

A C T A
CONGRESSUS MARIOLOGICI-MARIANI
ROMAE MCML
VOL. II

ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS

ALMA SOCIA CHRISTI

ACTA CONGRESSUS MARIOLOGICI-MARIANI
ROMAE ANNO SANCTO MCML CELEBRATI

Vol. II

DE COOPERATIONE B. V. MARIAE
IN ACQUISITIONE ET DISTRIBUTIONE
GRATIARUM

ROMAE

ACADEMIA MARIANA || OFFICIUM LIBRI CATHOLICI
Via Merulana, 124 || Piazza Ponte S. Angelo, 28

1952

PRAEFATIO

Congressus mariologicus-marianus Anni Sancti MCML, qui de missione Deiparentis generaliter disputandum sibi assumpsit, speciale studium adhibuit in quaestione explananda atque dirimenda utrum necne B. Virgo alma Socia Christi Redemptoris tali modo ei associata fuerit in pugna et victoria contra satanam, ut quemadmodum genus humanum per virum cum femina associatum deperditum fuit, ita quoque ob illam aemulam operationem, ob illam recirculationem, de qua verbum faciunt antiquissimi Ecclesiae scriptores, per virum nempe et feminam sit postea salvatum. Agebatur itaque de cooperatione B. Virginis in acquisitione et in distributione gratiarum.

Neque solum in generalibus sessionibus, verum etiam in quamplurimis sectionibus varii viri docti huic fundamentali quaestioni studio operam dederunt, idque felici cum exitu, ut conspici potest ex ipso quoque voto in vigilia definitionis dogmaticae assumptionis B. Virginis unanimi consensu accepto, nempe: «Cum personalia B. V. Mariae attributa praecipua: divina maternitas, perpetua virginitas, immaculata conceptio, corporalis assumptio sint iam dogmatice definita, hoc est adhuc in fidelium votis, ut dogmatice quoque definiatur: B. V. Mariam Christo Servatori in operanda humana salute esse intime sociatam, ideoque veram existere in redemptionis opere cooperationem, itaque spirituales esse hominum matrem, omnium gratiarum deprecatricem et administram, uno verbo universalem Dei hominumque mediatricem » (Cf. *Alma Socia Christi*, I, 298).

Adnotari autem debet non omnes relationes, quae in congressu mariologico-mariano de cooperatione B. Virginis in acquisitione et distributione gratiarum perlectae sunt, in hoc secundo volumine locum habere. Hic enim ponuntur tantummodo relationes sessionum generalium necnon illarum sectionum, quae in peculiaribus fasciculis non prodibunt.

Sane non omnes relationes in congressu habitae eiusdem ponderis sunt neque de eodem argumento tractantes unum idemque dicunt. At, omnes sunt ab invicem independentes, omnes a viris doctis prolatae, et non absque momento est contemplari quomodo ex omnibus idem obiectum intuentibus alter clare perspiciat quod alteri sat obscurum remanet. Nemo tamen ex tot tantisque ex diversis populis, regionibus ac nationibus viris doctis, qui in tam vastissimo congressu partem habuerunt, inter illos praesumptuos viros adnumerari potest, de quibus Angelicus Doctor asserebat, quod aestiment «totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur» (*Summa contra gentiles*, I, 5). Quapropter et in disputationibus semper regnavit illa fraternitas, charitas et pax, quae fuit nota characteristicam illorum quos cor Matris apud Sedem communis Patris in unum concreverat.

Dum confidimus quod ex hisce veluti «Sic» et «Non» controversis opinionibus in re tam magni ponderis hic in unum coadunatis fulgentior in dies lux emicet ac veritas certior evidentiorque appareat, necesse non est ut dicamus quod cuique sui sermonis honos erit et onus.

Adnotari insuper debet possibile non fuisse ob varii generis difficultates omnia volumina tam vastissimi congressus illo ordine ac tempore typis mandare, prouti in ardentissimis nostris votis erat.

