause, de mettre en relief son trépas au même titre que la mort en Croix de son Fils, laquelle mort fut, comme question de fait, manifeste pour tous — pour les persécuteurs comme pour les fidèles — et partie essentielle de son sacrifice. À cet égard, la mort de Marie ne peut absolument pas être mise en avant ni se comparer à celle du Christ. Voilà pourtant qui eût été moins clair si, dans ce contexte, la bulle avait fait correspondre à la glorieuse résurrection du Christ, la résurrection de la Vierge⁴.

1. MATTH., XXVIII, 3, 11.

2. *Mystici Corporis*, p.248.

3. *Ibid.*

4. Du fait que le Vicaire du Christ n'a pas établi cette correspondance, le P. GALLUS conclut : « Re vera, magnâ laborat praeoccupatione, qui in his non videt debilitationem

En d'autres termes, exiger que l'on puisse faire correspondre directement et adéquatement à la mort et à la résurrection du nouvel Adam, le trépas et la résurrection de l'Ève nouvelle, c'est imposer à ce parallèle une interprétation par trop matérielle pour ne pas dire forcée. Encore une fois, c'est à la Compassion douloureuse — où la Vierge, « avec son Fils souffrant et mourant, a souffert et où elle est *paene commortua* », selon l'expression si heureuse de Benoît XV — que Marie, « avec le Christ, a racheté le genre humain »¹. C'est précisément cette essentielle participation à la mort de son Fils que nous célébrons au temps de la Passion comme au 15 septembre. Par contre, c'est à l'Assomption, expressément mais avec combien de discrétion, que nous commémorons toujours la dormition. Pour nous en instruire — et elle le fait d'une manière d'autant plus efficace qu'elle nous donne la raison de ce trépas — l'Église emprunte à saint Jean Damascène, au second nocturne du nouvel office de l'Assomption, leçon 5, un passage que nous avons déjà cité :

Et pourquoi Celle qui avait apporté à tous les hommes ce qui est essentiellement la vie, *pourquoi aurait-elle subi la mort, si ce n'était pour se soumettre à la loi posée par Celui qu'elle avait engendré ; c'est ainsi qu'en fille du vieil Adam elle a accepté la sentence portée contre son père. Car son Fils, lui non plus, qui pourtant est la vie même, ne l'avait récusee*. Néanmoins, étant la Mère du Dieu vivant, il faut qu'elle soit élevée auprès de Lui².

quaestionis mortis. » C'est pourtant ce qu'il aurait fallu, pense-t-il, si le Saint-Père avait voulu enseigner la mort : « connumeratio B. Virginis cum Christo in victoria finali, necnon doctrina tot saeculorum de morte et resurrectione, exigent ut, vi parallelismi, ubi sermo est de morte et resurrectione Christi, dicatur resurrectio (quae implicite dicit mortem) etiam B. Virginis » (*Art. cit.*, pp.14-15).

1. « Ita cum Filio patiente et moriente *passa est et paene commortua*, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat *Ipsam cum Christo humanum genus redemisse* » (Benoît XV, *Inter Sodalicia*, A.A.S., An. et Vol.X, 1918, n.5, p.182).

2. « Ex qua enim omnibus vera vita manavit, quomodo illa mortem gustaret ? Sed cedit legi latae ab eo quem genuit ; et, ut filia veteris Adam, veterem sententiam subiit (nam et ejus Filius, qui est vita ipsa, eam non recusavit) ; ut autem Dei viventis Mater, ad illum ipsum digne assumitur. »

Quant à la résurrection, il faut encore noter que celle du Christ — bien qu'en elle-même elle n'eût été pas moins véritable et distincte de sa nature — n'aurait pas eu pour nous un tel relief si elle n'avait été autant séparée de l'Ascension par le temps. Voire, la glorification de l'âme du Christ, sa mort, sa résurrection, et son ascension, toutes ont été manifestement séparées dans le temps : l'âme était glorifiée depuis sa création ; le Sauveur est mort quand son temps était venu ; il est ressuscité le troisième jour ; ce n'est qu'après avoir apparu pendant quarante jours aux Apôtres choisis, qu'il fut enlevé au ciel, c'est-à-dire au lieu propre du corps glorieux. Par contre, l'âme de Marie ne fut glorifiée qu'à la mort. Que si la bulle enseigne que son corps fut préservé de la corruption du tombeau, qu'il fut réuni à son âme glorieuse, que le Fils a ressuscité sa Mère, que, suivant les paroles de la définition solennelle, « le cours de sa vie terrestre étant achevé, elle a été élevée en corps et en âme (*corpore et anima*) à la gloire céleste »¹, il n'en est pas moins vrai que le Vicaire du Christ fait abstraction de toute durée successive qui séparerait ces différentes réalités par des intervalles de temps. Comment peut-on interpréter cette abstraction ? Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre suivant.

V. L'ASSOMPTION ET LA FOI EN NOTRE PROPRE RÉSURRECTION

16. Avant de nous appliquer au texte même de la définition dogmatique, marquons un dernier passage, où le Souverain Pontife exprime l'espoir « que la foi de l'Assomption céleste de Marie dans son corps rendra plus ferme notre foi en notre propre résurrection,

1. *M. D.*, p.770. Le texte français qui parut dans la *Documentation catholique* a interverti les termes « corpore et anima », en traduisant « en âme et en corps ». Nous croyons cependant que l'ordre de ces mots dans le texte latin est extrêmement important et tenons à dire notre accord avec le P. GALLUS lorsqu'il fait remarquer que la définition « affirmat assumptionem B. Virginis *corpore et anima* (non « anima et corpore ») ; quae phrasis sensu obvio simultaneitatem assumptionis corporis et animae indicat » (*Art. cit.*, p.14).

et la rendra plus active — *nostrae etiam resurrectionis fidem firmiorem efficiat, actuosiores reddat* »¹. Or, comment pourrait-elle rendre plus ferme et plus active la foi en notre propre résurrection, si l'Assomption de Marie n'impliquait pas aussi une résurrection ?

Mais il y a davantage. Comment cette foi peut-elle en devenir « plus ferme et plus active » ? Car la foi en notre propre résurrection n'est-elle pas suffisamment garantie par la résurrection du Christ, où le Dieu incarné est passé de l'état d'une chair passible et mortelle à l'impassibilité et à l'immortalité de sa chair ? En effet, si Notre-Seigneur avait pris dès le commencement une chair impassible et immortelle, rien n'aurait donné occasion d'espérer l'immortalité à ceux qui éprouvent en eux-mêmes la mortalité et la corruptibilité². Voilà qui devrait motiver suffisamment notre espérance. Par quoi dès lors l'Assomption peut-elle, même après la Résurrection et l'Ascension du Fils, donner occasion à rendre « plus ferme et plus active notre foi en notre propre résurrection » ?

C'est que la personne du Christ est en elle-même absolument immortelle. Sa mort, comme celle de tout autre homme, consiste dans la séparation de l'âme et du corps, mais dans le cas du Christ, l'âme d'une part et le corps d'autre part, même séparés, restent unis à la divine Personne. Par contre, l'être de la personne de Marie dépend essentiellement de l'union de l'âme et du corps. Sa personne, comme la nôtre, à la différence de celle même des anges, est naturellement mortelle. Aussi son assimilation de fait à la condition des anges ne pourrait-elle rendre plus ferme la foi en la reconstitution de notre personne, intrinsèquement comme de fait mortelle. Voilà

1. *M. D.*, p.770.

2. « ... Per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur quod ipse [Deus] de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis : quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur » (*Contra Gentes*, IV, c.55).

pourquoi c'est l'Assomption, en tant précisément qu'elle comprend une ressuscitation, qui donne occasion d'une façon tout à fait particulière de rendre plus ferme et plus active la foi en notre propre résurrection. Et c'est par là que Marie peut être un exemplaire davantage proportionné à notre propre condition.

Saint Thomas fait remarquer que l'office de Médiateur demandait que le Christ eût en commun avec nous une chair passible et mortelle, et avec Dieu la puissance et la gloire, « afin qu'en détruisant en nous ce qu'il avait de commun avec nous, savoir la souffrance et la mort, il nous fît parvenir à ce qui lui était commun avec Dieu ; car il fut Médiateur pour nous unir à Dieu »¹. Toute proportion gardée, cet argument peut s'appliquer à la Médiatrice. Bien que toujours infiniment inférieure à Dieu, Marie, par sa maternité divine, par sa plénitude de grâce, par sa douloureuse compassion et par la gloire dont elle est investie, est à ce point supérieure à toute autre personne créée, que son office de Médiatrice demandait qu'en elle aussi fussent unis les extrêmes : Dieu d'une part, qui dans sa naissance temporelle procède à l'image de la nature de Marie, son principe géniteur, et qui devient par là un d'entre nous ; et nous-mêmes, d'autre part, les membres de ce Chef, qu'après de la Croix elle engendre à la vie de Dieu². Et de même que l'Incarnation par voie de naissance, où Dieu se met dans la dépendance d'une personne humaine qui l'engendre, fut plus parfaite que ne l'eût été l'Incarnation du Fils sans procession temporelle, de même la Sagesse divine se manifesta-t-elle d'une façon plus extrême — *atingens a fine usque ad finem* — en s'associant pour la destruction du péché et de la mort, et en élevant au-dessus des anges les plus immuables, une personne qui, par sa mortalité, fut d'autant

1. « Hoc etiam mediatoris officium requirebat quod, cum communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam : ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune. Fuit enim mediator ad coniungendum nos Deo » (*Contra Gentes*, IV, c.55).

2. *Encycl. Mystici Corporis*, in fine.

plus assimilée à la nôtre, et dont l'Assomption peut rendre par conséquent « plus ferme et plus active la foi en notre propre résurrection ».

VI. LE TRÉPAS DE MARIE ET LA DÉFINITION MÊME DE L'ASSOMPTION

17. La définition dogmatique fait-elle abstraction de la mort de Marie ? En voici le texte :

Nous proclamons, déclarons et définissons que c'est un dogme divinement révélé que Marie, l'Immaculée Mère de Dieu toujours Vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été élevée en corps et en âme à la gloire céleste — *pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse : Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*¹.

Bon nombre d'auteurs ont souvent répété que la définition doit s'entendre uniquement de la glorification de Marie en corps et en âme, et nous voulons bien que cet état final en soit aussi l'objet principal. Mais il reste qu'elle n'est pas tout entière dans la seule affirmation de cette gloire. Que si le dessein avait été de fixer sur celle-ci notre attention à l'exclusion de toute autre chose, il eut été si facile, comme le fait observer fort à propos le Père Balić, de ne toucher que cette gloire, d'autant plus qu'il existe à cet effet maintes formules, consacrées depuis le Moyen Âge². Mais non : la définition précise *quand* eut lieu cette glorification, à savoir : « *expleto terrestris vitae cursu* ». Que veut dire cette expression ?

Isolées du contexte de la bulle et détournées de leur signification communément reçue, ces paroles vraisemblablement pourraient s'entendre d'un passage de la vie terrestre, mais immortelle, à l'état de gloire céleste. Aussi ne dirait-on pas, dans ces conditions, que l'Église, en proclamant l'Assomption de Marie, fait aussi mention de sa mort

1. *M. D.*, p.770.

2. *Art. cit.*, pp.15-16.

sans le moindre risque d'une équivoque. On pourrait même en discuter les nuances : dans « vie terrestre », l'adjectif qualifie-t-il la nature intrinsèque de cette vie, ou indique-t-il simplement le lieu d'une vie déjà immortelle ? Faut-il entendre le nom de la substance ? des opérations ? des actions et des passions ? des unes et des autres tout ensemble ? et ainsi à l'infini.

Venons-en au fait : peut-on présumer que le sens d'une définition revient à tout ce qu'on peut y voir quand on la lit hors contexte ? Il n'y a pourtant qu'une telle méthode qui permettrait la conclusion que le problème du trépas de Marie reste ouvert. Il faudrait en fin de compte supposer ni plus ni moins que se puisse négliger tout ce qui, dans la Constitution apostolique, précède la définition dogmatique, précisément en vue de préparer l'intelligence à recevoir cette vérité divine ; que tout cet enseignement du Magistère ordinaire n'est pas de rigueur pour la détermination du sens des éléments de la définition.

Rappelons à ce propos un passage pertinent de l'encyclique *Humani Generis*, auquel nous avons déjà renvoyé :

Il ne faut pas estimer non plus que ce qui est proposé dans les encycliques ne demande pas de soi l'assentiment puisque les papes n'y exercent pas le pouvoir suprême de leur Magistère. À ce qui est enseigné par le Magistère ordinaire, s'applique aussi la parole : *Qui vos écoute, m'écoute* (Luc, x, 16) ; et la plupart du temps ce qui est exposé dans les encycliques appartient déjà d'autre part à la doctrine catholique. Si les papes portent expressément dans leurs actes un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée, tout le monde comprend que cette matière dans la pensée et la volonté des Souverains Pontifes n'est plus désormais à considérer comme question libre entre les théologiens¹.

1. « Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exercent. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet : « Qui vos audit, me audit » (Luc, x, 16) ; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse » (*Humani Generis*, p.568).

Et telle est sans conteste l'autorité de la présente Constitution.

Il va de soi qu'aucune certitude n'égale celle de la foi divine, car elle trouve son fondement immédiat en Dieu, vérité incréée. Mais il serait très faux de laisser à croire que tout ce qui n'est pas divinement certain ne saurait être tout au plus que très probable. Moins certain n'équivaut pas à incertain. Il y a aussi de la vérité créée, comme il y a de l'être créé. J'estime infaillible la certitude naturelle que j'ai d'exister, de même que l'évidence de l'impossibilité d'être et de n'être pas en même temps et sous le même rapport. Cette certitude et celle même de la théologie sont pourtant bien inférieures à la certitude d'un enseignement du Magistère ordinaire dont l'autorité s'appuie sur les promesses du Christ qui demeure avec son Église, jusqu'à la fin des temps.

Bref, quand même « *expleto terrestri vitae cursu* » devrait, pour la première fois dans l'histoire, exprimer autre chose que la mort, ou même en faire simplement abstraction, il n'en resterait pas moins que nous aurions du trépas de Marie la certitude très grande du Magistère ordinaire. Or, ne faut-il pas de toute manière interpréter la doctrine définie « dans le sens même où l'Église l'a définie » ? Et ce sens, où le trouve-t-on ? Si tous et chacun, ou même seulement les plus érudits, pouvaient interpréter à leur guise les éléments d'une définition solennelle, où en serait l'unité de la foi ? Que serait-on tenu de croire ? Pour toute foi, il n'y aurait jamais d'établie que la conformité morphologique d'un énoncé purement verbal. Et dans ces conditions, quelle portée pourrait avoir le Magistère solennel ?

Une proposition dogmatique est en effet formée de termes qui ne se trouvent pas définis dans la proposition elle-même, mais que celle-ci suppose déjà connus par ailleurs, selon du moins une définition nominale. Or, en la matière qui nous occupe, cette connaissance essentielle tout à fait au sens même de la proposition, qui la possède en propre ? N'aurions-nous que les lumières personnelles de tel ou de tel théologien pour nous l'apprendre et nous en assurer ? Il a

fallu qu'à plusieurs reprises le Magistère nous le rappelle, et encore tout récemment :

Dieu, en effet, a donné à son Église, avec ces sources que nous avons dites, un Magistère vivant pour éclairer et dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite. Ce dépôt, ce n'est pas à chacun des fidèles, ni même aux théologiens eux-mêmes que Notre Divin Rédempteur en a confié l'interprétation authentique, mais au seul Magistère de l'Église. Or, si l'Église exerce ce rôle, comme il lui est souvent arrivé au cours des siècles, par la voie ordinaire ou extraordinaire, il est trop évident que c'est une méthode fautive d'expliquer le clair par l'obscur ; bien plus, c'est l'ordre contraire qui s'impose à tous. Aussi Pie IX, Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, lorsqu'il enseigna que le rôle très noble de la théologie est de montrer comment la doctrine définie par l'Église est contenue en ces sources, ajouta, non sans grave raison, ces paroles : « dans le sens même où l'Église l'a définie »¹.

18. Aussi, quand on demande de quelle manière devront s'entendre les paroles « *expleto terrestri vitae cursu* », au lieu de verser dans la méthode d'expliquer le clair par l'obscur, au lieu de se fier soit à son propre jugement soit encore à celui d'un docteur en particulier, ou même de plusieurs, on répondra, au contraire et dès l'abord, par l'enseignement de la bulle, où se trouve précisément la théologie de l'Église, dont l'autorité dépasse infiniment celle de n'importe quel docteur ou d'une école quelle soit-elle.

Nous croyons l'avoir suffisamment indiqué dans cette première partie de notre étude : l'enseignement très explicite de la Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* nous apprend quel est au juste le sens de l'expression en cause — celui qu'elle a depuis toujours. Et c'est cet enseignement-là qu'il nous faut écouter. Mais s'il n'est pas possible de douter qu'elle doit s'entendre à la lumière de l'antique foi commune des « fidèles [qui] ont également admis [assentiri] sans peine que l'admirable Mère de Dieu, tout comme son Fils unique auparavant,

1. *Humani Generis*, p. 569.

est décédée »¹, il ne s'ensuit pas qu'on ne doive pas se demander pourquoi le Magistère suprême a choisi de préférence au nom une expression qui pourtant ne laisse aucun doute sur la réalité de la mort. S'il s'était agi simplement de parler n'importe comment du trépas de Marie, on aurait pu s'attendre à l'expression « après sa mort » — et nul doute que les discussions en cours nous auraient été épargnées. Par contre, les paroles effectivement employées pour mentionner la mort posent un problème, non pas de savoir si la sainte Vierge est morte vraiment ou non — la discussion de pareille alternative risque même de laisser inaperçue ou négligée la question qui justement reste ouverte —², mais qui nous engage à chercher en quoi précisément consistait la mort de Marie. Car il est évident que, sous bien des rapports, on ne peut assimiler son trépas ni à celui du Fils, ni à celui des bienheureux qui attendent la résurrection, ni même à la migration des fidèles qui seront trouvés vivants à la fin des temps. Si la proposition dogmatique avait dit « après sa mort », elle n'aurait pas donné à ce point occasion à faire mettre en relief un décès qui, tout véritable qu'il soit, devrait, selon le mot du Damascène, s'appeler « vital — car pour vous la mort est la vie ».

Voilà le problème, abordé sous toutes réserves dans le chapitre suivant.

1. *M. D.*, p.757.

2. Le PÈRE BALIČ a mis le doigt dessus : « Potius itaque quam vires disperdere circa mortem Virginis dubia ponendo vel hoc factum negando aut etiam eius momentum magnopere exaggerando, dignius et iustius videtur vires colligere catholicorum doctorum, et apponere ad investigandas, praeunte luce magisterii ecclesiastici, causas mortis Deiparae ; ... » (*Art. cit.*, p.1).

CHAPITRE VI

La « mort glorieuse » de la très sainte Vierge

À ma femme, Zoé

Non extinguetur in nocte lucerna ejus.

Prov., xxxi, 18.

19. Après avoir examiné les passages de la bulle où, tantôt expressément, tantôt d'une manière implicite, il est question du trépas de Marie, il nous reste à voir en quel point se pourraient concilier les positions en litige¹. Nous allons donc formuler à ce sujet une hypothèse, et nous le ferons avec toute la réserve qu'on voudra. Elle n'aura que la valeur des raisons qui l'étayent. Que si, dans l'abstrait, elle s'avérait possible, il ne s'ensuit pas qu'elle s'appliquerait de fait au cas qui nous occupe.

Ceux des auteurs qui prônent son immortalité ont parfaitement raison d'éloigner de la fin terrestre de la Vierge Immaculée tout caractère de déchéance ou de disgrâce. Personne ne voudra leur disputer ce point. La parfaite incorruption de son corps inanimé, la Constitution apostolique n'aurait pu l'enseigner plus clairement ni avec plus de fermeté. Jamais la Mère de Dieu n'aurait pu dire : *Déjà je tombe en ruine, et le temps de ma dissolution approche* (*II Tim.*, iv, 6). Mais la parfaite incorruption du tombeau est-elle donc incompatible avec la mort ?