Interea, grati animi sensus pandimus erga illos, qui integrae collectioni *Alma Socia Christi* nuncupatae subscripserunt, quemadmodum et erga omnes, qui pro sua erga Deiparentem pietate inter benefactores, sive fundatores sive permanentes, *Academiae Marianae Internationalis* sese adnumerari voluerunt, inter quos non possumus quin nominemus E.mos D.nos cardinales: Normannum Thomam Gilroy, archiep. sydneyensem, Franciscum Spellman, archiep. neo-eboracensem; S. B. patriarchas: Iosephum VII Ghanima, patr. babylonensem Chaldaeorum, Albertum Gori, patr. hierosolymitanum; Ex.mos D.nos archiepiscopos et episcopos: Matthaeum Beović, archiep. adelaidensem, Leonem Binz, archiep. tit. Syliensem et coad. dubuquensem, Leonardum I. Rodríguez Ballón, archiep. arequipensem, Alexandrum Vachon, archiep. ottaviensem; Antonium Ign. Camargo, ep. calabocensem, Carolum H. Helmsing, ep. tit. axomitanum et aux. S. Ludovici, Pacificum M. L. Perantoni, ep. hieracensem, Carolum E. Saboia de Bandeira de Mello, ep. girbitanum et praelatum palmensem, Leonem Bon. Urriarte Bengoa, ep. tit. madauremsem et vicarium apostolicum ucayalensem, Ioannem I. Wright, ep. wigorniensem.

Quae nomina benefactorum, si una cum viris doctis omnium Societatum Marialium, qui *Academiae Marianae Internationali* nomen tamquam socii ordinarii dederunt, rite inspiciantur, apparebit institutionem huius Academiae in Urbe, eo consilio excogitatam ut efficaciter promoveantur atque foveantur studia potissimum scientifica tum speculativa tum historico-critica de beatissima Virgine Maria, urgentioribus necessitatibus nostri aevi, mariani iure merito nuncupati, apprime satisfacisse.

Romae, die 31 maii 1952.

P. CAROLUS BALIĆ, O.F.M.

Academiae Marianae Internationalis
praeses

RÉFLEXIONS SUR LA CORÉDEMPTION DE MARIE (1)

P. CHARLES BOYER, S. I.

Le but de cet article est modeste. On tente simplement d'exposer avec clarté la doctrine de la corédemption de Marie en ajoutant quelques réflexions aux endroits plus délicats ou plus contestés. La littérature contemporaine sur ce sujet est abondante (2). On en tiendra le plus grand compte, sans toutefois faire de polémique, ni même de controverse, et par suite sans les détails d'érudition qui n'apparaîtront pas nécessaires.

Que la sainte Vierge soit corédemptrice au sens où le sont les autres âmes justes qui prient pour les pécheurs, qui s'adonnent à l'apostolat, qui se sanctifient pour les autres, aucun catholique ne peut en douter. Une telle corédemption que l'on peut appeler corédemption *subjective* (3), consiste seulement à faire profiter les hommes des mérites du Rédempteur acquis sur la croix du Calvaire. Par l'abondance de sa grâce et par l'intensité de sa charité maternelle, Marie remplit ce rôle de façon suréminente. Par son intercession, elle le remplit encore au ciel. Mais quand on parle de la corédemption de la sainte Vierge, on veut désigner autre chose. On veut parler de sa coopération à l'acte même par lequel le Christ nous a rachetés. Jésus est Rédempteur parce qu'il a par sa mort racheté l'homme pécheur. Marie sera légitimement appelée corédemptrice si elle a eu une part réelle et méritoire au sacrifice que le Christ a fait de lui-même. Nous disons une part *méritoire* pour la distinguer de la part coupable ou simplement matérielle qu'y prirent les Juifs et Pilate avec ses soldats.