1. On trouvera de l'une et de l'autre un exposé net et succinct dans l'article d'A. MICHEL, *La mort de la sainte Vierge*, qui parut dans l'*Ami du clergé*, en date du 12 octobre, 1950, pp.609-614.

Nous l'avons vu : celle du Christ était une mort véritable ; son corps, pourtant, n'était sujet d'aucune dissolution. Mais on ne peut ignorer la différence très profonde, signalée dans la première partie de cette étude, entre le corps mort du Christ et le corps inanimé de l'Apôtre, par exemple. Le corps enseveli du Fils n'a cessé d'être *son* corps, tandis que le cadavre de l'Apôtre n'est plus le corps de sa personne puisque dans la mort la personne de saint Paul n'existe pas. Son corps n'est ni humain ni sien qu'autant qu'il est informé par son âme. Et si l'âme a cessé de l'informer, c'est que la disposition de la matière lui était devenue contraire en raison d'une altération corruptive qui aboutit au néant de la personne. *Déjà je tombe en ruine, avait-il dit, et le temps de ma dissolution approche.* Dans la mesure où pareille mort comporte une déchéance, elle est pour sûr incompatible avec l'intégrité du corps inanimé de la Vierge Immaculée.

Notons-le, du reste, si le cadavre de l'Apôtre avait été par miracle préservé de toute dissolution ultérieure, encore eût-il été un corps étranger à celui qui fut sien, car la forme du cadavre est autre et inférieure à celle de l'homme : elle n'est en aucun sens spirituelle et n'est de sa nature d'aucune stabilité. Voire, saint Thomas la définit comme une forme incomplète, toute provisoire et simplement intermédiaire : « *sed se habet . . . in via corruptionis* ». Bien que substantielle, elle est parmi les formes qui ne constituent pas d'être complet¹. Il est vrai que par miracle Dieu saurait prévenir la décomposition de cet être incomplet qu'est le corps mort, mais il y aurait là de toute manière une aliénation qu'avec les défenseurs de la thèse de l'im-

1. « . . . Quarum [formarum] nulla facit ens completum secundum speciem, sed ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam » (*In I de Gen. et Corr.*, lect.8, n.3). « . . . Ex parte corruptionis sunt multae formae mediae, quae sunt formae incompletae : non enim, separata anima, corpus animalis statim resolvitur in elementa ; sed hoc fit per multas corruptiones medias, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui, et postmodum putrefacti, et sic inde. Quando igitur per corruptionem pervenitur in privationem cui adiungitur talis forma in materia, est corruptio simpliciter » (*Ibid.*). Voir aussi *Contra Gentes*, II, c.89 ; *De Potentia*, q.3, a.9, ad 10.

mortalité nous croyons incompatible avec la très parfaite préservation du corps de la Mère de Dieu, puisqu'en cette condition il ne pourrait être le sien. D'une part, en effet, l'âme par elle-même n'est pas la personne de Marie, elle n'est pas la Mère de Dieu alors que d'autre part la forme du corps mort n'est pas l'âme de Marie.

Faut-il par conséquent nier la mort de la sainte Vierge ? Revenons-en plutôt à nos principes : la Constitution apostolique enseigne sans conteste *et* la mort de la Vierge *et* la parfaite intégrité de son corps. Nous le tenons pour acquis, croyant fermement que

sous la direction et la conduite de leurs pasteurs, les fidèles ont appris par la sainte Écriture que la Vierge Marie a mené, au cours de son pèlerinage ici-bas, une vie de soucis, d'angoisses et de souffrances ; ils ont su, de plus, que s'est réalisée la prédiction du saint vieillard Siméon : qu'un glaive acéré lui transperça le cœur au pied de la croix de son divin Fils, notre Rédempteur. Les fidèles ont également admis sans peine que l'admirable Mère de Dieu, à l'imitation de son Fils unique, quitta cette vie. Mais cela ne les a aucunement empêchés de croire et de professer ouvertement que son corps si saint ne fut jamais soumis à la corruption du tombeau et que cet auguste tabernacle du Verbe divin ne fut pas réduit en pourriture et en poussière¹.

Au lieu de nous arrêter à l'apparente contradiction, cherchons plutôt le « comment » de cette croyance très certaine — quand même la tentative que nous faisons à présent demeurerait sans issue.

I. LA MORT ET LA RÉSURRECTION DEMANDENT-ELLES UN INTERVALLE DE TEMPS ?

20. Saint Paul, traitant de la résurrection à la fin des temps, précise que *tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil* (*I Cor.*, xv, 51). Par contre, le *Livre d'Ézéchiel* décrit cette reconstitution des êtres humains comme une réalisation successive répartie dans le temps (xxxvi, 7-8). Saint Thomas fait remarquer à ce

1. *M. D.*, p.757. Voir ci-dessus, pp. 57-61, l'analyse de ce passage.

propos¹ que le prophète représente, en l'énucléant par phases successives, une production pourtant instantanée, ainsi que fit Moïse en racontant la création simultanée comme une œuvre de six jours², pour la raison qu'il s'adressait au « rudis populus » lequel aurait eu peine à recevoir la vérité tout court. Il eut été imprudent de donner occasion au doute, dont la solution pouvait sembler invraisemblable aux intelligences insuffisamment formées, et risquer même de prêter au ridicule.

L'enseignement de saint Paul touchant la future résurrection s'obscurcit par une autre leçon de ce verset 51 (*I Cor.*, xv). L'une se lit : *Nous ne nous endormirons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil*, leçon qui s'accorde apparemment avec un passage de la première épître aux *Thessaloniens* : *Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis. Car, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord. Puis nous, qui vivons, qui sommes restés, nous serons emportés avec eux sur les nues à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi nous serons pour toujours avec le Seigneur* (iv, 15-17). Mais d'après la version de la Vulgate : *Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés*. Aussi, la première semble dire qu'à la venue du Seigneur à la fin des temps, ceux des hommes encore en vie passeront à l'immortalité mais sans connaître la mort. Par contre, d'après la seconde leçon, *nous ressusciterons tous* ; dans ce cas, même les hommes trouvés vivants devront mourir. L'Église donne la préférence à cette dernière leçon, au dire de saint Thomas qui nous montre³, à la suite de saint Augus-

1. *In IV Sent.*, dist.43, q.1, a.3, sol.3, ad 1. (*Suppl.*, q. 77, a.4, ad 1).

2. On sait que SAINT THOMAS préférait cette interprétation de SAINT AUGUSTIN et qu'il y voyait non pas un sens mystique, mais le sens littéral du récit de la Genèse. Cf. l'abbé LOUIS-EUGÈNE OTIS, *La doctrine de l'évolution*, Fides, Montréal, 1950, Vol.II, 2^e partie, ch.1, pp.173ss.

3. *In I ad Cor.*, c.15, lect.8 ; *Ia IIae*, q.81, a.3.

tin¹, comment peuvent d'ailleurs fort bien se concilier les deux leçons qu'ils connaissaient, avec l'épître aux *Thessaloniens*².

Quoiqu'il en soit, nous n'avons pas qualité pour discuter un problème d'exégèse. Ce qui nous intéresse, c'est la supposition, envisagée à l'occasion de ces textes — celle apparemment de saint Augustin et vraisemblablement aussi des saints Docteurs Albert le Grand et Thomas d'Aquin — que la mort véritable et la résurrection sans intervalle de temps n'impliquent de soi aucune contradiction, quoiqu'il en soit du sort réel des hommes que la fin des temps trouvera vivants.

a. *La conjecture de saint Augustin.* Nous lisons au livre XX de la *Cité de Dieu*, chapitre 20 :

Mais, demande-t-on souvent, ceux que le Christ doit trouver vivants, ceux que l'Apôtre personnifie en lui-même et dans les hommes de son temps, sont-ils destinés à ne pas mourir, ou bien, au même instant qui doit les porter au milieu de l'air avec les ressuscités au-devant du Christ, passeront-ils avec une célérité merveilleuse par la mort à l'immortalité ? [*an ipso temporis puncto, quo cum resurgentibus rapiuntur in nubibus in obviam Christo in aera, ad immortalitatem per mortem mira celeritate transibunt.*] Car il ne faut pas tenir pour impossible que, dans l'intervalle [*in illo spatio*] de leur migration sur les nues, ils meurent et revivent.

... Ces fidèles eux-mêmes ne revivront par l'immortalité qu'ils ne meurent, ne fût-ce que pour un instant [*quamlibet paululum*] et par conséquent ils ne seront pas étrangers à la résurrection précédée d'un sommeil, si court qu'il soit [*dormitio ... quamvis brevissima, non tamen nulla*].

Ajoutons toutefois sa réflexion finale :

Mais les efforts de notre faible raison ne peuvent s'élever au-dessus de quelques conjectures ; ce n'est qu'à l'heure de l'accomplissement que nous pourrions connaître ... Et de ce que nous ne saurions parfaitement comprendre le « comment », s'ensuit-il que notre foi soit vaine ?

1. *De Civitate Dei*, XX, c.20. Nous citons la traduction MOREAU, parmi les « Classiques Garnier ».

2. *In I ad Thessal.*, c.4, lect.2.

b. *Pierre Lombard et saint Albert le Grand.*

Au livre IV des *Sentences*, après avoir cité ce passage du saint Docteur d'Hippone, Pierre Lombard rapporte une opinion qu'il attribue à saint Ambroise, que « dans ce même ravissement auront lieu et la mort et la résurrection [*mors erit et resurrectio*] de ceux qui seront trouvés vivants, où l'âme, sortie du corps comme en profond sommeil, lui sera restituée dans un instant [*eidem in momento reddetur*]¹. Le Maître des *Sentences* n'en néglige pas pour autant l'opinion de saint Jérôme, d'après l'épître *ad Marcellam*², qui du moins paraît [*« testari videtur »*] être l'inverse — à savoir qu'à la venue du Christ quelques-uns ne mourront pas, mais que, trouvés vivants, ils passeront soudain à l'immortalité. Laquelle des deux, poursuit-il, est la plus vraie, le jugement de l'homme ne saurait l'établir. Mais il ne marque nul contre-sens dans la première.

Dans le commentaire sur ce passage des *Sentences*, saint Albert précise, à propos de la Vierge cette fois, qu'à sa mort — ce n'est qu'une opinion, dit-il, lui-même ajoutant la raison de cette réserve, l'incertitude où en était la Conception Immaculée — elle ressuscitera « *subito... et quia non a cineribus* »³. Par les « cendres », qu'il éloigne ainsi du corps de la Vierge, il faut entendre la dissolution. Faut-il dès lors comprendre que si la résurrection de Marie ne peut se faire à partir du corps qui se dissout [*corpus dissolutum*], il ne peut y avoir entre elle et la mort un intervalle de temps? Quoiqu'il en soit, mis en face de l'opinion de saint Jérôme que les vivants seraient ravis sans mourir, saint Albert n'y peut se résigner : « Si l'on soutient

1. Dist.43, « *Quaeri solet...* » : « In ipso raptu eorum qui vivi reperientur, mors erit et resurrectio, ubi anima quasi per soporem egressa de corpore, eidem in momento reddetur ». Dans la *Patrologie latine*, T.17, col.450, ce passage, emprunté au commentaire sur *I Thessal.*, iv, 14-17, que l'on trouve reproduit parmi les œuvres de SAINT AMBROISE, se lit : « In ipso enim raptu, mors proveniet ei quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur ».

2. *Patrologie latine*, T.22, col.587.

3. In IV *Sent.*, d.43, a.23, resp.

saint Jérôme, il faut comprendre qu'on ne doit dire qu'ils vont mourir [à savoir ceux qui seront trouvés vivants], du fait qu'ils passeront à la vie sans délai [*sine mora*] : car à la différence de ceux qui meurent à présent, ceux-là n'auront pas à attendre [*non expectant*] la gloire du corps »¹.

Dans les *Quaestiones super Evangelium* « *Missus est...* », le même Docteur se sert, à propos de l'Assomption, d'un argument tiré de la collecte du sacramentaire dit « grégorien », qu'envoya Adrien I à l'empereur Charlemagne : « Vénérable est pour Nous, Seigneur, ce jour, en lequel la sainte Mère de Dieu subit la mort temporelle, mais cependant ne put être humiliée par les liens de la mort, elle qui engendra de sa chair son Fils, Notre-Seigneur »². Que veut dire « les liens de la mort »? Cela, conclut-il, ne peut signifier autre chose que l'« incineratio », c'est-à-dire la dissolution du corps. Or, « à moins qu'elle ne ressuscitât aussitôt [*statim*], son corps eût été dissous tout comme les corps des autres. Elle est donc vraiment ressuscitée »³. Pour saint Albert, nous l'avons vu, « *statim* » veut dire « *sine mora* ». Aussi, mourir sans abaissement par les liens de la mort, voilà qui paraît exiger une ressuscitation sans intervalle de temps.

c. *La doctrine de saint Thomas.*

C'est surtout dans son commentaire sur la première épître aux *Thessaloniens*⁴ que le Docteur angélique discute en détail ce problème.

1. *Ibid.*, a.21, ad 4. CORNEILLE DE LA PIERRE, dans son commentaire (*I Thessal.*, iv, 15-16 au mot « *rapiemur* », édit. VIVÈS, T.19, p.133b), fait écho à cette interprétation : « Comme si demeuraient en vie ceux qui meurent d'une telle manière qu'ils paraissent à peine mourir : en sorte que leur mort paraît n'être pas la mort, mais le passage à une vie meilleure et éternelle ».

2. Collecte citée dans la constitution apostolique, *M. D.*, p.759.

3. *Opera Omnia*, édit. BORGNET, T.37, pp.184-185.

4. C.iv, lect.2.

À l'occasion de ces paroles, certains ont cru que les hommes trouvés vivants à la fin des temps ne mourront jamais, comme le rapporte Jérôme dans une épître, car l'Apôtre dit : *Puis nous, qui vivons . . .* S'il en était autrement, la distinction qu'il fait entre les vivants et les morts serait vaine. Cependant : l'Apôtre dit, *Cor.*, I, xv : Nous ressusciterons tous . . . C'est pourquoi il faut soutenir qu'au temps où le Christ viendra pour juger, quelques-uns seront trouvés vivants ; mais en ce moment du temps ils mourront et ressusciteront aussitôt [*sed in illo momento temporis morientur et statim resurgent*]. C'est à cause de ce bref intervalle [*propter modicam interpolationem*] qu'on les croit vivants.

Mais ici, nouvelle question, car il dit aussi : *et ceux qui sont morts ressusciteront d'abord ; puis nous, [qui vivons, qui sommes restés, nous serons emportés avec eux . . .]* Par conséquent, les morts vont ressusciter avant que les vivants ne soient emportés à la rencontre du Seigneur, et c'est dans ce ravissement qu'ils vont mourir. Aussi quelques-uns ressusciteront-ils d'abord, mais alors la résurrection de tous ne sera pas simultanée, ce qui est contraire à l'épître aux *Corinthiens*, ch. xv : *en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, etc.* Je réponds donc qu'à ce sujet on rencontre deux opinions :

[i] Certains entendent que la résurrection ne sera pas simultanée, mais que les morts viendront avec le Christ d'abord. Et ensuite, à la rencontre du Christ, les vivants seront emportés sur les nuées, et dans ce ravissement ils mourront et ressusciteront. On comprend ainsi pourquoi l'on dit que cela se produit en un moment : parce qu'en si peu de temps. Si toutefois l'on entendait que cela se fera dans l'instant, on ne devrait pas l'étendre à l'ensemble de la résurrection de tous, mais à celle d'un chacun, car chacun pris en particulier ressuscitera dans l'instant.

[ii] Mais d'autres disent que tous ressusciteront simultanément et dans l'instant. Et dès lors, quand l'Apôtre dit : *ils ressusciteront les premiers*, il indique un ordre de dignité, et non de temps — Mais voilà qui est difficile à admettre, car parmi les vivants il y en aura beaucoup qui auront été particulièrement éprouvés par la persécution de l'Antéchrist, et qui vont dépasser en dignité bon nombre de ceux qui sont morts auparavant.

C'est pourquoi il nous semble devoir soutenir autre chose, à savoir que tous mourront, et que tous ressusciteront, et cela simultanément [*omnes morientur et omnes resurgent, et quod simul*]. Aussi bien l'Apôtre ne dit-il pas que ceux-là ressusciteront avant ceux-ci, mais que ceux-là ressusciteront avant que ceux-ci n'accourent. L'Apôtre, en effet, n'établit pas ici un ordre de résurrection à résurrection, mais un ordre par rapport

soit au ravissement soit à la rencontre. Car dès que le Seigneur viendra mourront ceux qui seront trouvés vivants, et aussitôt [*et tunc statim*] ressuscitant avec ceux qui sont morts auparavant, ils seront emportés dans les nuées, etc., comme l'Apôtre le dit ici même. Aussi bien y a-t-il entre les bons et les méchants cette différence que les méchants demeureront sur terre, alors que les bons seront portés vers le Christ, qu'ils avaient cherché.

Saint Thomas paraît donc moins explicite quand il permet une « modica interpolatio », qui pourrait fort bien être un très court laps de temps. De même, là où il affirme que tous vont mourir et que tous ressusciteront, « et quod simul », « simultanément » pourrait se rapporter à la résurrection des uns et des autres et non pas *et* à la mort de ceux qui seront trouvés vivants *et* à la résurrection de tous. Au reste, « statim » peut se dire d'un bref intervalle de temps¹.

Par contre, saint Augustin paraît on ne saurait plus explicite quand il demande : « au même instant [*ipso temporis puncto*] passeront-ils avec une célérité merveilleuse par la mort à l'immortalité ? » Gardons-nous toutefois de forcer cette rigueur, de peur qu'à ce Docteur on ne prête à la légère une doctrine qui pourrait n'être pas soutenable. Car on ne peut négliger la phrase suivante où apparemment il s'écarte de cette exactitude : « dans cet intervalle [*in illo spatio*] ils meurent et revivent ». Or, donc, pourquoi, après avoir dit, avec une précision si tranchée, que les vivants passeront à l'immortalité par la mort au même point du temps, « ipso temporis puncto », transition qualifiée d'« étonnante célérité », pourquoi ce Docteur emploie-t-il par la suite l'expression diminuée « in illo spatio » ? Du moins celle-ci est-elle ambiguë. Aussi, celle-là faut-il l'interpréter à la lumière de l'expression diminuée ? ou bien la première dissipe-t-elle l'équivoque de la seconde ? Ajoutons que nous sommes peut-être en train de solliciter un texte sur des questions que son auteur ne s'est jamais posées.

Néanmoins, l'expression « ipso temporis puncto » nous intrigue, quelqu'en fût le sens dans la pensée de son auteur. Et nous sommes

1. *IIIa Pars*, q. 53, a. 2, ad 2.

d'autant moins disposés à renoncer à sa précision — encore qu'elle le soit peut-être seulement dans l'abstrait, hors contexte — que c'est justement le « point » qu'on y fait tenir lieu de l'indivisible du temps. Car le point, en fait d'indivisibles le plus connu de nous, est, suivant notre manière de concevoir les choses, limite ultime d'exactitude. Nous sommes en effet contraints d'avoir recours à la comparaison du point pour manifester l'instant au sujet duquel on demande avec raison si vraiment il est, lui aussi, indivisible ¹.

Saint Thomas, de son côté, pourrait-il jamais admettre de la personne qu'elle peut mourir et ressusciter sans qu'il y ait eu entre les deux un intervalle de temps ? Car si on l'accordait, cela ne voudrait-il pas dire ni plus ni moins qu'on peut en même temps être et n'être pas — vivre, mourir, et revivre, sans aucune interruption ? Voilà qui paraît manifestement contraire au principe de contradiction, de tous le premier et le plus évident ! Qui donc pourrait le soutenir sans prêter au ridicule ? Le problème ainsi posé, telle est apparemment pour la personne humaine la condition essentielle, mais impossible, d'une mort sans la moindre corruption de son corps.

Disons-le de suite et sans ambages : à tous ceux qui, pour discuter telle question, refusent d'avance le recours aux éléments de la philosophie même les plus humbles, non seulement la tentative d'une solution mais avant tout le problème lui-même, ne peuvent manquer de paraître futiles et de prêter à la risée. Ce n'est pas non plus cette réserve qui devrait mettre la présente entreprise à l'abri d'une critique juste et méritée. Il y a certes maintes vaines subtilités comme il en est qui lassent. Ce sont sans doute parfois les mêmes. Qu'elles soient co-extensives, ce n'est point sûr. Mais s'il en est de laborieuses sans être vaines, du moins peuvent-elles avoir une récompense. Notre tentative aura toutefois le relatif inconvénient de se faire, en termes d'une École et de prendre pour acquis des points sur lesquels d'autres soutiennent le contraire. Cela n'empêche qu'on nous trouverait tout

1. SAINT THOMAS, *In VI Phys.*, lect. 5.

prêt à croire que nous prenons à contre-sens ou les appliquons mal à propos ces éléments de la philosophie sur laquelle nous entendons nous appuyer.

II. QUELQUES NOTIONS ET POSITIONS PRÉLIMINAIRES

21. *Fieri et factum esse simul.* — Les principales difficultés qu'il nous faut dès l'abord affronter ne sont pas particulières au problème en cause. On les retrouve en tout devenir selon les contradictoires, c'est-à-dire en tout changement dont les termes n'admettent aucun intermédiaire. Par exemple : Socrate, de blanc devient non-blanc ; ou de non-blanc, blanc. C'est là un devenir qu'on appelle *secundum quid*, relatif. Que de non-homme Socrate devienne homme, ou de homme, non-homme, et c'est le devenir *simpliciter* ou absolu. Il s'appelle génération ou corruption absolues, suivant que le terme final est être ou non-être substantiels ; tandis que le devenir relatif est génération ou corruption *secundum quid*, n'affectant un être que selon l'accident. Relatif ou absolu, le devenir par contradiction, n'ayant nul moyen terme, se produit dans l'indivisible du temps, savoir : l'instant. Dans cet instant, ou bien la chose est déjà, ou déjà est telle ; ou bien déjà n'est plus, ou n'est plus telle. Il n'y eut jamais ni temps ni nul instant où Socrate commençait à exister en sa personne mais n'existait pas encore ; ni où il commençait à devenir non-blanc mais était encore blanc.

Par contre, le mouvement, devenir selon les contraires, est un processus mesuré par le temps. Car la contrariété, dont les extrêmes sont positifs, admet des moyens termes. Tel Socrate, qui de blanc devient hâlé, et s'approche ainsi de noir ; qui d'enfant devient adulte, ou de l'agora s'en va à sa maison ¹. Ce devenir l'est toujours suivant

1. Certes, à tout mouvement selon les contraires on sous-entend un changement par contradiction, car ce qui de blanc devient hâlé, par là même devient non-blanc. L'opposition de contradiction est en effet incluse dans tous les genres d'opposition, les termes opposés, quels soient-ils, n'étant jamais simultanés dans le même sujet. — S. THOMAS, *In IV Metaph.*, lect. 16 ; *In X*, lect. 6.

un accident. Il est mouvement, soit selon le lieu, soit selon la quantité, ou encore selon la qualité. Ce dernier mouvement s'appelle altération, comme blanchir, se guérir, devenir malade, ou se mourir.

Le paradoxe à marquer dans le devenir selon les contradictoires est le suivant. Ce qui de blanc devient non-blanc, dans l'instant même où il *devient* non-blanc, est déjà *devenu* non-blanc, puisqu'un intermédiaire impliquerait contradiction. De même, Socrate, en devenant absolument, au même instant est devenu. C'est pourquoi l'on dit à propos des choses qui viennent à l'être d'une manière soudaine, *simul est fieri et factum esse*. Et voilà qui fait la première difficulté. Car on dit aussi que n'existe pas encore ce qui devient, ou ne devient non-être que ce qui existe encore. *Quod fit simpliciter, simpliciter non est. Sicut enim generatur quod non est, ita corrumpitur quod est*. Ne s'ensuit-il pas que Socrate, en devenant absolument, dans le même instant n'existe pas, puisqu'il devient ; pendant qu'au même instant il est devenu et donc existe ? que cessant d'être absolument, au même instant il existe, attendu que c'est lui qui cesse d'être et ne cesse d'être que ce qui existe ? Et puisque cessant d'être il a cessé d'exister, il en découle apparemment que dans l'instant indivisible où il dut être encore vivant, le même Socrate n'existe plus !

Le Docteur angélique affronte directement cette apparente contradiction par la distinction que voici :

Le devenir [*fieri*] d'une chose permanente peut s'entendre de deux façons :

[i] D'abord au sens propre [*proprie*] : c'est ainsi qu'on dit d'une chose qu'elle devient autant que dure son mouvement, dont le terme est la génération : et ce qui devient de cette manière ne se peut trouver parmi les choses permanentes : mais ce devenir appartient successivement à la chose, comme dit le Philosophe au livre VI des *Physiques* : *Ce qui devient, devenait, et deviendra*.

[ii] D'une autre manière, devenir se dit improprement, comme en disant d'une chose qu'elle devient dans l'instant même où elle est de prime abord devenue. Et la raison en est que cet instant, en tant qu'il est le terme du temps antérieur où il devenait, 'usurpe' à son profit [*usurpat sibi*] ce qui appartient au temps antérieur. Et en ce sens il n'est pas vrai

que n'existe pas ce qui devient. [*Et sic non est verum quod id quod fit non est*]. Mais devient en ce sens ce qui premièrement existe en cet instant et n'était pas auparavant. Et c'est ainsi qu'il faut entendre que dans les choses qui deviennent soudain, devenir et être devenu sont simultanés¹.

En d'autres mots, dans l'expression *fieri simpliciter*, l'adverbe peut qualifier le devenir lui-même, et alors il réfère au devenir proprement dit, à savoir le mouvement, « subjecté » dans ce qui devient, et mesuré par le temps. Et ce mouvement peut avoir pour terme, dans ce même sujet, soit un être, soit un non-être, de l'ordre accidentel [Socrate, de blanc devient hâlé ; de chevelu, chauve] ; soit le non-être absolu de son sujet [Socrate, ayant bu la ciguë, il se meurt et est mort]. Par là même, ce mouvement d'altération a aussi pour terme l'être absolu d'un autre sujet, car la corruption d'une substance est la génération d'une autre. Mais *simpliciter*, au lieu de marquer le devenir lui-même, peut encore qualifier *ce qui devient*, à savoir *quod simpliciter est*, l'être substantiel, à la différence de ce qui est *ens secundum quid*. Encore que le devenir absolu, entendu de cette manière, ne soit pas un devenir au sens propre de ce mot, il présuppose néanmoins un devenir proprement dit. Aussi bien exige-t-il en outre un sujet permanent, à savoir la potentialité pure, comme nous verrons dans la suite².

Dès lors, suivant le contexte, devenir absolument, *fieri simpliciter*, peut signifier :

[i] Le devenir proprement dit, c'est-à-dire un mouvement, mesuré par le temps, comme 'être en train de blanchir', qui

1. Q. D. de Veritate. q.28, a.9, ad 10. Dans une étude intitulée : *Le paradoxe du devenir par contradiction*, à paraître dans la revue *Doctor Communis*, de l'Académie romaine Saint-Thomas-d'Aquin, nous avons donné de plus amples références à tous ces points.

2. C'est à cause du sujet permanent, la matière première, que le devenir qualifié d'absolu en raison de la substance, diffère de ce qui s'appelle un devenir au sens large, comme la création passive, où il n'y a aucun sujet ; et encore la transsubstantiation, où le sujet *ex quo* est une substance déterminée, qui ne demeure ni quant à sa forme ni quant à la matière ; la conversion est cependant terme d'une altération, à savoir la prononciation des paroles. — Q. D. de Potentia, q.3, aa.1 et 2.

s'attribue à Socrate sujet donné, et on dira *quod fit hoc, non est hoc*.

[ii] Un devenir encore pris au sens propre du mot, mais qui s'attribue à Socrate comme à son terme, avant donc que celui-ci ne soit atteint, c'est-à-dire avant que Socrate n'existe ; et alors, *quod simpliciter fit, simpliciter non est*.

[iii] Les devenirs par contradiction, donc instantanés, soit selon l'accident soit selon la substance, et on dira que ce qui devient est à la fois devenu. *Et sic non est verum quod id quod fit non est*.

[iv] Le devenir ou génération de Socrate, par exemple, où l'expression signifie, à la fois et tout ensemble, le devenir instantané et le mouvement d'altération qui le précède. Le terme de cette altération est alors multiple : la disposition ultime et la substance, qui se produisent au même instant. Et ainsi, devenir absolument veut dire *generatio cum toto motu praecedente*¹.

[v] L'expression peut enfin tenir lieu du devenir instantané de l'être absolu, par opposition au devenir soit proprement dit soit instantané mais accidentel. Il se qualifie de « devenir » eu égard au mouvement qui le précède, et d'« absolu » en raison de ce qui devient, à savoir l'*esse simpliciter*.

Or, à propos de ce dernier sens [v], il faut noter que *factum esse* se dira de la chose au cours du temps qui vient après l'instant de son *primum esse*. Maintenant que Socrate est devenu blanc, on pourra dire 'il est devenu blanc', au cours du temps entier où il est blanc ; de même, on dira 'il est mort', au cours du temps postérieur à l'instant de son *primum non esse*. Par contre, *fieri et factum esse simul*, voilà qui ne peut se vérifier que de cet instant unique où la chose 'devient et simultanément est devenue'. Tel l'instant du *primum non esse*

1. In VI Phys., lect.8, n.14 ; In IX Metaph., lect.7, nn.1853-4.

de Socrate, qui est identiquement l'instant du *primum esse* de la substance qui lui succède¹.

22. *Le sujet du devenir absolu*. — Les plus anciens des philosophes avaient accordé que le devenir exige un sujet permanent. Cela se voit en effet premièrement dans le devenir selon un accident. C'est le même Socrate qui de non-musicien devient musicien. Mais ils n'avaient pas envisagé le problème qui se pose du fait que Socrate, lui-même, de non-Socrate est devenu Socrate ; que lui-même a commencé d'exister et d'être lui-même, au terme de changements dans la réalité déjà donnée. Or si vraiment il est devenu selon son *esse simpliciter*, ici encore il a fallu un sujet permanent. Mais un sujet tel, que Socrate n'en puisse pas moins être soi-même, en soi-même et non pas en une autre chose à la manière dont une figure est dans le bois. Ce sujet doit donc faire partie de Socrate, comme d'ailleurs Socrate avait été maintenu dans l'exemple de 'Socrate musicien'. Et il ne peut donc être une chose à la manière dont Socrate en est une, ou dont un arbre est cette chose-ci. De plus, quand il devient musicien, ce n'est pas Socrate comme tel qui devient : c'est Socrate non musicien qui devient Socrate musicien. Aussi, lorsqu'il devient selon son être absolu, ce n'est pas le sujet de ce devenir qui devient, c'est Socrate qui devient, lui qui n'existait pas, et qui suivant l'expression péripatéticienne, de *non-cet-homme* devient *cet homme*².

Ce premier sujet, essentiel au devenir de l'*esse simpliciter* — lequel sujet ne peut devenir *per se*, et donc est lui-même incorruptible — s'appelle matière, par analogie avec « ce d'où » et « de quoi » sont faites les œuvres de nos mains, comme la maison construite de bois.

1. « Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, fieri attribatur tempori praecedenti, in momentaneis tamen factionibus fieri non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo » (Quodl. IX, a.8 (q.4, a.3), c.).

2. In I Phys., lect.14, n.6 ; Ia Pars, q.45, a.1, c.

De même, ce dont la matière est sujet dans Socrate, et en raison de quoi Socrate est homme, animal, vivant, et corps, a été nommé forme, par analogie avec la forme ou figure qui, dans le bois par exemple, en fait une porte. Ce n'est pas en raison du bois que la porte est porte, c'est à cause de telle figure dans ce bois. On le voit, si Socrate était venu à l'être en dehors de tout sujet, et quant à sa forme et quant à sa matière (comme autrefois on le pensait des astres), on ne dirait pas de lui qu'il vint à l'être par devenir ou génération, mais par création immédiate même quant à sa matière.

Et comme la matière première ne peut être sans une forme, sa permanence, essentielle au devenir, demande une forme antérieure à celle de ce qui s'engendre. Quant à la transition d'une forme à une autre dans le même sujet, elle est entraînée par un changement de qualité [c'est-à-dire la « *dispositio substantiae* »] dans le composé antérieur avec lequel cette qualité finit par devenir incompatible. Socrate, par exemple, ne vit que dans certaines limites de température. Ce changement qualitatif, devenir au sens propre du mot et dès lors successif, c'est le mouvement d'altération. Or ce mouvement est un processus qui simultanément se termine *et* à la disposition ultime qu'on appelle « *necessitas ad formam* » — c'est-à-dire l'altération achevée et donc toujours du genre qualité —, *et* à la destruction instantanée de la substance où se fit l'altération, *et* à la production instantanée de la substance qui devient absolument.

Dans les choses de la nature, les changements instantanés sont toujours le terme d'un mouvement. La raison en est que ces changements ont pour termes la forme et la privation, comme dans la production du feu, feu et non-feu. Or, entre la forme et la privation il ne peut y avoir rien d'intermédiaire si ce n'est par accident, c'est-à-dire pour autant que le sujet de la privation s'approche plus ou moins de la forme, et cela en raison d'une disposition à cette forme, qui s'intensifie ou se relâche à travers un mouvement continu. C'est pourquoi il doit y avoir au préalable un mouvement d'altération qui se termine à la génération. Et c'est ainsi que l'altération a deux termes : l'un de même nature [que l'altération], à savoir l'ultime disposition, qui rend nécessaire une autre forme, car l'altération est un mouvement dans la qualité ; l'autre forme est d'un

genre différent, à savoir la forme substantielle . . . Or le terme ultime de n'importe quel mouvement mesuré par le temps, doit se trouver dans le dernier instant du temps. Aussi, la forme substantielle étant un terme de l'altération, nécessairement la forme s'introduit dans l'ultime instant de ce temps¹.

Dès lors, en disant de Socrate qu'*il est devenu*, nous marquons le fait qu'au premier instant où il devient absolument, lui-même déjà existe ; et en disant *il devient*, nous montrons que cet *être devenu* était précédé d'un devenir proprement dit où Socrate lui-même n'était pas.

Notons donc en passant l'ambiguïté de la proposition « Socrate devient ». Si on veut dire par là son devenir avant que lui-même ne fût, la proposition se vérifie du devenir proprement dit mais « subjecté » dans la substance antérieure à celle de Socrate, alors que la substance de celui-ci ne sera qu'au terme ultime de l'altération. Que si « Socrate devient » signifie le commencement de son être dans l'instant, « devient » s'entend au sens impropre de ce verbe, mais réfère cependant à un devenir proprement dit dont le terme est ce devenir absolu. Et de ce qui devient ainsi selon la contradiction se vérifient simultanément *il devient* et *il est devenu*.

Soulignons enfin que dans le devenir absolu, le sujet, la matière première, potentialité pure, ne peut jamais être dépouillé de tout acte, de toute forme, même pas de puissance absolue : dans l'instant même où la matière cesse et a cessé d'être sujet de cette forme-là, elle devient et est devenue sujet de cette forme-ci. Il faudrait, en effet, que la chose essentiellement en puissance soit en acte sans acte, ce qui implique contradiction². Et dès lors, si l'instant où le premier composé (la substance qui se corrompt) cesse d'être, était un instant distinct de celui où le composé suivant (la substance qui devient)

1. *Quodl. VIII*, a.9 (q.4, a.3), c. SAINT THOMAS se tient ici dans la seule perspective de la génération et c'est pourquoi il n'envisage que deux termes. Mais que l'on rende compte de la corruption concomitante, et le même mouvement d'altération aboutit également au non-être de la substance qui se corrompt.

2. *Quodl. III*, q.1, a.1 ; *In VI Phys.*, lect.8, n.9.

commence à exister, il faudrait que dans l'intervalle, et donc pendant un certain temps aussi minime qu'on le veuille, le sujet permanent du devenir absolu existât sans exister. Voilà l'impossible qui s'en-suivrait si la matière devait être un seul instant sans forme. À supposer que dans l'intervalle la matière soit sujet d'une forme qui n'est ni celle de ce qui devient ni celle de ce qui cesse d'être, alors il faudrait accorder à la matière un acte propre et antérieur de nature à toute autre forme. Mais il n'y aurait par suite ni devenir ni corruption absolus, et l'être de Socrate ne serait qu'accidentel à la façon d'une figure dans le bois. Si cette forme temporairement intermédiaire ne demeurerait pas, le même problème se poserait à nouveau : en quel instant la matière devient-elle sujet de la forme subséquente ?

Et voilà pourquoi le devenir et le dépérissement absolus demandent que la matière soit à l'instant dénuée de la forme substantielle de l'être qui cesse absolument d'exister, suivant un dépouillement qui atteint jusqu'à la pure puissance — *resolutio usque ad materiam primam*. Mais la matière exige tout autant que dans le même instant indivisible elle soit déjà informée par l'acte premier de la substance dont on dit qu'à la fois 'elle devient et elle est devenue'.

23. *L'impossibilité d'un instant pénultième.* — À propos du devenir selon les contradictoires, considéré du point de vue du temps et de son indivisible, l'instant, Aristote dispense un enseignement qui, au premier abord, ne paraît pas moins surprenant que le paradoxe qu'il est censé résoudre. Saint Thomas en fait du reste grand cas, comme nous verrons dans la suite.

Il s'agit de l'impossibilité d'un instant pénultième. D'où la contradiction qu'impliquerait un instant en toute rigueur dernier où serait encore donnée la chose qui cesse d'exister. C'est ainsi que Socrate n'a jamais eu d'instant vraiment ultime où il était encore vivant. Le dernier instant du temps où il vivait était précisément le premier où déjà il était mort. Le temps de sa vie et celui de sa mort n'en furent pas moins le même temps. Et Socrate eut certes un

dernier temps où il était vivant, mais non pas un instant exactement dernier. De même pour la chose qui vient à l'être : bien qu'il y eût un temps antérieur où elle devenait mais n'existait pas encore, un instant immédiatement avant celui où déjà de prime abord elle est devenue, implique une contradiction.

C'est par la distinction entre le dernier temps où la chose est encore, et le dernier instant de ce même temps, c'est-à-dire l'instant où la chose n'est plus, que saint Thomas répond à ceux qui, à propos de la génération d'une chose, qui est la corruption d'une autre, voulaient distinguer deux instants : un tout dernier où la chose qui disparaît existe encore ; et un tout premier, mais distinct de celui-là, où la chose qui vient à l'être, de prime abord existe. C'est d'ailleurs au regard de la transsubstantiation et de la justification de l'impie, que le Docteur angélique nous donne les plus amples développements de ce problème. Les nombreuses opinions rapportées font croire que la question n'est sans doute pas si facile. Bon nombre d'auteurs pensaient qu'il devait y avoir un dernier instant où, dans la conversion, le pain existe encore, et ensuite un autre instant, le tout premier, où s'y trouve le corps du Christ. De même, l'instant de la rémission du péché, et celui de l'infusion de la grâce seraient deux *nunc* distincts. Faute de quoi, disait-on, il y aurait dans le même instant un chevauchement des contradictoires. Il y aurait un instant où le pain et le corps du Christ seraient ensemble ; un même *nunc* où l'âme serait sujet et du péché et de la grâce.