Nul ne conteste que Marie ait eu une part, au moins éloignée, au sacrifice rédempteur. Celui qui mourait pour nous était le vrai fils de Marie. La Vierge avait librement accepté d'être sa mère. Elle l'avait porté dans son sein, enfanté, nourri, élevé, sachant qui il était, et qu'il devait sauver son peuple, en prenant sur lui nos iniquités. Au Calvaire, elle avait tout

(1) Le texte a aussi paru dans *Doctor communis* 3 (1950) 43-54.

(2) Voir pour ce qui précède 1933 LÉLOIR L., *La médiation mariale dans la théologie contemporaine*, Bruges-Paris 1933; pour ce qui suit: KEUPPENS I., *Mariologiae compendium* ², Heverlé-Louvain 1946; DILLENCHNEIDER C., *Marie au service de notre rédemption*, Haguenaue 1947.

(3) Voir LENNERZ H., *De redemptione et cooperatione in opere redemptionis*, in *Gregorianum* 22 (1941) 305, qui cite pour cette façon de parler Cl. Schwader, Stentrup et Adhémar d'Alès.

au moins accepté la volonté du Père, qui était que le Christ souffrît et mourût pour les hommes. Par ce consentement amoureux à être la mère du rédempteur, Marie serait déjà en quelque sorte corédemptrice; les papes et les fidèles auraient le droit de lui donner ce titre, et aucun chrétien ne devrait le lui refuser.

Mais n'est-ce pas en un sens plus plein que Marie est dite corédemptrice? A-t-elle non plus seulement donné au monde le Rédempteur, encore collaboré avec le Rédempteur dans l'acte même de la rédemption? N'a-t-elle pas contribué de quelque façon immédiate à la constitution du prix avec lequel l'homme a été racheté?

Il faut bien entendre la question. Il ne s'agit pas de mettre Marie dans l'oeuvre rédemptrice sur le même plan que son Fils (comme le suppose Luther, quand il dit que Marie, pour être Mère du Fils de Dieu ne doit pas être exaltée «ut Filio gloria redemptionis et liberationis nostrae eripiatur» (1).

Il n'y a qu'un Rédempteur; Marie est seulement corédemptrice. On ne doit point la considérer à part, ni dire simplement: la sainte Vierge nous a rachetés, ou encore la sainte Vierge a ajouté à la rédemption du Christ, ni même: dans l'ordre présent, les mérites du Christ n'auraient pas suffi à la rédemption, sans le concours de Marie; ni enfin: Dieu n'aurait pas accepté les mérites du Christ, si les mérites de Marie n'avaient été adjoints. Mais on dira: Marie a été associée à Jésus dans l'oeuvre de la rédemption; Marie a contribué à notre rachat; Dieu a voulu qu'aux mérites du Christ fussent adjoints ceux de Marie.

Rappelons donc tout d'abord les raisons pour lesquelles nous pensons que Marie a coopéré par une action réelle et immédiate, bien que simplement adjointe, participée et secondaire, à l'oeuvre même de notre rédemption, c'est-à-dire à l'acquisition des mérites par lesquels nous sommes sauvés.

Que trouvons-nous d'abord dans la Sainte Ecriture? Le Protévangile, interprété à la lumière du Nouveau Testament et de la Tradition, nous donne une réponse fondamentale.

On sait en effet que la Tradition s'est refusée à ne voir dans la solennelle sentence portée dans l'Eden qu'une explication folkloristique des rapports de l'homme et du serpent. Un bon nombre de Pères et de théologiens l'ont comprise comme une allégorie morale; les autres comme une prophétie de la rédemption. Ceux-ci, qu'on trouve déjà aux origines sont devenus si nombreux au cours des siècles qu'avant le concile

(1) LUTHER M., *In Genesim*, c. 1-4 (in *IDEM, Exegetica opera latina*, ed. ELSPERGER CIL, I, Erlangae 1829, 242-243).

de Trente il étaient désignés par des expressions de sens universel: « prout omnes doctores dicunt » (1). Aujourd'hui, bien rares sont les théologiens, si même il en est, qui refusent à ce texte un sens christologique et en tous cas, ce sens est évidemment conforme à la foi de l'Eglise. On a récemment montré que l'interprétation mariologique, c'est-à-dire, celle des auteurs qui y voient prophétisée la victoire de la nouvelle Eve sur Satan est allée croissant depuis les origines jusqu'à la Réforme (2). Luther interpréta le texte comme se rapportant au Christ et à sa Mère, mais sans la participation de celle-ci à la rédemption. Il écrit: « Quis non miretur, imo non exsecretur Satanae malignum consilium, qui hunc locum plenissimum consolationis de Filio Dei per ineptos interpretes transtulit ad Mariam virginem » (3). L'ineptie aurait consisté à traduire: « ipsa conteret caput tuum » au lieu de: « ipsum conteret caput tuum ». Mais l'histoire démontre que l'application à Marie a été faite même par ceux qui traduisaient par « ipsum ».

Contentons-nous pour l'instant de cette assertion, signée par 113 Pères au Concile du Vatican: « Cum iuxta apostolicam doctrinam, Rom. V-VIII, 1 Cor. XV, 24, 26, 54, 57; Heb. II, 14, 15 aliisque locis traditam, triplici victoria de peccato et de peccati fructibus, concupiscentia et morte, velut ex partibus integrantibus constituatur ille triumphus, quem de Satana, antiquo serpente, Christus retulit; cumque Gen. III, 15, Deipara exhibeatur singulariter associata Filio suo in hoc triumpho; accedente unanimi Sanctorum Patrum suffragio, non dubitamus, quin in praefato oraculo, eadem beata Virgo triplici illa victoria praesignificetur illustris » (4).

Ce texte est utilisé d'ordinaire, et même dans la bulle *Ineffabilis* pour démontrer la conception immaculée de Marie; mais le plus souvent, la corédemption est impliquée dans la démonstration. Si l'on dit en effet que la Femme et son Fils constituent le camp victorieux du démon et de ses adeptes, on est amené à comprendre, non seulement que la Mère, comme le Fils, n'a jamais été atteinte par aucun péché, mais qu'elle a eu sa part dans la victoire de son Fils. C'est le Fils (« ipsum ») qui brisera la tête du serpent, mais les inimitiés sont établies entre le serpent d'un côté et de l'autre la Femme et son Fils. La Femme donc, par son Fils, doit vaincre Satan. Il s'ensuit d'abord qu'elle le vaincra en elle-

(1) IACOBUS PEREZ DE VALENTIA, *Divinae plane expositiones in Psalmos, Magnificat*, Venetiis 1526, fol. 446 v. - Cf. GALLUS T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii*, Romae 1949, 132.

(2) Cf. GALLUS T., *op. cit.*, 199-203.

(3) LUTHER M., *op. cit.* (ed. cit., I, 243).

(4) HENTRICH G. - DE MOOS R. G., *Petitiones de assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae*, I, Civitas Vaticana 1942, 97-98.

même par sa conception immaculée et par l'absence de tout péché personnel. Mais il s'ensuit aussi qu'elle le vaincra comme le vaincra son Fils en effaçant le péché du monde. Le triomphe remporté sur Satan, c'est la bonne nouvelle du Nouveau Testament et il consiste dans l'oeuvre rédemptrice. Si Marie a été associée à ce triomphe, elle l'a été aussi à l'oeuvre rédemptrice.

Les inimitiés prophétisées et prédestinées entre la Femme et Lucifer se terminent par le triomphe de la Femme. Elle triomphe par son Fils, mais elle triomphe avec son Fils. L'accent des paroles divines ne serait pas mis aussi fortement sur la Femme, si celle-ci ne devait avoir d'autre rôle que de donner naissance au Rédempteur. Elle est vraiment désignée comme associée à la personne et à l'oeuvre de son Fils.