Pourquoi donc un instant avant-dernier implique-t-il contradiction ? Parce que, entre deux instants quelconques, si voisins qu'on les prenne, s'écoule toujours un temps, lequel est de soi divisible à l'infini. Si donc la vie de Socrate admet un tout dernier instant où il est encore vivant, puis un autre, premier, où il n'existe plus, il faudra dans l'entre-deux un temps où Socrate ni n'existe ni n'existe pas. Mais voilà qui exigerait un intermédiaire entre *être* et *n'être pas*, impliquant par suite la négation de leur opposition de contradiction.

Il n'y a donc pas à en sortir. C'est un seul et même instant qui est à la fois ultime et premier, et c'est lui qui fait la difficulté pour laquelle saint Thomas renvoie toujours au livre VIII de la *Physique*, chapitre 8. Citons le passage où Aristote formule l'argument qui nous met devant le problème :

Soit le temps ACB , et D la chose.

$$\left[\dots \frac{A}{C} \frac{B}{C} \dots \right]$$

D est x dans tout le temps A , et $non-x$ dans tout le temps B ; en C , D sera donc x et $non-x$; en effet il est vrai de dire que D est x durant tout ce qui appartient au temps A , puisqu'il est x pendant tout ce temps, et en B qu'il est $non-x$; or C est dans tous les deux ¹.

Bref, suivant cet argument, en C , l'instant qui divise les temps A et B , il y aurait chevauchement des contradictoires, ce qui est impossible. Aristote en conclut :

Il ne faut donc pas accepter que D soit x dans tout ce qui appartient au temps A , mais excepter le dernier instant, à savoir C . Or c'est l'ultérieur [c'est-à-dire le terme extrême du changement], et si c'est tout le temps A qui a été employé, soit à la production de x que D n'avait pas, soit à la destruction de x , en tout cas c'est en C que s'achèvent cette production ou cette destruction : par suite c'est en ce point $[C]$ qu'il sera pour la première fois vrai de dire que la chose $[D]$ est x ou $non-x$. Autrement, ou bien sa production achevée, elle ne serait pas et, sa destruction achevée, elle serait ; ou bien elle sera nécessairement et simultanément x et $non-x$, c'est-à-dire que, et d'une façon générale, elle sera et ne sera pas ².

1. 263 b 15-19. De peur qu'on ne soupçonne l'exemple d'être périmé, nous remplaçons *blanc* et *non-blanc* par les contradictoires x et $non-x$.

2. *Ibid.*, 20-25. Nous avons eu recours, mais sous quelques réserves, à la traduction, généralement excellente, d'HENRI CARTERON. C'est ainsi qu'il avait traduit « C » par « le temps C », et « n'importe quoi du temps A » par « n'importe quelle partie de A ». Ce qui permet un malentendu. Car C , tout en étant quelque chose du temps, n'est ni un temps ni une partie de temps, puisque même celle-ci est toujours un certain temps.

Et voilà de quoi le Philosophe nous avait avertis :

... Si l'on ne rapporte pas toujours l'indivisible $[C]$ qui partage le temps en antérieur $[A]$ et ultérieur $[B]$, à ce qui *pour la chose* $[D]$ est l'ultérieur, alors la même chose simultanément sera et ne sera pas, et, quand elle se sera produite, elle ne sera pas. Assurément l'indivisible $[C]$ est commun aux deux, et à l'antérieur $[A]$ et à l'ultérieur $[B]$; il est identique et un numériquement, mais il ne l'est pas en notion : il est en effet la fin de l'un $[A]$ et le commencement de l'autre $[B]$. Mais, *quant à la chose*, c'est toujours à l'affection ultérieure qu'appartient l'instant $[C]$ ¹.

Voilà donc en même temps la différence entre le point qui divise la ligne, et l'instant qui partage le temps en *avant* et *après*. Le premier est indifféremment commun aux deux parties de la ligne. L'instant, lui aussi, est commun au passé et à l'avenir. Mais le temps s'écoule suivant un sens irréversible, pendant que l'avant, qui n'est plus, et l'après, qui n'est pas encore, sont divisés par le *nunc*, le présent où la chose est ou n'est pas ². Dès lors, du moment que l'on considère celui-ci dans son identité numérique par rapport à la chose dont il est l'instant, encore que la raison puisse le rapporter au temps antérieur, il n'appartient qu'au temps ultérieur : c'est dans l'instant C que D est premièrement et déjà ce qui lui revient au temps B , à savoir d'être *non-x*.

1. 263 b 9-14.

2. On se rend peu compte de la ténuité du mouvement et du temps. Ni l'un ni l'autre n'ont d'être fixe ni complet dans la réalité. Du mouvement il n'y a jamais que l'actualité de son indivisible qui n'est pas le mouvement, mais une division du mouvement. Et du temps, nombre du mouvement selon l'avant et l'après, n'existe jamais en acte que son indivisible, l'instant présent : le temps n'existe que selon quelque chose de lui qui n'est pas le temps. C'est pourquoi l'on dit que s'il n'y avait pas l'intelligence il n'y aurait pas non plus de mouvement ni de temps. C'est elle, en effet, qui compare l'avant, qui n'est plus, et l'après, qui n'est pas encore, l'un et l'autre étant séparés par l'instant actuel qui incessamment est autre et jamais même que par rapport à un sujet permanent (*In IV Phys.*, lect.23, n.5). Qu'on s'imagine un cercle qui roule sur une droite : il ne la touche jamais qu'en un point, où cependant il n'est en mouvement ni en repos. Et bien que le mobile ne se meuve que dans le temps, il n'existe que dans l'instant, où il ne peut se mouvoir ni être en repos (*In VI Phys.*, lect.5 ; lect.10, n.8).

Une dernière précision :

On voit aussi que, si la génération de la chose s'est faite dans le temps *A* tout entier, il n'y a, dans le temps où elle a achevé d'être engendrée après avoir été en train de s'engendrer, aucun surplus par rapport à tout celui où elle se faisait seulement ¹.

En d'autres mots, une chose qui au cours du temps *A* est en train de devenir *x*, est déjà *x* au terme ultime de ce temps, à savoir en *C*. Or de même qu'un point n'ajoute rien à la grandeur d'une ligne, ce temps *A* et son terme *C*, pris ensemble, ne sont pas quelque chose de plus long que le temps seul ².

24. *Deux applications de cette doctrine en théologie.* — Ce sont les distinctions que saint Thomas applique en traitant de la transsubstantiation et de la justification de l'impie. Il rappelle chaque fois brièvement la doctrine. Voici comment il procède au livre IV des *Sentences*, où il s'agit de l'instant dans lequel se fait la conversion du pain. Après avoir rapporté les nombreuses opinions sur ce sujet, pour les rejeter aussitôt, il affirme :

La vérité en cette matière est mise au jour par ce que dit le Philosophe au livre VIII de la *Physique* : la chose qui de blanche devient noire, était blanche au cours du temps entier mesurant le mouvement d'altération, mais dans l'ultime instant de ce temps elle est noire. Par suite, d'après le Philosophe, elle ne peut être blanche dans tout ce temps, mais elle l'est dans ce temps entier à l'exception du dernier *nunc*. Et puisque avant le dernier *nunc* d'un temps donné on ne saurait en prendre un pénultième, pas plus qu'avant le point ultime d'une ligne un point avant-dernier, il en découle qu'on ne peut accepter d'instant dernier où la chose était blanche, mais seulement un dernier temps. C'est pourquoi, la conversion étant le terme d'un certain mouvement, à savoir la prononciation des paroles, dans tout le temps précédent il y avait le pain, à l'exception du dernier instant dans lequel se trouve le corps du Christ ³.

1. 263 a 4-6.

2. In VIII Phys., lect. 17, n. 11.

3. In IV Sent., d. 11, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2, in fine.

Dans les *Quaestiones quodlibetales*, le Docteur angélique rapporte et applique la même doctrine ¹.

La corruption et la génération ont cours de façon simultanée, car la génération d'une chose est la corruption d'une autre. Il faut dès lors que dans le dernier instant de ce temps [qui mesure le mouvement d'altération] se trouvent et le terme de la corruption d'une chose, telle la substance *D*, et le terme de la génération d'une autre, telle la substance *E*. Or le terme de la corruption, c'est le non-être. Par conséquent, dans le dernier instant de ce temps doit être premièrement *non-D*, et premièrement *E* [*primo non aer, et primo ignis*]. Mais avant l'ultime instant d'un temps donné il ne peut y en avoir de pénultième, car entre deux instants quelconques se trouve toujours un temps intermédiaire, selon le Philosophe. Aussi ne peut-on admettre un dernier instant où *D* existe ; mais c'est bien au cours du temps entier qui mesurait le mouvement d'altération, qu'existait *D*, et c'est dans le dernier instant de ce temps qu'est de prime abord *non-D*, et de prime abord *E* [*et primo non aer, et primo ignis*].

La transsubstantiation est pareillement le terme d'un certain mouvement qui consiste dans la prononciation des paroles. Il s'ensuit que l'ultime instant du temps qui mesure cette énonciation est l'instant même où pour la première fois le pain n'existe pas, et où se trouve de prime abord le corps du Christ. C'est ainsi qu'il n'y a pas d'instant ultime où existe le pain, mais il y a un temps ultime. Or, entre le temps et l'instant ne doit s'intercaler aucun intermédiaire, pas plus qu'entre la ligne et le point. Et pour la même raison il ne faut aucun temps où ne s'y trouve ni le pain ni le corps du Christ ².

Dans la *Summa Theologiae*, à l'endroit où il traite du caractère simultané de l'infusion de la grâce et de l'expulsion du péché, nous notons la précision suivante :

Dans le cas d'une réalité qui est dans le temps, il n'y a pas à parler d'un dernier instant où la forme qui disparaît est encore dans le sujet ; il y a seulement un temps qui finit et un premier instant où la forme nouvelle

1. Quodl. VII, a. 9 (q. 4, a. 2), c. — De peur qu'on ne soit distrait par l'exemple tiré d'une chimie périmée, à la place de l'air et du feu, nous avons mis la substance *D* et la substance *E*.

2. Quodl. VII, a. 9, c.

se trouve réalisée dans la matière ou dans le sujet. La raison en est qu'on ne peut trouver dans le cours du temps, avant un instant déterminé, un autre instant qui le précède immédiatement : le temps, en effet, ne se compose pas plus d'instants successifs que la ligne de points, comme il est établi au VI^e livre de la *Physique*. Un temps donné cependant a son terme marqué par un instant. C'est pourquoi durant tout le temps où une chose est en mouvement vers une forme nouvelle, elle reste avec la forme opposée ; et au dernier instant de ce temps, qui est le premier instant du temps suivant, elle a la forme qui est le terme de ce mouvement... [Et donc il faut] déclarer qu'il n'y a pas un dernier instant où l'âme est encore en état de péché, mais un temps qui touche à sa fin ; par contre il y a un premier instant où l'âme possède la grâce, alors que durant tout le temps qui a précédé le péché était en elle¹.

Que si l'on doit exclure tout ordre chronologique de l'ensemble des conditions requises à la justification, il n'en découle pas qu'on ne doive marquer, à l'intérieur même de l'indivisible du temps, un ordre d'*instantia naturae*. C'est ainsi que dans le devenir, considéré suivant l'ordre de nature, la génération est antérieure à la corruption. Ce n'est pas comme si une lacune, laissée par la forme du composé antérieur selon le temps, appelait maintenant la forme du composé subséquent. C'est l'inverse, c'est la dernière qui expulse en quelque sorte la précédente, comme nous verrons plus en détail par la suite. De même, considéré d'une manière absolue selon les *instantia naturae*, l'ordre des conditions requises à la justification est le suivant : [i] la motion même de Dieu envisagé comme moteur, à savoir l'infusion de la grâce ; [ii] le mouvement du libre arbitre vers Dieu ; [iii] le mouvement du libre arbitre contre le péché ; [iv] la rémission du péché². À ces instants de nature ne correspondent en aucune façon des instants chronologiques. L'ordre de ceux-là s'établit dans le même instant du temps.

1. *Ia IIae*, q.113, a.7, ad 5. Traduction R. MULARD, O.P., *Revue des Jeunes*.

2. *Ibid.*, a.8. Par ce même ensemble de doctrine, on peut répondre à la principale difficulté formulée à propos de la co-rédemption, où la nouvelle Ève, très étroitement unie au nouvel Adam, « a racheté le genre humain » (BENOÎT XV) en même temps que son Fils mérite pour elle la grâce en vertu de laquelle elle participe à l'*oblation unique* (*Hebr.*, x, 14).

III. LA CONJECTURE DE SAINT AUGUSTIN

25. *Passer par la mort à l'immortalité dans le point même du temps.* — Nous avons justifié l'affirmation que Socrate n'a jamais connu d'instant vraiment ultime où il était encore vivant. Le dernier instant de sa vie est celui où l'âme est déjà séparée du corps ; il n'y eut qu'un dernier temps où les deux étaient encore unis. Quant à la matière pure puissance, elle est déjà sujet d'une autre forme dans l'instant même où l'âme est séparée du corps. Le *primum non esse* du composé antérieur, coïncide dans le même instant avec le *primum esse* du composé ultérieur, lequel, suivant l'ordre de nature et à parler absolument, est dans ce même instant antérieur au premier.

Après les distinctions énoncées, nous pouvons risquer de revenir à la conjecture de saint Augustin. Même en prenant le point du temps [*ipso temporis puncto*] au sens le plus rigoureux, cette conjecture d'une mort et d'une résurrection accomplies dans l'instant, ne devrait pas s'avérer aussi insoutenable qu'elle le parut à première vue. Disons-le toutefois sans tarder, nous n'avons nulle qualité pour juger une opinion exégétique n'importe quelle. Nous nous demandons simplement si l'hypothèse, avancée dans la *Cité de Dieu* — quand même du point de vue exégèse elle serait aujourd'hui reconnue hors de propos — devrait être écartée en tout état de cause pour la seule raison qu'elle suppose un événement apparemment inconcevable. Faut-il tenir pour impossible que dans l'indivisible du temps une personne passe par la mort à l'immortalité ? Sans préjudice de cette hypothèse de saint Augustin (si toutefois nous l'avons bien compris) pour autant qu'il la réfère à ce qui effectivement s'accomplira dans les personnes qui à la fin des temps seront trouvées en vie, il nous semble qu'elle n'implique de soi aucune contradiction.

Mais nous ne pouvons le dissimuler. L'hypothèse dont il s'agit fait tenir des propos que le plus bienveillant des lecteurs est en droit de trouver plutôt étranges. Car si elle s'avère possible, si la personne humaine peut passer par la mort à l'immortalité dans l'instant, il en

découle qu'au terme de sa vie terrestre, c'est-à-dire à cet instant ultime où la personne est déjà décédée, elle serait cependant en vie, et n'aurait donc pas cessé d'exister en sa personne. Et voilà une conclusion qui devrait rendre l'hypothèse fort suspecte. En effet, il est très certain que l'âme intellective est de toute manière incorruptible ; mais il est certain aussi que sa nature est celle d'une partie, et que par suite elle n'est pas par elle-même la personne. Or la mort consiste dans la séparation de l'âme et du corps, tandis que l'âme séparée n'est pas la personne. Comment donc la personne pourrait-elle jamais exister à l'instant où elle est vraiment morte ?

26. *Les divers sens du nom de « mort »*. — Tout comme on le fait à propos du devenir, ici encore il faudra distinguer différents sens, et du verbe *mourir* et du nom de *mort*. C'est ainsi que tant le verbe que le nom peuvent se dire de l'altération corruptive, « subjectée » dans le vivant et mesurée par le temps ; c'est la mort *in fieri*, par opposition à son terme, à savoir la mort *in facto esse*, celle-ci survenant dans l'instant, où donc le vivant *cesse* et *a cessé* de vivre, meurt, et simultanément est mort. Aussi, par la mort d'une personne on peut entendre :

[i] L'altération corruptive, devenir proprement dit, qui se produit dans le dernier temps, par opposition au dernier instant. Elle répond au sens le plus propre du verbe *mourir*. On dit, en français, 'il se meurt'.

[ii] Le terme même de ce processus, c'est-à-dire le *primum non esse* du vivant, où se vérifie, mais d'un seul et unique instant, *moritur et simul mortuum est*. Lorsque le verbe *mourir* tient lieu de ce changement instantané, il ne signifie donc ni un devenir proprement dit ni la mort au sens de *se mourir*. On utilise toutefois dans ce contexte le verbe, par allusion à l'altération qui maintenant s'y est achevée. Quant au nom de *mort*, il se vérifie le plus strictement du *primum non esse* qui s'atteint exactement au dernier instant où le vivant de prime abord n'existe plus ; et il ne peut se dire en ce sens que de cet instant unique. Aussi bien, comme les mouvements sont dénommés d'après leur terme, c'est

précisément en raison de ce terme final que l'altération corruptive du vivant s'appelle *mourir*.

[iii] Le nom de mort peut embrasser le terme et le processus tout ensemble. C'est ainsi qu'on parle de 'la mort de Socrate', qui réfère en même temps à la potion de la ciguë, aux derniers moments, et à la mort effective.

[iv] Le même nom peut enfin signifier à la fois et le terme instantané, et l'état de mort qui s'ensuit dans le temps dont ce terme est alors principe. C'est ainsi qu'on dira, 'sa mort est pour nous une grande perte'. On réfère au même état en disant 'Socrate est mort depuis longtemps'. *Mortuum esse* se vérifie de cet état, mais non pas la mort entendue par l'expression *mori et mortuum esse simul*¹.

À supposer pour le moment qu'une telle chose soit possible, lequel ou lesquels de ces quatre sens pourraient se vérifier d'une transition par le décès à l'immortalité sans laps de temps ? Manifestement, il faut exclure le sens [iv] qui s'étend à la mort comme état d'intervalle, et par conséquent aussi la mort en tant que terme initial d'un tel état. Mais nous pourrions éloigner de ce passage à la vie immortelle même le premier sens [i], et par suite le troisième [iii] pour autant qu'il embrasse l'altération corruptive. Car, nous le verrons, cette altération n'est pas absolument requise, encore que son terme univoque soit de rigueur, savoir : la disposition ultime ou qualité. Celle-ci de toute manière est l'effet formel de l'âme, bien que dans la ligne de la causalité matérielle ce soit elle qui « nécessite » le changement absolu. Considérée même au point de vue efficence, la disposition ultime n'est pas nécessairement le terme d'une altération, comme c'est précisément le cas de toute résurrection.

Resterait par conséquent le sens [ii] qui marque, d'une façon déterminée et exclusive, le *primum non esse*, et dans le cas qui nous occupe, le terme final de la vie mortelle. Mais puisque nous pouvons

1. Voir, ci-après l'Appendice I.

considérer une mort sans déclin préalable, il faut alors prendre la précaution d'en éloigner toute référence à la moindre altération corruptive dont cette mort aurait été le terme.

27. *Semé corps animal, il ressuscite corps spirituel* (I Cor., xv, 44). — Cette distinction entre le corps animal et le corps spirituel nous permettra de marquer d'une façon plus concrète la différence entre la condition du sujet de l'âme au cours de la vie terrestre et la condition de ce même sujet dans la vie immortelle. Notons que le corps ressuscité n'est dit spirituel qu'à propos des élus. Aussi faisons-nous abstraction du cas des réprouvés.