Qu'on le remarque, en effet: si Marie n'avait pas immédiatement coopéré à l'acte qui nous rachetait, on pourrait bien encore dire qu'elle n'a reçu du démon aucun dommage, étant exempte du péché, de la concupiscence et de la mort; mais elle n'aurait ainsi que les bénéfices de la victoire remportée par son Fils; elle n'en aurait pas la gloire. Elle n'appartiendrait pas vraiment au camp victorieux, mais seulement à la masse délivrée par le vainqueur.

Que le sens plénier de ce passage ait été d'abord inaperçu de beaucoup de Pères et de docteurs, on ne peut s'en étonner si l'on se souvient d'une part de l'allégorisme des expressions employées, de la richesse inépuisable de la Sainte Ecriture et de la loi providentielle du progrès dans l'intelligence de la révélation.

Il ne faudrait d'ailleurs pas concevoir le développement de la doctrine mariale, même sur le point qui nous occupe, comme rigidement lié au déroulement des siècles. Assez près des origines, et ensuite par intervalles, on rencontre des expressions assez semblables à celles qui ont été créées aux temps les plus récents. Cela même est une des marques que donnait Newman d'un développement légitime. Il reste seulement que c'est petit à petit que les lueurs, d'abord rares et hésitantes, sont devenues une grande lumière. Voici quelques moments significatifs de cette histoire. Il faudrait peut-être commencer au chapitre XII de l'Apocalypse où des exégètes de plus en plus nombreux voient dans la Femme qui enfante la Mère du Christ elle-même, soit seule, soit avec l'Eglise; et cet enfantement apparait comme un acte de guerre contre la Bête, et comme une victoire. Le grand théologien que fut déjà saint Irénée voit Marie près de Jésus comme Eve était près d'Adam, Marie pour nous sauver par son obéissance, comme Eve nous perdit par sa désobéissance. «Le lien noué par la désobéissance d'Eve fut dénoué par l'obéissance de

Marie » (1). Le P. E. Druwé, S. J., après avoir cité un certain nombre de textes de saint Irénée, conclut: « Saint Irénée, on le voit, ne limite pas la coopération salvifique de Marie à la production du Rédempteur, comme qui dirait à un stade préparatoire de l'oeuvre rédemptrice. Il l'associe d'une façon directe et immédiate à la réalisation de l'effet total » (2). Et désormais le parallèle de Marie et d'Eve devient classique. Le chantre syrien de Marie, saint Ephrem, nous montre la fosse, où Eve et le serpent précipitèrent Adam et d'où Marie et son enfant royal l'ont retiré (3). Saint Ambroise nous ramène au sens que nous avons vu dans l'Apocalypse: « Vicit te Maria, quae genuit triumphatorem » (4). Saint Augustin écrit que Marie est notre Mère « parce qu'elle a coopéré par sa charité à la naissance des fidèles dans l'Eglise » (5). S. Jean Damascène revient à la conception de S. Irénée: « Marie obéissante à la volonté divine, trompa elle-même le serpent trompeur, et apporta au monde l'immortalité » (6). Un auteur du XII^e siècle nous a laissé un texte qu'on a pu rapprocher de ce que les papes récents ont énoncé de plus précis. Il s'agit d'Arnaud de Chartres disant: « Cet amour de la Mère coopérait grandement, à sa manière, pour nous rendre Dieu propice » (7). Saint Bernard avait déjà dit: l'homme est tombé par le moyen d'une femme; il n'est relevé que par le moyen d'une femme (8). Albert le Grand, le principal mariologue du XIII^e siècle, appelle la Vierge « adiutrix redemptionis » (9) et Richard de Saint Laurent, dans une oeuvre qui fut attribuée à S. Albert le Grand, « ad mundi redemptionem coadiutrix » (10). Le même auteur dit encore: « Nolebat siquidem Deus Pater, si liceat ita loqui, solius Filii morte salvare genus humanum et diabolium condemnari, sed disposuerat in manu feminae tradere Sisaram » (11). Gerson excite la confiance du chrétien en lui rappelant que Marie consentit pour lui à ce que Fils s'offrit à tant de douleur (12).

(1) IRENAEUS, *Adversus haereses*, lib. 3 c. 32 (PG 7, 1958).