Corps animal ne doit pas s'entendre en un sens dégradant. Le Verbe du Père, étant homme, est vraiment *animal* raisonnable. L'homme ressuscité est *animal* raisonnable, sans quoi il ne serait pas ressuscité. Toutefois, dans ce contexte, le corps se qualifie d'*animal* par référence à l'âme en tant qu'elle est forme de son sujet selon les opérations ordonnées au bien du corps, à savoir la propagation de l'espèce, la nutrition et la croissance. Ces fonctions relèvent de la puissance végétative. Toutes provisoires, elles appartiennent à la « première perfection de la nature humaine » dans sa condition mortelle¹, et n'auront plus lieu après la résurrection. Mais il importe de le souligner : suivant le mot de saint Jean Damascène, cité par le Docteur angélique, si le corps du Christ n'avait pas été mortel, « il ne nous aurait pas été consubstantiel, et nous ne serions pas sauvés réellement »². De même, la vérité de la génération temporelle du Verbe dépend essentiellement d'une fonction de la puissance végétative de son principe géniteur, la Vierge Mère. Du reste, la nutrition du Christ, comme sa croissance, et son sommeil, était véritable.

De son côté, le corps glorifié s'appelle *spirituel* par allusion d'une part à l'âme en tant que principe des opérations qui se rapportent directement au bien de l'âme elle-même comme esprit ou *mens*, et

1. *Ia Pars*, q.97, a.3 ; *In IV Sent.*, d.44, q.1, a.3, qc.4. (*Suppl.*, q.81, a.4).

2. *IIIa Pars*, q.50, a.5, c.

parce que, d'autre part, dans ce nouvel état, l'âme s'attire le corps de telle sorte que, désormais, il est ordonné tout entier à la vie de l'esprit¹. En effet, alors qu'au point de vue de la causalité efficiente, Dieu est cause principale de la résurrection, par contre, dans la ligne de la causalité formelle, c'est l'âme, même plus précisément l'âme en tant qu'élevée à cette *plenissima beatitudo* promise aux bienheureux pour la fin des temps (béatitude du moins *extensive* plus parfaite que la félicité essentielle dont jouit leur âme dans son présent état de séparation), c'est elle qui sera la cause formelle du corps glorifié, c'est-à-dire de son *esse spirituale* et de ses autres propriétés². Du côté de l'âme, tout intervalle de temps mis à part, c'est là un *modus informandi* entièrement nouveau, et, pour le corps, un *esse* incompatible avec la nature du corps animal.

Il y aurait donc un dernier temps où l'âme informe le corps animal, mais le dernier instant de ce temps est celui où elle « cesse et a cessé » de l'informer. Or cet instant, dans l'hypothèse que nous envisageons, serait aussi le premier où l'âme glorifiée informe le corps spirituel. Dans ce même instant il y aurait donc à la fois véritable *non esse* du corps animal, et véritable *esse* du corps spirituel. Aussi bien, la cause formelle du dépouillement jusqu'à la pure potentialité de la matière ne serait-elle autre chose que le nouveau *modus informandi* de l'âme

1. Sur la distinction *anima et spiritus*, *In I Cor.*, xv, 44, lect.6 ; *In ad Hæbr.*, c.4, lect.2 ; *Q. D. de Veritate*, q.10.

2. « Sicut ergo nunc est corpus nostrum animale, tunc vero erit spirituale. [Quantum ad] causam autem harum proprietatum... sequentes Augustinum, dicimus quod [hae proprietates corporis spiritualis] procedunt ex virtute animae glorificatae. Dicit enim Augustinus in epistola ad Dioscorum : ' Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ejus plenissima beatitudo, quae in fine temporum promittitur sanctis, redundet etiam in inferiorem naturam, quae est corpus, non beatitudo, quae fruentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor ' [Epist. 118, c.3, P.L., T.33, col.439]. Videmus autem ex anima quatuor corpori provenire, et tanto perfectius, quanto anima fuerit virtuosior. Primo quidem dat esse ; unde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale. Secundo conservat a corruptione ; unde videmus homines quanto sunt fortioris naturae, minus a calore et frigore pati. Cum ergo anima fuerit perfectissima, conservabit corpus omnino impassibile... » (*In I Cor.*, *ibid.*).

en tant que pleinement glorifiée. — Plus loin nous considérerons de plus près cette causalité formelle de l'âme.

Marquons encore la différence essentielle entre l'immortalité du corps spirituel et celle qui fut promise pour l'état d'innocence. Si nos premiers parents étaient restés fidèles, le corps, bien qu'animal, ne serait pas mort. Mais la raison de cette incorruption n'était pas inhérente au corps ; elle était de l'ordre de la causalité efficiente pour autant que l'homme, suivant qu'il demeurerait soumis ou non au commandement de Dieu, dût être auteur, en quelque sorte, ou de sa vie ou de sa mort. Car la grâce d'innocence, encore qu'elle eût été cause formelle de cette immortalité purement conditionnelle, pouvait être aliénée par un acte d'insoumission. Au contraire, l'immortalité du corps spirituel, naturellement incompatible avec la condition du corps animal, trouve sa cause dans l'âme glorifiée, en tant qu'elle est confirmée dans le bien parfait. Cette condition de la forme éloigne à jamais du corps toute corruption possible ¹.

Resterait à voir si Dieu ne pourrait faire passer le corps mortel à l'immortalité de gloire sans dépouillement de la matière, et donc sans la mort, en aucun des sens définis. Mais ce n'est pas le cas que saint Augustin considère, et nous voulons, sous toutes réserves, nous borner à sa conjecture.

28. *Un intervalle de temps est-il essentiel à la vérité de la mort ?* — La mort consiste essentiellement dans la séparation de l'âme et du corps. Et à cette séparation est nécessaire, non pas une dissolution du corps, ni une altération corruptive, mais la *resolutio usque ad materiam primam*, un dépouillement jusqu'au sujet du devenir absolu ².

1. *Ia Pars*, q.97, a.1, c. ; *In II Sent.*, d.19, q.1, a.5 ; *Q. D. de Veritate*, q.24, a.9 ; *Q. D. de Malo*, q.5, a.5.

2. Puisque, dans la mort, l'âme du Christ était séparée de son corps, et que c'est en raison de l'âme raisonnable que le corps est humain [« *veritas naturae corporis est ex forma* »] le corps mort du Christ n'était pas, à parler absolument, un corps d'homme, encore qu'il fût uni à la Personne. Sa mort n'aurait pas été vraie s'il n'y avait pas eu la *resolutio usque ad materiam*. *Quodl. III*, a.4 (q.2, a.2) ; *IIIa Pars*, q.50, a.4 ; q.54, a.1.

Rappelons, à ce propos, que la matière n'est cependant jamais pour aucun instant sans forme. Ainsi, dans la génération, au même instant où de prime abord la matière n'est plus sujet de la forme du composé antérieur, elle est déjà sujet de la forme de l'engendré. De même, à la mort de Socrate, l'instant où son âme « devient et est devenue » séparée du corps, est aussi l'instant où la matière est déjà sujet d'une autre forme. Le dépouillement de la matière ne comporte dès lors jamais qu'une succession d'*instantia naturae*.

Une succession de formes est-elle essentielle à la mort ? Dans les êtres inférieurs à l'homme, même la forme du composé qui se corrompt cesse d'exister, et une autre lui succède dans la matière, suivant une succession d'instantanés de nature. Mais la forme humaine, étant intellectuelle, est incorruptible. Et dans le cas des hommes qui connaissent la mort comme un état où l'âme est maintenue séparée du corps, une autre forme, corruptible, succède, au même instant du temps, à la forme immortelle. Et lorsque celle-ci, à la résurrection, qui n'est ni génération ni création, sera de nouveau l'acte de son corps, il y aura, une seconde fois, dépouillement de la matière et succession de formes. Car l'âme informera la matière à la suite d'une autre et même de nombreuses formes intercalaires. En effet, le corps qu'elle reprend, encore que numériquement le même que celui de la vie terrestre — sans quoi la personne ressuscitée ne serait pas la même personne, et donc pas non plus personne ressuscitée — son corps, dis-je, aura cessé d'exister comme tel durant tout l'intervalle de la condition de mort. Et nous passons outre la kyrielle de formes qui dans l'entre-deux de la mort et de la résurrection peuvent alors se succéder dans le sujet permanent du devenir, comme nous négligeons les dépouillements correspondants ; puisque tous ces changements intermédiaires, qui se suivent dans le temps, ne concernent directement ni l'âme ni le corps de la personne. Aussi bien, dans cet intervalle la personne humaine n'existe pas.

Mais cet intervalle de temps, comme d'ailleurs tout ce qu'il comporte, est-il nécessaire à la vérité de la séparation de l'âme et du

corps, comme à la vérité de leur réunion ? Nous l'avons vu, la mort, entendue au sens [ii] qui ne se vérifie que d'un instant unique, et qui n'admet pas du plus et du moins, est aussi véritable que la mort prolongée dans le temps ¹. Socrate n'est pas plus inexistant aujourd'hui qu'il ne le fut au dernier instant de sa vie. Ce n'est donc pas l'intervalle de temps, ce n'est pas l'état de séparation de l'âme qui fait la mort. *Non esse* se dit aussi rigoureusement du *primum non esse* de la nature humaine que de celui se maintenant au cours d'un temps.

Or, nous l'avons dit, cette *resolutio*, qui ne pourrait se vérifier que d'un instant unique où la même matière est déjà informée de nouveau, ce dépouillement, toujours détermine simultanément une fin et un commencement. Pourquoi donc la forme de la nature qui commence à exister, devrait-elle s'avérer de toute nécessité une forme autre que celle du composé qui vient de cesser d'être ? C'est, à n'en point douter, le cas des formes corruptibles. Et celui de l'âme subsistant à l'état de séparation. Cependant, pourquoi l'âme de la personne, incorruptible, et permanente comme la matière, ne serait-elle pas, dans cet instant où elle n'est déjà plus unie au corps de condition mortelle, pourquoi ne serait-elle pas, dans ce même *nunc* indivisible, de prime abord réunie à ce corps désormais immortel ? Nulle forme intercalaire, et partant, nul intervalle de temps ne sont de rigueur pour opposer les deux états de vie. La distinction de ces états n'exige de soi aucun état intermédiaire. Pour l'âme, la différence se résume de toute manière au *modus informandi* de la condition de gloire ; pour le corps, elle revient au mode, radicalement nouveau, d'être informé par l'âme qui en raison de sa gloire très parfaite, s'approprie son sujet à nouveau, et se l'assimile ainsi en corps spirituel.

Saint Thomas le dit à propos de la résurrection du Christ : l'âme reprend pour une vie immortelle le corps qu'elle avait reçu pour la vie mortelle. Et bien que numériquement le même, le corps spirituel est pourtant radicalement autre que le corps animal, grâce au dépouille-

1. *Ia IIae*, q.73, a.2, c. ; *IIa IIae*, q.164, a.1, ad 7.

ment jusqu'à la matière première, où l'on ne saurait distinguer que des instants de nature. Que le corps glorifié soit identique en nombre au premier malgré cette innovation radicale, qui toutefois ne requiert aucun temps, c'est d'une part grâce à l'identité de la forme, d'autre part au pouvoir de Dieu, cause efficiente de la résurrection, qui seul peut reproduire suivant l'identité numérique la chose passée à cette potentialité ultérieure dont il n'y a, pour la nature, aucun retour ¹.

Reste la difficulté déjà mentionnée : l'instant du *primum non esse* étant celui du *primum esse*, notre hypothèse n'entraîne-t-elle pas que dans un même instant la personne est à la fois morte et vivante ? existe et en même temps n'existe pas ? Grâce à la doctrine du livre VIII de la *Physique*, et à l'usage que saint Thomas en a pu faire, il nous semble que cette difficulté ne devrait plus nous heurter outre mesure.

29. *Nouvelle intrusion de l'instant pénultième.* — La seule objection qu'on pût faire ici surgirait soit du postulat implicite d'un avant-dernier instant, soit de la confusion de deux choses pourtant bien différentes, savoir : « dans le même temps » et « dans le même instant du temps ».

1. Il faut distinguer en effet la puissance de la matière, considérée dans l'ordre de la génération dont la nature est elle-même la cause, et la puissance de la matière, qui est postérieure à la corruption. C'est à propos de cette dernière que l'on dit des formes corruptibles qu'elles sont ramenées à la puissance de la matière — *Sicut ex potentia materiae educuntur in actum in generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia* (*Q.D. de Potentia*, q.5, a.3, c.). Or, cette dernière façon d'être en puissance n'est vraiment puissance d'être de nouveau en acte que par rapport à Dieu. Aussi, encore que la forme de l'homme soit incorruptible, comme elle ne peut pas non plus s'engendrer, et alors qu'au décès de la personne le corps n'est pas anéanti absolument mais demeure en puissance, seule la cause de l'être tout entier, de la matière autant que de la forme, peut ramener cette puissance à l'acte, et reproduire ainsi le corps identique en nombre. Et lorsqu'on dit de l'humanité du Christ qu'elle est non seulement cause exemplaire, mais aussi cause efficiente de la résurrection, on doit l'entendre d'une causalité instrumentale. — Sur l'identité numérique du corps ressuscité, voir surtout *Contra Gentes*, IV, cc.80-81 ; *Compendium Theologiae*, cc.153-154.

Rappelons qu'on s'étonne qu'une chose puisse en vérité cesser d'être absolument, *corrumpi et simul corruptum esse*, quand elle-même n'est plus là pour *cesser* d'être, et qu'on attend en outre un dernier instant où cette chose existe encore, c'est-à-dire un instant immédiatement antérieur à celui où elle n'existe plus. C'est pourtant un tel instant pénultième qui implique contradiction. Mais nous n'avons pas à revenir sur cette doctrine. Tâchons maintenant de l'appliquer à l'hypothèse en cause.

Soit donc le temps *ACB*, où *A* représente le temps du cours de la vie terrestre, *B* le temps de la vie immortelle¹, et *C* l'instant qui divise les deux temps, qui dès lors est à la fois le dernier instant de *A* et le premier de *B*. Soit *D*, la personne, dont l'âme existe de toute manière au cours du temps entier *ACB*.

La personne vit durant tout le temps *A*, dont il faut cependant excepter l'instant *C*, c'est-à-dire le terme final de sa vie du temps *A* : c'est l'instant où l'âme « se sépare et est déjà séparée » du corps mortel. En d'autres mots, c'est l'instant du *primum non esse* de la personne selon l'état de vie en *A*. Or il n'est pas possible qu'il y ait pour cette personne un instant immédiatement antérieur à *C*, où l'âme serait encore unie au corps mortel ; mais seulement un dernier temps, qui se termine dans l'instant *C* où la séparation s'accomplit et s'est déjà accomplie. Qu'on se rappelle ici le cas de la justification : l'instant *C* est celui où la faute du temps *A* n'existe plus, et où la grâce du temps *B* est déjà présente dans le même sujet. Dans le cas qui nous occupe, l'instant *C* est celui où le corps mortel n'est plus présent, mais où l'âme est déjà unie au corps spirituel.

Or si en l'instant *C*, terme final du temps entier *A*, la personne est vraiment morte, n'en faut-il pas conclure que la personne elle-même,

1. Nous n'oublions pas qu'en plus du temps continu, il y a aussi, déjà dans notre condition présente, l'*ævum*, qui mesure l'âme intellectuelle, et le temps discret, qui mesure ses opérations ; tandis que pour les bienheureux il y a en outre l'éternité participée, qui mesure la vision dans le Verbe. Mais ces durées ne doivent pas entrer en ligne de compte pour le problème en cause, comme SAINT THOMAS ne cesse de le répéter partout où il discute la simultanéité de la justification, et celle de la conversion du pain.

du moins en cet instant, n'existe plus ? Puisque l'âme n'est pas la personne, c'est bien le cas des hommes qui passent à l'état de mort, savoir : dont l'âme reste séparée du corps au cours d'un temps intermédiaire, si bref soit-il. En revanche, sitôt que de façon très précise il s'agit de la séparation signifiée par manière d'action — *fieri et factum esse simul* —, qui ne peut jamais se vérifier que d'un seul et unique instant, la mort n'entraîne pas comme telle que la personne en cet instant n'existe pas. Il en découle pourtant ceci : que la personne ne vit plus *selon la condition de sa nature du temps A*, où le sujet de la forme était corps animal ; en *C*, leur séparation est accomplie. Dans l'hypothèse de saint Augustin — laquelle, abstraction faite de sa connotation exégétique, de plus en plus nous paraît soutenable — l'instant *C*, terme final de *A* et terme initial de *B*, c'est le point même du temps où la personne peut passer par la mort à l'immortalité — *mira celeritate*. En effet, si la personne existe pendant le temps *B*, elle existe déjà au premier instant de ce temps, à savoir *C*, qu'on doit toujours rapporter au temps ultérieur. Donc, à l'instant même où elle a cessé de vivre selon la condition terrestre, c'est-à-dire suivant l'union de l'âme au corps mortel, elle existe déjà selon l'état de vie en *B*, le temps où l'âme est unie au corps spirituel. Le *primum esse* et le *primum non esse*, coïncidant en toute rigueur dans l'instant *C*, n'en sont pas moins radicalement distincts, suivant des *instantia naturae*.

Bref, la simultanéité de la mort et de la résurrection dans le point même du temps n'impliquerait contradiction que si on l'entendait d'une simultanéité de nature ; ou encore, si l'on croyait que les deux états de vie s'y touchent : qu'en cet instant la personne devait encore exister selon la condition de vie qui fut sienne au cours du temps *A*. Une telle simultanéité serait sûrement impossible dans l'hypothèse insoutenable d'un instant avant-dernier ; si l'instant *C* revenait au temps *A* comme il appartient au temps *B*.

Mais d'où vient qu'on voudrait réclamer, pour la réalité de la mort, au moins un intervalle de temps en quelque sorte inoccupé par autre chose — une manière de terrain neutre ? On se ferait illusion

en voulant ignorer la raison de l'hésitation à recevoir cette doctrine. Le doute ici est naturel. Ne soyons pas plus exigeants que le bon Dieu qui en tint compte dans la mort du Christ. « ... Afin de confirmer la foi en la réalité de son humanité et de sa mort, il était nécessaire qu'il y eût un intervalle de temps [*moram*] entre la mort et la résurrection. Si, en effet, il avait ressuscité aussitôt après sa mort, il eût pu paraître que sa mort n'était pas réelle, et que, par conséquent, sa résurrection ne l'était pas non plus. »¹

Le temps est plus connu de nous que l'instant qui le divise. L'inflexible rigueur du *nunc* se démontre, mais non pas sans difficulté². Son exactitude s'émousse aisément dans le vague du « présent », lequel nous attribuons d'abord à un certain temps, comme dans « l'heure présente », « le jour présent », « l'année présente », etc., lesquels pourtant ne sont présents qu'en vertu de l'instant qui seul est strictement présent. L'« instant présent » du langage courant est en réalité un laps de temps. Personne n'a jamais piqué l'heure dans un unique instant, dans l'instant où le son dut pourtant commencer. Le trait de l'heure exacte est prolongé afin qu'on en discerne au moins en gros un certain commencement. Même le « point » sensible le plus fin est une masse épaisse (dont il faut prendre soin d'enlever les coins ! tout en la laissant bien consistante). L'indivisible en soi est insensible et par suite en paraît irréel. D'ailleurs, une grandeur la plus petite possible est impossible. Pour mesurer le continu physique, tel le temps, nous utilisons comme étalon une grandeur qui, pour toute fin pratique, est indivisible du point de vue de l'expérience sensible, c'est-à-dire indivisible par convention³. Une

1. *IIIa Pars*, q.53, a.2, c. (Trad. P. SYNAVE, O.P., *Rev. des Jeunes*).

2. Voir, par exemple, le livre VI de la *Physique*, ch.3. Malheureusement, pour ceux qui ne s'intéressent à ces choses qu'en vue de la galerie, difficile à établir revient à incertain.

3. *Métaphysique*, X, ch.1, 1052 b 15-1053 b 10. — SAINT THOMAS, *ibid.*, lect.2. — Mais cela n'exclut pas une chose qui soit la plus petite possible. Cette chose, toutefois, ne serait pas une mesure infiniment exacte. En effet, de ce que le continu est de soi divisible à l'infini, il ne découle pas que la chose continue le soit d'autant. Car la quantité est l'ordre des parties homogènes d'un sujet qui n'est pas indifférent à des limites de grandeur. C'est

fraction de seconde, si minime qu'on la veuille, reste de soi divisible à l'infini, et peut donc fournir des instants en nombre illimité.

Aussi bien notre intelligence a-t-elle plus de prise sur le permanent, sur ce qui dure en se prolongeant dans le temps. La fameuse hypothèse des « temps indivisibles » dont parle Aristote¹, montre combien il est difficile en cette matière de renoncer à vouloir assimiler le plus connaissable en soi, le plus distinct, au plus connu de nous, au plus confus.

On l'admettra : il paraît plus aisé d'imaginer que si une personne doit ressusciter aussitôt après sa mort, sans intervalle de temps préalable, il faudra au moins [a] un dernier instant où elle serait encore en vie, [b] un instant consécutif, ouvert, en quelque sorte, où elle est décédée et a cessé d'exister comme une personne, [c] un instant suivant où elle vit à nouveau. Or c'est cela même qui impliquerait contradiction, comme saint Thomas l'a démontré à maintes reprises.

C'est précisément l'impossibilité d'un instant pénultième, qui est essentielle à l'hypothèse formulée par saint Augustin — dès qu'on se permet de la scruter de près. Peut-être convient-il de l'ajouter : pourvu qu'on ne juge convenable de rejeter d'avance les distinctions qu'elle exige, encore que ces soi-disant arguties aient été tranchées depuis des millénaires, et qu'elles aient pu servir à résoudre, en théologie, des problèmes épineux pour ceux qui veulent bien se les poser !²

Certes, que l'on ne doit pas tenir pour impossible qu'une personne au même instant meure et revive, ce qui entraîne que la personne

ainsi que Socrate n'est pas divisible en Socrates. Par suite, la grandeur continue de Socrate, du moins en tant que celle de Socrate, n'est pas divisible non plus. Cf. *In I Phys.*, lect.9. nn.8 et 9 ; *In VI*, lect.3, n.9.

1. *Physique*, VIII, ch.8, 264 a.4 : « Car, pour qui n'admet pas d'insécables de temps, cette même raison ne vaudra pas ; mais c'est dans une partie de ce même temps où se passait la génération que celle-ci est achevée et que la chose existe, à savoir dans son point extrême, point auquel rien n'est contigu ni consécutif, tandis que les temps insécables sont consécutifs. » — SAINT THOMAS, *ibid.*, lect.17, nn.10-11.

2. Même SAINT ALBERT LE GRAND n'a su faire valoir cette doctrine dans sa longue discussion du caractère instantané de la conversion du pain. Il y admet des opinions que SAINT THOMAS rejette dans les termes. *In IV Sent.*, d.11, q.1.

néanmoins existe à l'unique instant où elle est morte, avouons-le, voilà qui n'est pas sans étonner. Saint Augustin s'en est sûrement rendu compte. Quoi qu'il en soit, la mort et la résurrection séparées par un intervalle de temps nous paraissent plus faciles à saisir, du fait qu'elles constituent alors deux changements éloignés l'un de l'autre, où le premier peut être considéré sans le second, et correspond ainsi à la mort telle que nous la connaissons. Mais en réalité, chacun de ces changements, lui aussi, est double. La même difficulté se pose ici à son tour. En effet, le décès d'une personne, suivi de l'état de mort, est au même instant corruption de l'homme et production d'une autre substance ; de même, à sa résurrection, le rétablissement instantané de la nature humaine comportera, dans le même instant, la destruction d'une substance, puisque le corps, même en nombre, ne sera pas l'effet d'une création, mais se fera à partir de la matière qui n'était jamais sans une autre forme.

C'est à propos de la transsubstantiation que saint Thomas fait une remarque qui, toutes proportions gardées, peut se rapporter à la présente question. Cette conversion du pain, dit-il en réponse à une objection, paraît contraire à notre façon de concevoir les choses [*videtur esse contra conceptiones intellectus*] et d'un consentement plus difficile que celui que nous donnons à la création. Mais cela provient de la manière et de l'ordre suivant lesquels nous acquérons la connaissance. Tandis que la création, non pas évidemment du côté de l'agent, mais du côté de l'effet, s'avère néanmoins plus difficile [*major difficultas est in creatione*] du fait qu'elle ne comporte aucun sujet déjà donné¹. De même façon, le passage à l'immortalité par la mort dans l'indivisible

1. « ... Mutatio ista [i.e., conversio panis in corpus Christi] fit ex existenti in existens praeter modum aliarum mutationum quae fiunt etiam ex existentibus in existentia, ex quarum inspectione intellectus noster sibi suas conceptiones formavit. Et ideo haec conversio videtur esse contra conceptiones intellectus. Et propter hoc difficilius ei assentitur quam creationi quae est ex omnino non existenti, cujusmodi mutationem non vidit » (*In IV Sent.*, d.11, q.1, a.3, qc.3, ad 1). — « ... Major difficultas est in creatione, ubi omnino materia non praeexistit, quam ubi praeexistente materia est aliquid quod effectui, contrariando repugnat » (*Ibid.*, ad 2). — Voir cependant *IIIa Pars*, q.75, a.8, ad 3.

du temps, est sans doute plus étonnant. Que cependant on y regarde de plus près ! C'est le cas inverse — où s'écoule un intervalle de temps, avec la dispersion et la cascade de termes intermédiaires qu'il entraîne — c'est lui qui en devient moins aisé.

IV. LA « MORT GLORIEUSE » DE LA TRÈS SAINTE VIERGE

30. *Au-delà de l'hypothèse de saint Augustin.* — Si nous avons examiné la conjecture de ce Docteur, c'était uniquement pour voir si elle ne postule pas une chose de toute manière impossible. Mais on ne peut oublier qu'il fait cette conjecture au sujet des élus trouvés vivants à la fin des temps. On aurait donc pu lui demander quelle serait la cause de leur mort ? La conflagration finale qui purgera la face du monde ?¹ L'homme lui-même finira-t-il par produire l'étincelle qui ébranlera les puissances des cieux, faisant sauter l'univers pour consumer ainsi tous les vivants que celui-ci contient ? La cause de cette mort serait donc naturelle ; le décès se trouverait au terme d'une altération d'un temps aussi bref qu'on le veuille. Cependant, alors que l'âme seule des personnes qui meurent à présent dans les dispositions requises, est aussitôt glorifiée, au contraire, à la fin des temps, les élus seraient, à l'instant même de leur décès, glorifiés dans leur personne, c'est-à-dire corps et âme. Allons maintenant au-delà de cette conjecture, pour considérer la possibilité d'une immutation de la substance, d'une séparation et d'une réunion de l'âme et du corps qui ne seraient termes d'aucune altération proprement dite, c'est-à-dire d'aucun processus en raison duquel on dit d'une personne qu'elle se meurt.

La nature n'y pouvant en rien contribuer dans la ligne de l'efficience, la résurrection ne peut être en aucun cas le terme d'un mouvement d'altération. La disposition ultime de la nature glorifiée est produite par la cause efficiente de la résurrection — la divinité cause principale, l'humanité du Christ cause instrumentale — et par l'âme

1. *In IV Sent.*, d.43, q.1, a.4, qc.2, ad 3. (*Suppl.*, q.78, a.2, ad 3).

glorifiée¹. Si maintenant nous considérons que, d'une part, la *plenissima beatitudo* de l'âme est la cause formelle du corps spirituel, et que, d'autre part, cette gloire est naturellement incompatible avec le corps de nature passible et mortelle, la séparation de l'âme et du corps animal serait ici l'effet formel de l'âme en tant que pleinement glorifiée : la mort serait l'effet de l'union de l'âme au corps de gloire. Dans ce cas, la mort, entendue au sens le plus propre de ce nom et qui ne se vérifie que d'un unique instant — *mori et simul mortuum esse* — référerait non pas à une altération corruptive dont elle aurait été le terme, mais à la cause efficiente de la résurrection et à la cause formelle du corps spirituel. En conférant le don de gloire, Dieu mettrait par là même, comme effet indirect mais consenti², un terme au cours de la vie terrestre. Bref, le trépas ne voudrait dire ici autre chose que le *primum non esse* de la condition mortelle à l'instant même où de prime abord l'âme serait pleinement glorifiée, établissant ainsi le *primum esse* du corps spirituel.

31. *Analogie avec la grâce dans la justification.* — Appliquons maintenant à cette hypothèse les différents rapports de causalité que saint Thomas distingue par le détail à propos du caractère instantané de la justification de l'impie³. Non pas certes que l'on puisse faire correspondre, sans plus, la faute au corps animal de la même manière qu'on établit la comparaison du don de gloire à la grâce qui justifie. Car le corps animal, considéré en lui-même, se vérifie du Christ avant sa résurrection, comme aussi du principe géniteur dans sa procession temporelle, sans quoi la sainte Vierge ne serait pas vraiment *Dei genitrix* et sa Compassion n'eût pas été véritable. Le corps animal

1. « ... Qualitates quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem » (*In IV Sent.*, d.17, q.1, a.4, qc.2).

2. Sur la distinction entre *providentia approbationis* et *providentia concessionis*, voir *Q. D. de Veritate*, q.5, a.4.

3. *Ia IIae*, q.113, aa. 8 et 9 ; *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.4 ; *Q. D. de Veritate*, q.28, aa. 7-9.

ne comporte dès lors aucun mal de faute. Si nous pouvons néanmoins utiliser la comparaison, c'est en raison de la proportion entre le rapport de la grâce à la faute d'une part, et le rapport de la gloire au corps animal d'autre part, très précisément quant à leur respective incompatibilité naturelle¹.

C'est dans le même instant qu'ont lieu toutes les conditions requises pour la justification de l'impie². Selon l'ordre de nature toutefois, il y a antériorité de l'une sur l'autre. Suivant cet ordre, mais du côté de Dieu qui justifie, la première est l'infusion de la grâce, tandis que l'expulsion de la faute vient en dernier ; au contraire, du côté de l'homme qui est justifié, c'est l'inverse : la libération du péché est comme point de départ, et la réception de la grâce comme point d'arrivée. « La grâce, dès lors, est la cause à la fois de la rémission du péché et de l'acquisition de la justice. »³

Que l'on se place maintenant au point de vue de la causalité intrinsèque,⁴ envisagée elle aussi suivant l'ordre des natures, et voici qu'à parler absolument la grâce est antérieure à la faute dont l'expulsion est l'effet formel que la grâce produit dans l'instant même où

1. « ... Secundum naturalem habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus, sed haec *naturalis habitudo* in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est quod beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili ; secundum illud quod Damascenus dicit, quod 'beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria' » (*IIIa Pars*, q.14, a.1, ad 2 ; q.45, a.2, c.).

2. *Ia IIae*, q.113, a.7, c.

3. *Ibid.*, a.8, ad 1 (trad. R. MULARD, O.P., *Revue des Jeunes*).

4. « Et quia expulsio culpae est formalis effectus gratiae infusae, inde est quod tota justificatio impii in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abiectio alterius formae, totum est in instanti » (*Q. D. de Veritate*, q.28, a.9, c.). — ... Sicut in instanti est introductio formae substantialis in materiam, et in eodem instanti expulsio alterius formae, et in eodem instanti completa dispositio quae est necessitas ad formam, et per se terminus alterationis ; ita infusio gratiae est in instanti, et in eodem instanti est remissio culpae et motus liberi arbitrii qui est quasi dispositio completa ad suscipiendam gratiam. Et sic totum quod ad justificationem requiritur, est in instanti » (*In IV Sent.*, d.17, q.1, a.5, ad 3 qc.).

Dieu l'infuse. Ce n'est que sous le rapport de la cause matérielle que l'expulsion de la faute est antérieure ¹.

Notons ici une différence entre la cause efficiente de la rémission du péché, et sa cause formelle : la première est en effet antérieure, en ce sens qu'elle se rapporte au péché comme existant mais à détruire ² ; tandis que la grâce, en tant que cause formelle, « expulse la faute, non pas toutefois celle qui existe, mais celle qui, ayant existé antérieurement, n'existe plus » ³. Il n'y a pas, en effet, d'instant dernier où la faute existe encore, mais seulement un dernier temps. L'ultime instant de la faute est le premier où la grâce est cause formelle, et où, par suite, la faute n'existe plus ⁴. Et donc, bien que les deux termes

1. « In ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae ; quae formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium . . . Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturae, prior est gratiae infusio quam culpae remissio ; sed secundum ordinem causae materialis est e converso » (Q. D. de Veritate, q.28,

2. « Nam causa effective destruens aliquid, prius ponitur in esse quam hoc quod destruit, sit in non esse ; non enim ageret ad eius destructionem quod iam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa ; quod est impossibile. Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpae, sed per informationem subjecti, quae importatur per gratiae infusionem et culpae remissionem ; et ideo inter gratiae infusionem et culpae remissionem nihil cadit medium » (Q. D. de Veritate, q.28, a.8, c.).

3. « . . . Gratia quae est et inest, culpam expellit, non eam quae est, sed quae non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causae efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad ejus corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subjectum, sequitur quod culpa in subjecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate » (Q. D. de Veritate, q.28, a.2, ad 9). — « . . . Gratia non agit ad destructionem culpae per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis quae simul est cum suo effectu formali, qui est esse hoc et non esse contrarium » (In IV Sent., d.17, q.1, a.5, ad 2 qc., ad 2).

4. « . . . Non est assignare ultimum instans in quo est culpa, sed primum in quo non est ; sed est assignare primum instans in quo est gratia » (Ibid., ad 3). — « . . . Non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam : quod quidem instans est terminus

de ce changement ne puissent être donnés ensemble dans l'instant, « la transition de l'un à l'autre se fait dans l'instant » ¹.

Du point de vue de la causalité formelle, il paraît tout naturel que l'âme, en vertu de sa gloire, adapte à elle-même, en l'innovant d'une manière radicale, son sujet de nature mortelle, lui accordant cet *esse spirituale*, grâce à quoi la personne est elle-même établie tout entière dans l'état de gloire.

La grâce, dans la justification, est cause tout ensemble de la rémission du péché et de l'acquisition de la justice. Ainsi, le don de gloire serait la cause de ce que l'âme « devient et est devenue » séparée du corps mortel, et que dans le même instant, mais d'une antériorité de nature, elle s'unit, et s'est unie, au corps spirituel. Et autant la grâce est dans le même instant, mais d'une priorité de nature, antérieure à l'expulsion de la faute, autant, dans l'hypothèse qui nous occupe, la glorification de l'âme comme la causalité de celle-ci, est

illius temporis in quo culpam habuit ; inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet. Nam infusio gratiae, cum sit in instanti, est terminus cujusdam continui utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur ad gratiae susceptionem ; et ejusdem motus terminus est remissio culpae, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpae, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiae, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore praecedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis praedictae, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans huius temporis non est accipere aliud immediate proximum ; quia quodcumque instans accipiat aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo iustificatus sit habens culpam et non habens gratiam ; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII Phys. » (Q. D. de Veritate, q.28, a.2, ad 10. — Ibid., a.9, ad 14).

1. « . . . Quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini ejus sint in instanti : hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo ; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti » (Q. D. de Veritate, q.28, a.9, c.).

antérieure à la séparation du corps animal ; et donc à la mort, la pleine gloire de l'âme étant l'occasion de ce trépas. En effet, nous l'avons vu, alors que « *expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis* », néanmoins, « *in ratione causae formalis est prior introductio formae, quae formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium* »¹. Dans le cas qui nous occupe, cela veut dire précisément que la séparation de l'âme du corps animal est, de nature, mais dans l'ordre de la causalité matérielle, antérieure à la glorification du corps, cependant que dans la ligne de la cause formelle, la glorification de l'âme est antérieure au premier *non esse* du corps animal ; où l'âme donc, « *formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium* ».

32. *Comment convient-il maintenant de parler de la mort de Marie ?* — Manifestement il faut éloigner d'elle la mort qui se dit de l'altération corruptive [i] ; il faut donc nier dans la même mesure la mort au sens qui embrasse tout ensemble la séparation de l'âme et du corps « *cum alteratione praecedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem* »² [iii]. On doit rejeter de même la mort commune, c'est-à-dire la mort comme *status*, et non pas moins la mort comme principe d'un tel état [iv] puisque la Vierge n'a pu être retenue par les liens de la mort, mais qu'à la fin du cours de sa vie terrestre elle a été élevée *en corps et en âme* à la gloire céleste. Il reste le strict sens du nom de mort, que nous indiquions en second lieu et qui ne pourrait se vérifier que de l'instant unique où l'âme est déjà réunie au corps [ii]. Toutefois, nous l'avons déjà laissé entendre, on doit prendre la précaution d'en écarter toute allusion possible à une altération précédente, mais de référer au contraire l'éloignement du corps de condition passible, à la cause efficiente de la gloire de l'âme et à la cause formelle de la gloire du corps. Enfin, il importe d'insister que depuis sa Conception il n'y a jamais eu aucun instant où la personne même de

1. *Q. D. de Veritate*, q.28, a.7, c.

2. *IIa IIae*, q.164, a.1, ad 7.

la Vierge, où la Mère de Dieu aurait cessé d'exister comme personne et comme mère¹.

En d'autres termes, la sainte Vierge n'a jamais connu la mort commune ; elle n'est jamais passée par l'état de mort, et par suite son corps n'a jamais été sujet à la dissolution. Il n'y a jamais eu aucun *temps* où elle était morte. Tout ce que la mort peut comporter d'abaissant s'en trouve écarté. La Mère de Dieu n'a donc jamais été séparée de son Fils, car la mort ne s'est vérifiée que du premier instant même de sa vision dans le Verbe. La gloire n'a pas appartenu d'abord à l'âme, et ensuite au corps, si ce n'est selon l'ordre de nature ; au contraire, la personne elle-même est glorifiée depuis le *primum non esse* de sa condition de vie terrestre. L'instant final de cette vie est celui-là même où vit de prime abord, en corps et en âme, la même personne selon l'état de gloire. Donc, après sa vie terrestre, et nonobstant la mort, elle n'a jamais été pour aucun instant séparée de son Fils. Sa mort ne fut donc pas un abaissement, mais au contraire un passage à une vie meilleure, et dans ce passage la mort est engloutie, dépassée par la vie de gloire qui, suivant l'ordre de nature, la précède. Il faut donc voir dans cet instant un véritable triomphe sur la mort par cette mort que saint Amédée qualifie de *glorieuse*. C'est en Marie que le Sauveur, que Celui qui est la Résurrection, démontre que sa victoire sur la mort est complète.

1. Il ne faudrait donc pas assimiler cette hypothèse à l'opinion, apparemment très voisine, qu'enseignait le CARDINAL LÉPICIER, dans son *Tractatus de Beata Maria Virgine Mater Dei* : « *Mortua est [Maria] in amplexu summi Boni : ex quo etiam factum est ut mox, id est in illo instanti quod evolutionem animae secutum est, Mariae anima beatissima illius corpori iterum uniretur* » (5^e édit., Rome 1926, p.257). On ne peut dire en effet que l'âme de Marie fut réunie à son corps dans l'instant qui a *suivi* (secutum) leur séparation. À moins de l'entendre d'un ordre d'*instantia naturae*, voilà qui supposerait soit un instant pénultième, soit un intervalle de temps. Dans un cas comme dans l'autre, la personne aurait cessé d'exister comme telle. Car si par impossible on pouvait admettre un instant avant-dernier où il serait vrai de dire de la sainte Vierge uniquement qu'elle est morte, la mort aurait entraîné pour cet instant la destruction de la personne ; ce qui, nous le verrons, est incompatible avec l'absence de toute faute en Marie.

V. LA MORT COMMUNE EST INCOMPATIBLE
AVEC L'IMMACULÉE CONCEPTION

33. *Ce qu'il concède par grâce, Dieu ne le révoque jamais sans faute préalable.* — Nous avons déjà cité l'article de la *IIIa Pars*, où saint Thomas explique la raison pour laquelle le corps mort du Christ restait uni à la Personne — ce que nous croyons en déclarant que le Fils de Dieu *a été enseveli*. « Ce qu'il concède par grâce, Dieu ne le reprend jamais sans faute préalable. » Or la grâce d'union, poursuit-il, dépasse de beaucoup la grâce d'adoption, par laquelle sont sanctifiés les autres. « Et pourtant, nous voyons que la grâce d'adoption n'est jamais perdue sans une faute préalable. » Aucune faute ne s'étant trouvée dans le Christ, saint Thomas en conclut qu'il est impossible que l'union du corps à la Personne divine ait été dissoute. « ... La chair du Christ ayant été unie dans la même personne et la même hypostase au Fils de Dieu avant la mort, elle lui est demeurée unie même après la mort. »¹

Il est très certain que si l'âme de Marie avait été séparée de son corps durant un intervalle de temps si bref fût-il, la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps. Car la relation réelle de maternité est manifestement dans la substance complète, corps et âme, et dès lors « Mère de Dieu » ne se vérifie que de la personne. Nous avons sur ce sujet l'enseignement très exprès de la bulle de l'Assomption, qui cite le passage suivant de saint Bonaventure :

Quelle est celle-ci qui monte du désert, pleine de délices, appuyée sur son bien-aimé ? (Cant., viii, 15) [Le Docteur séraphique] raisonne ainsi : « De là encore il résulte qu'elle s'y trouve en corps ... Car, en effet, ... sa béatitude ne serait pas consommée si elle ne s'y trouvait pas en personne et, comme l'âme n'est pas la personne, mais c'est le composé [du corps et de l'âme qui la constitue], il est évident qu'elle s'y trouve suivant cette union : sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée. »²

1. *IIIa Pars*, q.50, a.2, c.

2. « Et hinc constare potest quod corporaliter ibi est ... Cum enim ... beatitudo non esset consummata nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed conjunctum, patet quod secundum conjunctum, id est corpus et animam, ibi est : alioquin consummatam non haberet fruitionem » (M. D., p.765).

D'autre part, nous lisons dans la constitution apostolique *Ineffabilis Deus*, où Pie IX définit l'Immaculée Conception, que dans la salutation adressée par l'ange Gabriel à la Vierge Bienheureuse, la Mère de Dieu nous était montrée comme le siège de toutes les grâces divines [*Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem*], comme ornée de toutes les faveurs de l'Esprit divin, bien plus, comme un trésor presque infini de ces mêmes faveurs, comme un abîme de grâce et un abîme sans fond, de telle sorte qu'elle n'avait jamais été soumise à la malédiction, mais avait toujours partagé la bénédiction de son Fils, et avait mérité d'entendre de la bouche d'Élisabeth, inspirée par l'Esprit saint : *Vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni*¹.

Comme saint Thomas l'avait enseigné, la grâce, en la Mère de Dieu, sanctifie non seulement son âme, mais sa nature tout entière. En effet,

Marie fut aussi pleine de grâce, en ce sens que la grâce de son âme a rejailli sur sa chair ou sur son corps. C'est déjà une merveille pour les saints de recevoir une grâce qui sanctifie leur âme ; mais la grâce que reçut l'âme de la Vierge fut en telle abondance qu'elle rejaillit jusque sur sa chair, afin que, dans cette chair, Marie conçût le Fils de Dieu. « L'amour de l'Esprit saint, écrit Hugues de Saint-Victor, brûlait tellement dans son cœur qu'elle a fait des prodiges dans sa chair, au point qu'un Dieu-Homme en a pris naissance. » On lit dans saint Luc, i, 31 : *Ce qui naîtra de toi sera saint, il sera appelé le Fils de Dieu.* — La grâce de Marie fut tellement abondante qu'elle a rejailli sur l'humanité tout entière. Qu'un saint possède assez de grâce pour suffire au salut d'un grand nombre, n'est-ce pas une grande chose ? Mais en posséder assez pour satisfaire au salut de tous les hommes de ce monde, voilà qui est la plus étonnante des merveilles. C'est le cas du Christ et c'est aussi celui de la Bienheureuse Vierge ...²

Et Pie XII nous le rappelle dans son encyclique *Fulgens Corona* pour le Centenaire de la bulle que nous venons de citer :

... Parmi tous les saints et toutes les saintes, il n'en est qu'une seule dont on puisse affirmer qu'il ne saurait être question d'elle, quel que soit

1. *Édit. cit.*, pp.116-117.

2. *Expositio super Salutatione angelica, Opuscula*, édit. MANDONNET, T.4, p.458. Trad. édit. *Revue des Jeunes, IIIa Pars*, qq.27-34, Append. II, p.295.

le péché dont on parle. Au surplus, ce privilège unique, accordé à nul autre, elle l'obtint de Dieu au titre de son élévation à la dignité de Mère de Dieu. En effet, cette mission sublime, solennellement affirmée et définie au Concile d'Éphèse contre l'hérésie nestorienne (Pius XI, Enc. *Lux veritatis*, A.A.S., Vol. XXIII, p. 493 sq.) et dont il ne semble pas qu'on puisse en concevoir de plus haute, postule la plénitude de la grâce divine et une âme exempte de toute tache, étant donné qu'elle requiert la dignité et la sainteté les plus élevées après celles du Christ. Bien plus, de cette mission sublime de Mère de Dieu semblent découler, comme d'une source cachée et très pure, tous les privilèges et toutes les grâces qui ornent son âme et sa vie à un titre suréminent. [... *ex hoc ipso sublimi Deipari, veluti ex arcano fonte limpidissimo, omnia profluere videntur privilegia et gratiae, quæ eius animum eiusque vitam pricellenti modo pricellentique ratione exornarunt.*] Comme le déclare, en effet, justement saint Thomas d'Aquin : « La Bienheureuse Vierge, du fait qu'elle est Mère de Dieu, possède une dignité en quelque sorte infinie à cause du bien infini qu'est Dieu. » (*Summa Theologica*, I, q. XXV, a. 6, ad 4^{um}). Et un auteur célèbre développe et explique la même pensée en ces termes : « La Bienheureuse Vierge... est Mère de Dieu ; donc elle est tellement pure et tellement sainte qu'après celle de Dieu on ne peut concevoir une pureté plus grande. » (Corn. a Lapide, *In Matth.*, I, 16) ¹.

Appliquons maintenant le principe : *Ce qu'il concède par grâce, Dieu ne le reprend jamais sans faute préalable.* Or, comment Dieu aurait-il pu permettre que la Mère du Fils cessât d'exister même pour un intervalle de temps si minime fût-il ? (Nous l'avons vu, ne cesser d'exister que pour un seul instant ne se conçoit pas.) La grâce de maternité aurait été révoquée sans faute préalable. Le « siège de toutes les grâces divines » aurait été aboli. Le rôle de Mère de Dieu, « la source cachée et très pure de toutes les grâces qui ornent son âme et sa vie à un titre suréminent », cette source serait tarie. Le fondement même du culte d'hyperdulie aurait été détruit. Comment pourrait-on jamais concilier une telle révocation de grâce avec le privilège de la Conception Immaculée ? Celle-ci interdit une telle

1. *Acta Apostolicae Sedis*, An. et Vol. 35, 8 oct. 1953, p. 580. *La Documentation catholique*, n. 1158, 18 octobre 1953, col. 1284.

mort, où le « lien très étroit » du Fils et de la Mère aurait été rompu. Et comme d'autre part on doit admettre « qu'à l'exemple de son Fils unique, elle est décédée », nous ne voyons pas comment pourraient s'accorder ces deux vérités autrement que par la doctrine que nous avons appliquée.

VI. TENTATIVE DE CONCILIATION

34. *Où serait le désaccord avec les défenseurs de l'hypothèse immortaliste ?* — On peut maintenant se demander si tous ceux qui défendent l'immortalité de Marie s'opposeraient à la présente hypothèse. Après avoir noté la tolérance du Saint-Siège à l'égard de ceux qui, depuis le Concile du Vatican, ont nié positivement ou seulement mis en doute que Marie soit morte, et avoir souligné que ces derniers n'ont été l'objet d'aucune censure, le Père Jugie exprime l'opinion que voici :

De fait, si le sens chrétien répugne absolument à l'idée que la Mère de Dieu aura pu subir le sort commun des descendants d'Adam et attendre la résurrection glorieuse de son corps jusqu'à la fin du monde, l'hypothèse qu'elle aura échappé à la mort et aura eu le sort réservé aux justes qui vivront au moment de la parousie, son corps ayant été changé instantanément et revêtu de la gloire en même temps que son âme s'ouvrait à la vision béatifique, cette hypothèse ne heurte en rien notre piété filiale envers la Mère de Jésus et la nôtre ¹.

Manifestement, si par « le sort commun » le Père Jugie entend la mort commune, qui embrasse tout ensemble les divers sens que nous avons distingués, nous ne voyons pas où serait le désaccord. Et si d'autre part, il peut admettre que, pour le corps, être changé instantanément et revêtu de la gloire en même temps que l'âme s'ouvre à la vision béatifique constitue précisément l'innovation radicale que nous avons dite — qui comporte la séparation de l'âme et du corps mor-

1. *L'Assomption de la sainte Vierge*, dans *Maria, études sur la sainte Vierge*, éditées sous la direction du R. P. H. DU MANOIR, S.J., Paris, 1949, T.I, p. 623.

tel — et donc la mort au sens que nous avons donné en second lieu, mais avec les réserves déjà faites, dans ce cas, dis-je, l'accord est parfait. *Yahweh dit : Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre (Exod., XXXIII, 20), c'est-à-dire vivre de la vie mortelle. Voici que je fais toutes choses nouvelles (Apoc., XXI, 5).*

Si l'on s'imaginait, à tort, que l'inexistence de la personne, pour un temps aussi bref qu'on le veuille, est essentielle à la mort, il faudrait alors dire qu'à parler absolument la sainte Vierge n'est pas morte. Mais en réalité la mort, au sens le plus propre de ce nom, consiste en toute rigueur dans la séparation de l'âme et du corps, laquelle, comme leur réunion, ne comporte de soi aucun temps. Or il nous paraît tout à fait évident que la bulle de l'Assomption ne permet pas d'ignorer cette séparation ; sans quoi on ne pourrait appliquer en aucun sens le nom de mort à la fin du cours de la vie terrestre de Marie.

35. *La mort de la sainte Vierge et la nouvelle liturgie de l'Assomption.* — On ne saurait nier que l'objet de la fête du 15 août fût, à l'origine, la mort même de la Mère de Dieu¹. Ce n'est qu'au VIII^e siècle, à Rome, que le vocable *Assomption* remplace le mot *Dormition*. Cependant, ainsi que la bulle de l'Assomption le rapporte en citant l'oraison *Veneranda*, la mort s'y trouve toujours nettement affirmée : *festivitas, in qua sancta Dei Genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit...* Mais on ne peut ignorer que cette oraison ne se trouve plus dans le rite romain, pendant que les rites dominicain, milanais et lyonnais l'ont conservée. Et bien que la liturgie romaine ait maintenu jusqu'en 1950 la secrète de la Messe de l'Assomption, l'on n'y trouve pas le nom de mort : *etsi pro conditione carnis [Dei Genetricem] migrasse credimus...* Or, cette secrète ne figure plus dans la nouvelle Messe de l'Assomption, encore que le second nocturne, emprunté à la deuxième homélie de saint Jean Damascène, mentionne toujours expressément la mort. Il reste

1. R. P. MARTIN JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, ch. iv.

qu'il y a là de toute évidence un changement qu'on ne peut méconnaître. Faut-il en conclure aussitôt que l'adage : *Lex supplicandi statuit legem credendi* ne peut s'appliquer dans le présent cas ? Ce serait aller un peu vite en besogne.

Avant de se précipiter vers une conclusion aussi drastique, pourquoi ne verrait-on pas ce déplacement de l'accent, cette atténuation indubitable, comme un signe d'autant plus clair que l'Église nous engage « à contempler avec plus de soin les privilèges » de la très sainte Vierge ?¹ On ne peut oublier que, pendant de nombreux siècles, des écrivains très savants et très pieux, qui avaient le sens de l'Église en leur temps, ont de fait soutenu au sujet de Marie des choses qui sont pour nous absolument intolérables. Il était, d'autre part, « réservé à notre temps de mettre en plus grande lumière le privilège de l'Assomption corporelle au ciel de la Vierge Marie, Mère de Dieu »². De peur qu'on ne confonde sa « mort glorieuse » avec la mort commune, l'Église veut que l'on pense désormais au trépas de Marie et en parle d'une façon de plus en plus exacte et circonstanciée, tenant compte de son Immaculée Conception, afin que la gloire de l'Assomption ne soit en rien diminuée. Il y a, en effet, une différence *toto coelo* entre une mort qui consiste dans le changement instantané, où le corps est revêtu de la gloire en même temps que l'âme s'ouvre à la vision béatifique, et le décès se trouvant au terme d'un déclin de vie, où cesse d'exister la personne, le corps étant aliéné,

1. *M. D.*, p. 754. — Rappelons le soin que PIE IX avait mis, dans la bulle *Ineffabilis Deus*, à préciser que déjà dans le premier instant de sa Conception, la sainte Vierge avait été préservée de la tache originelle. « [Nos prédécesseurs, les Pontifes romains] n'ont pas cru devoir garder plus de ménagements avec ceux qui, pour ébranler la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge, imaginaient une distinction entre le premier et le second instant de la Conception, [inter primum atque alterum Conceptionis instans et momentum], prétendaient qu'à la vérité c'était bien la Conception qu'on célébrait, mais pas le premier moment de la Conception » (*Edit. cit.*, pp. 106-107). Du reste, si la sainte Vierge avait été sujet de la faute au premier instant de sa Conception, nécessairement elle l'aurait été pendant un intervalle de temps, puisqu'un instant ne peut être consécutif à un autre instant.

2. *Ibid.*

rabaissé par les liens de la mort, ne fût-ce que durant un très minime laps de temps.

Pourquoi ne serait-il pas permis de croire que, dans la définition même de l'Assomption, en choisissant l'expression « *expleto terrestis vitae cursu* », l'Église nous met en garde contre la confusion entre la fin du cours de la vie terrestre de Marie et celle qui fait le sort commun des hommes ? C'est à sa mort même que *la mort a été engloutie dans sa victoire* (I Cor., xv, 54), tandis que pour les autres, « Dieu ne veut pas accorder aux justes le plein effet de la victoire sur la mort, sinon quand viendra la fin des temps »¹. Aussi bien faudra-t-il, en parlant de la résurrection de Marie, apporter des nuances. On ne peut laisser entendre que la réunion de son âme et de son corps revient à celle de la résurrection commune. La Vierge ne s'est pas relevée de la mort comme si sa personne avait perdu la vie au sens qui se vérifie du commun des mortels. Que si son Fils est resté dans la mort durant un intervalle de temps, c'était « afin de confirmer la foi en la réalité de son humanité et de sa mort... Si, en effet, il avait ressuscité aussitôt après sa mort, il eût pu paraître que sa mort n'était pas réelle, et que, par conséquent, sa résurrection ne l'était pas non plus »². Mais le Christ, dont les mérites avaient préservé Marie, dans le premier instant de sa Conception, de toute faute héréditaire, accomplira le plein effet de leur victoire commune au terme même du cours de la vie terrestre de la Vierge, pour rendre cette fin comparable à son origine, à sa Conception Immaculée³. Il n'y aura pour elle aucun instant tel qu'elle y soit privée de vie.

1. *M. D.*, pp.768, 754.

2. *IIIa Pars*, q.53, a.2, c.

3. « Quamobrem ob duo huiusmodi praeclarissima, quibus Deipara Virgo donata fuit, privilegia, ut terrestis eius peregrinationis *ortus* ita et *occasus* fulgentissima emicuere luce; omnimodae eius animi innocentiae ab omni labe immuni, mirabili quadam congruentique ratione respondit amplissima virginei corporis glorificatio; atque eadem, quemadmodum fuit cum Unigenito Filio suo adversus nequissimum inferorum anguem in certamine coniuncta, cum Ipso pariter gloriosissimum de peccato eiusque tristissimis consecrariis participavit triumphum » (*Fulgens Corona*, p.583).

Est-ce à dire que le Christ ayant demeuré trois jours dans le tombeau, la résurrection de sa Mère manifeste plus entièrement le plein effet de leur victoire ? Il faut s'entendre. Le Fils, en effet, « s'il est demeuré quelque temps dans la mort, ce ne fut pas comme un détenu, mais de son plein gré, aussi longtemps qu'il le jugea nécessaire à l'instruction de notre foi »¹. D'autre part, c'est lui qui est la Résurrection et la Vie, et qui, depuis le commencement, a préservé la sainte Vierge de telle sorte que sa fin devait correspondre à son origine. En conférant ainsi à la Mère de Dieu une telle résurrection il manifeste le pouvoir de la sienne propre.

36. *La mort de Marie confirme néanmoins notre foi dans la vérité du mystère de l'Incarnation.* — Rappelons encore une fois le passage de la constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, où le Saint-Père rapporte que les fidèles admettaient sans peine que « cette sainte associée de notre Rédempteur est décédée [*e vita decessisse*] à l'exemple de son Fils unique ». Nous disions alors, référant à saint Thomas², qu'il est tout à fait naturel que son pèlerinage terrestre, dans cette nature passible qu'elle a communiquée à son Fils, s'achève par la mort qui démontre de la façon la plus éclatante la vérité de cette passibilité. Le trépas de la Mère atteste la vérité de sa propre nature passible; que la nature dans laquelle elle a participé à la Passion rédemptrice était consubstantielle à la nôtre et que sa corédemption était véritable³. On se demandera maintenant de

1. *IIIa Pars*, q.53, a.2, ad 2.

2. « ... Conveniens fuit Christum mori... ad ostendendum veritatem naturae assumptae » (*IIIa Pars*, q.50, a.1, c.).

3. Le R. P. ROSCHINI, dans sa *Mariologia* [Rome, 1948], avait dit ceci, en conclusion de sa discussion du problème en cause : « Dicendum igitur videtur mortalitatem Deiparae in eius passibilitate implicite inclusam fuisse. Ex eo enim quod fuit passibilis (ob munus Corredemptricis) fuit etiam mortalis, cum terminus naturalis et necessarius passibilitatis sit praecise mortalitas. Cooperari enim debebat, ratione suae missionis Corredemptricis, operi quod in passione et morte consistebat, et ideo passibilitati et morti debuit esse subiecta » (T.II, p.236).

quelle façon la mort et la résurrection dans l'instant peuvent être invoquées pour confirmer la réalité du mystère de l'Incarnation. Mais voici qu'il ne s'agit pas de croire à la mort de Marie sur le témoignage de ce que les hommes ont pu constater, mais sur ce que l'Église enseigne à ce sujet. Si, appuyée de la Tradition, l'Église nous dit que Marie « est décédée, à l'exemple de son Fils unique », nous voyons dans cet enseignement qu'elle veut nous faire connaître à quel point la nature humaine du Verbe, comme celle de la Mère, est consubstantielle à la nôtre ; qu'elle est vraiment celle de l'ordre de Rédemption ; qu'elle ne nous est étrangère que par l'absence de tout mal de faute. Si le Magistère nous propose le trépas de Marie comme étant ce que les fidèles ont appris « sous la conduite et la direction de leurs pasteurs », nous voyons par là même d'une manière très explicite des rapports qui éclairent et confirment notre foi.

Aussi bien, nul homme n'a vu le Christ ressusciter. La résurrection confirme pourtant notre foi dans sa divinité. Or, pourquoi ne convient-il pas que sa résurrection ait été vue directement par les hommes, pas même par les Apôtres ? Parce que, dit saint Thomas, ce qui appartient à la gloire dépasse la connaissance commune des hommes. *L'œil n'a point vu, ô Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé à ceux qui t'attendent* (Isaïe, LXIV, 4). Ces réalités, comme la résurrection glorieuse, ne peuvent être connues que par une révélation divine. *C'est Dieu qui nous l'a révélé par son Esprit* (I Cor., II, 10) ¹. En outre, comme le dit le même Apôtre : *Ce qui vient de Dieu est ordonné* (Rom., XIII, 1).

... Or, l'ordre institué par Dieu exige que ce qui dépasse les hommes leur soit révélé par les anges, ainsi que le montre Denys. Le Christ ressuscité n'est pas revenu à la vie que connaissent ordinairement les hommes, mais il est entré dans une vie immortelle et conforme à Dieu, selon ce mot de l'Épître aux Romains : *Ce qui vit, vit pour Dieu*. Voilà pourquoi la résurrection elle-même du Christ ne devait pas être directement vue par les hommes, mais devait leur être annoncée par les anges. Aussi saint

1. IIIa Pars, q.55, a.1, c.

Hilaire écrit-il : « L'ange est le premier annonciateur de la résurrection afin d'être le messenger de la volonté du Père pour proclamer la résurrection. » ¹

Pourtant, la passion du Christ avait été manifeste pour tous. La raison en est qu'elle s'est accomplie dans son corps en tant qu'il était de nature passible. Or, cette nature passible avait été connue de tous, suivant la loi commune. « Par contre, la résurrection du Christ s'est faite *par la gloire du Père* », comme le dit l'Apôtre (Rom., VI, 4) ².

Dans l'hypothèse que, sous toutes réserves, nous avons avancée, la séparation de l'âme et du corps, ainsi que leur réunion, sont incluses dans l'instant même de la pleine glorification de Marie. Elles y sont pour ainsi dire cachées, par leur principe et par leur terme. En effet, selon l'ordre de nature, la gloire de l'âme, en tant qu'elle est cause formelle du corps glorifié, est antérieure à la séparation du corps passible ; et le terme de ce rejaillissement, c'est, dans le même instant, la gloire de la personne, cause finale, et donc première. Il n'y a que dans la ligne de la causalité matérielle que la mort obtient une antériorité de nature. Ici, en toute vérité : *absorpta est mors in victoria* (I Cor., xv, 54) ³. Tandis que pour les justes dont l'âme demeure séparée du corps jusqu'à la fin des temps, c'est la mort elle-même qui, dans l'intervalle, est victorieuse ; elle ne sera engloutie qu'au dernier jour. Mais en Marie, la mort ne connaît que la défaite. « Rien qu'à voir la Vierge, dit le Damascène, la Mort s'est mise à trembler. Quand elle s'est attaquée à son Fils, elle s'est instruite par ce qu'elle a souffert ; et l'expérience qu'elle a faite alors l'a rendue prudente. Marie n'a donc pas connu le chemin ténébreux qui descend aux enfers. La route du ciel lui était préparée, droite, unie, facile. » ⁴

1. *Ibid.*, a.2, c.

2. *Ibid.*, a.1, ad 1.

3. *M. D.*, p.768.

4. *P. G.*, T.96, col.726. Nous citons la traduction parmi les textes choisis et présentés par DOM HESBERT et DOM BERTAUD, qui viennent de paraître sous le titre : *L'Assomption de Notre-Dame*, Paris, Plon, 1952, T.I, p.63.

Si la mort et la résurrection de Marie sont incluses dans l'Assomption glorieuse de la manière que nous avons dite, le témoignage des hommes ne saurait nous en instruire. Une telle mort est cachée, éclipsée par la gloire, de sorte que seule la révélation divine peut nous la faire connaître. Et voilà qui confirme notre foi dans la consubstantialité de la nature de la Mère et de la nature humaine du Fils, à la nôtre ; et par suite dans le mystère de l'Incarnation.

VII. ÉPILOGUE

37. Mais, demande-t-on, si cette hypothèse s'avérait acceptable, en quels termes pourrait-on jamais parler aux simples fidèles de la mort de la sainte Vierge ? — C'est pourtant bien aisé. Il n'est nul besoin de tenir un langage nouveau. Car il suffirait d'en traiter exactement dans les termes où en ont parlé saint Jean Damascène (vers 675-749) et saint Amédée de Lausanne (1110-1159), un des premiers disciples de saint Bernard. On trouve, chez ces deux auteurs, dans leurs homélies citées par la bulle de l'Assomption, un étonnant contraste entre les passages que nous allons reproduire, et leur contexte plein de conjectures empruntées à certains récits apocryphes. Du reste, le Damascène nous en avertit expressément¹. Mais sitôt qu'on laisse les narrations pour s'en tenir à leur doctrine, nous constatons que ces auteurs s'expriment d'une façon telle que l'hypothèse en cause y perd heureusement toute son apparente originalité.

1. Voir sur cette question le R. P. JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, pp.159-171, 245-250. Comme le font remarquer aussi DOM HESBERT et DOM BERTAUD : « il utilise librement certains récits apocryphes, parmi lesquels on peut reconnaître tout de suite Jean de Thessalonique. Comme lui aussi, il enseigne expressément la résurrection et l'assomption au ciel de la Mère de Dieu. D'autre part, avec la même franchise qu'André de Crète, il ne craint pas de déclarer que les éléments de son récit sur la mort et la sépulture de Notre-Dame, les discours qu'il prête aux différents personnages, voire le fait même de l'existence de son tombeau à Gethsémani, ne sont que des conjectures et n'ont que la valeur d'un cadre permettant de présenter la doctrine » (*Op. cit.*, pp.55-56).

a) *Saint Jean Damascène.* C'est le Docteur de l'Église, que saint Thomas cite toujours pour la distinction des deux sens du mot *corruption*, qui signifie d'abord :

les choses que l'homme subit, comme la faim, la soif, la fatigue, la vulnérabilité par les clous, la mort ou *séparation de l'âme et du corps*, et autres choses semblables ; c'est en ce sens que le corps du Christ fut soumis à la corruption [*φθορά*], choses qu'il a volontairement acceptées. En second lieu, le mot corruption veut dire la *décomposition*, la *destruction du corps*, le retour à ses premiers constituants ; elle s'appelle le plus souvent *διαφθορά*. C'est le genre de corruption auquel le corps du Seigneur n'a jamais été soumis. Car tu ne livreras pas mon âme au schéol, tu ne permettras pas que ton pieux serviteur voie la fosse [*διαφθοραν*] (Ps., xv, 10). Par suite, dire que le corps du Seigneur était au sens de Julien et de Gaïen, incorruptible selon le premier mode de corruption, avant la résurrection, est une chose impie ; car le corps du Christ ne nous aurait pas été consubstantiel, il ne serait pas mort en toute vérité, et nous ne serions pas sauvés réellement... Car le Seigneur nous dota de la résurrection pour notre corps, et par là même de l'incorruption par son propre corps, en tant qu'il est devenu pour nous les prémices de la résurrection et de l'impassibilité. Car il faut, dit l'Apôtre, que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité (I Cor., xv, 53)¹.

Voici donc quelques passages empruntés à la première Homélie pour la Dormition de Notre-Dame² :

Oh ! comment peut-il se faire que pour être portée dans la vie, la source même de la vie doive passer par la mort ? Oh ! comment celle qui dans son enfantement a été exemptée des lois de la nature est-elle maintenant contrainte de passer par ses lois ? Et comment ce corps qui est pur est-il, lui aussi, soumis à la mort ? C'est qu'il faut qu'il rejette ce qu'il y a en lui de mortel, afin de revêtir l'incorruptibilité. Le Seigneur de la nature en personne n'a pas refusé... la mort, mais il est mort dans sa chair afin d'anéantir la mort par la mort. C'est ainsi par la corruption qu'il conduit à l'incorruptibilité, et il fait de l'anéantissement la source même de la résurrection.

1. *De Fide Orthodoxa*, III, c.28 ; P. G., T.94, col.1100.

2. P. G., T.96, col.699-722. Trad. HESBERT-BERTAUD, pp.56-61.

... Je ne puis appeler ta sainte assomption une mort, mais bien une dormition, une émigration, ou, mieux encore, une immigration ; car, en émigrant de ton corps, tu immigres dans une vie meilleure¹.

Car tu n'es pas seulement montée au ciel à la façon d'Élie ; et tu n'as pas été seulement transportée au troisième ciel comme saint Paul ; mais tu es parvenue jusqu'au trône royal de ton Fils, où tu le contemples en personne, debout auprès de lui, dans une liberté totale et inexprimable, ...

Ô merveille extraordinaire ! Ô prodige stupéfiant ! Objet, naguère encore, de dégoût et d'exécration, la mort est maintenant bénie : on la dit bienheureuse. Elle qui autrefois engendrait l'affliction, l'abattement, les larmes et la tristesse, la voilà devenue maintenant cause de joie et d'allégresse. Pour tous les serviteurs de Dieu, dont la mort est proclamée bienheureuse, cette sécurité provient de ce que la mort les trouve en grâce avec Dieu. Si leur fin est proclamée heureuse et bienheureuse, la raison en est là : elle consomme vraiment leur bonheur, leur conférant l'immortalité dans la vertu, selon cette parole de l'Écriture : *Ne proclame personne bienheureux avant sa fin* (Eccl., xi, 30).

Ce texte, nous ne te l'appliquerons pourtant pas. Car la béatitude, ce n'est pas la mort ; la perfection, ce n'est pas ton assomption qui te l'a procurée, et ce n'est pas non plus ton départ d'ici-bas qui t'a établie dans la sécurité. Pour toi, en effet, le commencement, le milieu et la fin de tous les biens inconcevables, cette assurance, ce vrai affermissement dans leur possession, c'est ta conception virginale qui te les a procurés ; c'est le fait que Dieu a habité en toi, c'est ton enfantement sans tache qui en sont la cause. Tu as donc eu raison de dire que toutes les générations te proclameraient bienheureuse (Luc, i, 48) : non pas seulement à partir de ta mort, mais bien dès ta conception. Et ce n'est pas la mort qui t'a rendue bienheureuse ; mais c'est toi qui as illuminé la mort en lui enlevant sa tristesse, ou plutôt en changeant sa tristesse en joie.

Dans la seconde Homélie² sur le même sujet, soit celle que le Saint-Père a citée, les expressions sont encore plus fortes :

1. Allusion à la seconde Épître aux Corinthiens, v, 6-10 : *Étant donc toujours pleins d'assurance, et sachant que, aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur, — car nous marchons par la foi, et non par la vue, — dans cette assurance, nous aimons mieux déloger de ce corps et habiter auprès du Seigneur. C'est pour cela aussi que nous nous efforçons d'être agréables à Dieu, soit que nous demeurions dans ce corps, soit que nous le quittions.*

2. Ibid., col.722-754. Traduction HESBERT-BERTAUD, pp.62-73.

Elle a enfanté sans douleur ; son trépas, lui aussi, a été sans douleur. La mort des pécheurs, en effet, est détestable. Mais celle en qui le péché, aiguillon de la mort, n'existe même pas, comment l'appellerons-nous, sinon un principe de vie meilleure et éternelle ? Précieuse, certes, est la mort des saints du Seigneur, Dieu des armées ; mais combien plus précieuse encore l'assomption de sa Mère !

... Comment donc alors pourrais-tu goûter à la mort, ô Immaculée ! La mort, elle sera pour toi le pont vers la vie, l'échelle vers le ciel, le passage vers l'immortalité. Oui, heureuse tu l'es vraiment, ô Bienheureuse !

... Tu es la seule consolation qui nous soit laissée sur la terre. Vivre avec toi si tu vis, mourir avec toi si tu meurs : il n'y a pas pour nous d'autre bonheur !

Mais pourquoi donc : « Si tu meurs ? » Car, pour toi, la mort c'est la vie, et même une vie meilleure, de beaucoup supérieure à celle que tu mènes ici. Quant à nous, si nous venions à être privés de toi, la vie nous serait presque intolérable.

Voici enfin quelques lignes de la troisième Homélie¹ :

Aujourd'hui l'échelle spirituelle et vivante par où le Très-Haut a voulu descendre pour se montrer sur la terre et vivre avec les hommes est montée de la terre aux cieux en se servant de la mort elle-même comme d'une échelle.

... Ne fallait-il pas que, tout comme l'or, après qu'elle eut rejeté le poids terrestre et ténébreux de la mortalité, sa chair, purifiée par la mort comme dans un creuset et devenue incorruptible, ressuscitât du tombeau, resplendissante de l'éclat de son incorruptibilité ?

Voici qu'aujourd'hui, Celui de qui elle tenait son premier mode d'existence lui en confère un tout nouveau, à elle par qui commença d'exister de façon toute nouvelle dans un corps Celui qui, étant de toute éternité, n'avait jamais eu de commencement, encore qu'il eût pour principe le Père, ...

b) Saint Amédée de Lausanne, dans la septième Homélie², celle que Pie XII a citée dans la Constitution apostolique sur l'Assomption, nous donne, à la suite du Damascène, le vocabulaire très approprié à ce passage immédiat du premier mode d'existence, au nouveau.

1. Ibid., col.753-762. Traduction HESBERT-BERTAUD, pp.73-78.

2. P. L., T.188, col.1340-1341. Traduction HESBERT-BERTAUD, pp.148-149.

Nous tenons à citer l'original pour souligner les expressions les plus notables.

... Enimvero in transitu ejus glorioso illustratur mons Sion, ubi... decessit. Ibi explevit munus vitae, dans plenam atque perfectam virtutum omnium consummationem. *Ibi orienti magis quam morienti, et abiturae plus quam obiturae occurrunt castra Dei, et ruunt obviam ei exercitus militiae coelestis.*

... *O quam pretiosa in conspectu Domini mors Genitricis suae! Quae vita adaequabitur morti ejus? ... addas licet mundanos honores, addas convivium ac festa propaea, addas omne quod demulcet et quod delectat universum, his tamen omnibus jucundior atque suavior est. Est enim absolutio a carne, via ad vitam, nil habens doloris, acerbis nihil, nihil formidinis. Fovet autem pro dolore, delectat pro acerbitate, et pro metu firmat in littore fide stationis. Nec tenebras inducit, quae lumen aeternum aperuit, nec vitam tollit, quam dirigit ad auctorem vitae.*

Son glorieux trépas illustre le mont Sion où elle est décédée... C'est là que s'est parfaite l'œuvre de sa vie, dans la consommation pleine et entière de toutes les vertus. C'est là qu'affluent les armées de Dieu pour assister, non pas tant à sa mort qu'à son lever, non pas tant à son trépas qu'à son départ, et que les légions de la milice céleste se ruent littéralement au-devant d'elle.

Ô combien précieuse devant le Seigneur fut donc la mort de sa Mère! Et est-il une vie qu'on puisse comparer à sa mort?... On peut accumuler les uns après les autres tous les honneurs dont le monde est capable; on peut ajouter aux festins les trophées de fête, tout ce qui peut séduire et charmer l'univers, elle est encore bien supérieure, elle est plus aimable que tout cela; car c'est elle qui libère de tout ce qui est charnel, c'est elle qui conduit vers la vie. En elle rien de chagrin, rien d'amer, rien qui puisse inspirer la crainte. Non seulement elle est incapable de faire souffrir, mais encore elle soulage quand on souffre; non seulement elle n'aigrit pas, mais elle charme; et, loin de terroriser par la crainte, elle affermit sur le rivage du port par la confiance. On ne saurait redouter d'elle qu'elle oriente vers les ténèbres, elle qui oriente bien plutôt vers l'Auteur même de la vie.

Hac morte gloriosa migravit, si transitum ad vitam mortem liceat nominare. Imo, ut verum fatear, vita est, ubi sola mors moritur, ubi corpus mortis exuitur...

Par sa mort, elle a donc émigré vers la gloire, si toutefois on peut appeler mort ce qui est le passage à la vie. Bien plus, pour dire vrai, c'est là la vie même, puisqu'en fait seule y meurt la mort. On se dépouille d'un corps de mort...

... *Annon vita, cum itur ad fontem vitae, et vita aeterna a vita perpetui meatu hauritur? Hoc haustu infectivo ante decessum praeventa est mater Virgo, ne transitu in ipso vel levissimo mortis gustu tangeretur.*

Et n'est-ce pas vivre que d'aller à la source de la vie, où l'on est mis à même de puiser la vie éternelle à la Vie toujours jaillissante? C'est de ce jaillissement sans arrêt que la Vierge Mère a été prévenue dès avant son trépas, afin qu'au jour de son passage, elle ne fût pas même effleurée par la plus légère impression de la mort.

... *Egrediens itaque vidit vitam, ne mortem videret.*

En s'en allant elle a donc vu la Vie, et ainsi a pu ne pas voir la mort.

Cette manière de parler est sans doute étonnante et unique, mais n'en est pas pour cela nouvelle. Il convient de rappeler à ce propos la règle de théologie mariale, formulée par Suarez et citée dans la bulle de l'Assomption: « Les mystères de grâce opérés par Dieu dans la Vierge ne doivent pas se mesurer aux règles ordinaires mais à la toute-puissance divine... »¹

c) Terminons ces pages par une citation de Corneille de la Pierre qui, dans son commentaire sur les *Proverbes de Salomon*, applique à la sainte Vierge la parole: *sa lampe ne s'éteint pas pendant la nuit* (xxxix, 18).

... *Quia dum moreretur, illico resurrexit*², ac tam corpore, quam

Car alors qu'elle mourait, elle ressuscita sur le champ, et autant en

1. *M. D.*, p. 767.

2. De crainte qu'on ne trouve tendancieuse notre traduction de ce passage capital, nous nous permettons de signaler que, d'après la *Syntaxe latine* d'ERNOUT et THOMAS

anima felix et gloriosa assumpta est in coelum ; *quare mors illi non tam mors quam vita fuit. Lucerna ergo, id est vita, ejus non fuit morte exstincta, sed magis accensa.* Unde Damascenus, orat. 2 *De Assumptione* : '... tibi enim mors quoque ipsa vita est, ac vita praestantior, atque hanc vitam incomparabiliter antecedens !'¹

son corps qu'en son âme, fut élevée bienheureuse et glorieuse au ciel ; c'est pourquoi la mort pour elle fut vie plutôt que mort. Par suite sa *lampe*, c'est-à-dire la vie, *n'a pas été éteinte* par la mort, mais au contraire, elle en a été avivée. D'où le mot du Damascène, dans la seconde Homélie sur l'Assomption : '... pour toi, la mort c'est la vie même, voire une vie meilleure, incomparablement supérieure à celle que tu mènes ici'.

Le terme final correspond ainsi d'une manière toute de sagesse au terme initial du cours de la vie terrestre de Marie. De même qu'au premier instant de sa Conception elle fut déjà parfaitement préservée de la tache originelle, de même le dernier instant de sa vie terrestre était identiquement le premier où elle fut déjà pleinement revêtue de la gloire méritée dans la victoire complète sur le péché et la mort. Cette gloire qu'elle revêt avec le Fils de l'homme qui la choisit pour Mère et Épouse unie à lui « de toute éternité par un même et unique décret de prédestination », exprime d'une incomparable façon à tout jamais dans la création entière la gloire fulgurante de la Divinité.

(Paris, 1951), « Les propositions introduites par *dum, donec, quoad* désignent une action simultanée à celle de la principale... La conjonction *dum*... était proprement une particule signifiant 'un instant'... Dans les récits, *dum*, indiquant la *concomitance* de deux faits passés au sens de 'dans le même temps que', s'était fixé *avec le présent* de l'indicatif, au lieu de l'imparfait... En bas latin, le subjonctif se répandit après *dum*, qui est, du reste, souvent confondu avec *cum* lui-même... » (§366).

1. CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in Scripturam Sacram*, édit. Vivès, T.VI, p.504b.

Appendices