(2) DRUWÉ E., *La médiation universelle de Marie*, in *Maria* 1 (1949) 464.

(3) EPHRAEM SYRUS, *Hymni et sermones* (ed. LAMY, II, Mechlinae 1886, 524).

(4) AMBROSIUS, *De obitu Theodosii*, n. 44-47 (PL 16, 1463-1464).

(5) AUGUSTINUS, *De virginitate*, c. 6 n. 6 (PL 40, 399).

(6) DAMASCENUS, *In nativ. B.M.V.* (PG 96, 672).

(7) PL 189, 1694; cf. DRUWÉ E., *art. cit.*, 507-508.

(8) BERNARDUS, *Super « Missus est »*, hom. 2 n. 3 (PL 183, 62).

(9) ALBERTUS MAGNUS, *Mariale*, resp. qq. 148-150 (ed. BORNET 37, 219a).

(10) RICHARDUS A S. LAURENTIO, *De laudibus beatae virginis Mariae*, lib. 6 c. 2 (inter *Opera Alberti Magni*, ed. BORNET, 36, 329).

(11) *Ibid.*, lib. 2 c. 2 n. 2 (ed. cit., 36, 83).

(12) Ed. ELLIES-DUPIN, Antverpiae 1706. Le P. Bover a recueilli les principaux textes de Gerson dans le même sens dans l'article: *Universalis B. Mariae V. mediatio in scriptis Ioannis Gerson*, in *Gregorianum* 9 (1928) 254-269.

Salmeron explicite à sa manière l'antique parallèle d'Eve et de Marie: «Comme alors la chute du monde est venue de deux personnes, mais surtout de l'homme, de même le salut et la rédemption viennent de deux personnes, mais surtout du Christ» (1).

Ces vieux textes, dont nous ne rappelons qu'un petit nombre des plus expressifs, ne contiennent sans doute pas la corédemption avec toutes les précisions de la théologie actuelle. Mais il est difficile d'admettre qu'ils limitent le rôle de Marie dans l'oeuvre de la rédemption au seul fait de sa maternité divine ou à son action pour appliquer les fruits de cette oeuvre déjà accomplie. Ils unissent manifestement Marie à son Fils pour l'oeuvre propre du Fils: elle en est l'auxiliaire, la coopératrice. Comme Eve a eu une part active dans la cause de notre ruine, ainsi Marie a eu une part active dans la cause de notre relèvement. C'est l'idée qu'il faut retenir et qui inclut une association réelle de Marie à l'action rédemptrice du Christ.

Cette action a été précisée davantage par l'enseignement du magistère ordinaire et par de nombreux théologiens. Les paroles de Pie IX dans la Bulle *Ineffabilis* sur l'union de Marie au Christ méritent beaucoup d'attention. Sans doute, le but du Pontife était d'affirmer la victoire de Marie réalisée par sa conception immaculée; mais l'union au Christ à laquelle il fait appel est étendue à toute l'efficacité de la passion: «De même que le Christ, médiateur de Dieu et des hommes, ayant pris la nature humaine, effaça le décret porté contre nous et le suspendit triomphalement à la croix, ainsi la très sainte Vierge unie à lui par un lien très étroit et indissoluble, toujours combattant ensemble avec lui et par lui contre le serpent vénénéux triompha pleinement de cet ennemi et de son pied immaculé lui écrasa la tête». Marie était donc associée à l'action même par laquelle le Christ réparait l'humanité. Léon XIII a expliqué cette union en disant de Marie, qu'«elle offrit volontiers son Fils à la justice divine, participant à sa mort avec un coeur transpercé par un glaive de douleur» (2). Mais on insiste davantage aujourd'hui sur les paroles des tous derniers papes. Un texte de Pie X trancherait tout débat: «Parce qu'elle l'emporte sur tous par sa sainteté et par son union avec le Christ et que le Christ se l'est adjointe pour l'oeuvre du salut des hommes, elle mérite pour nous *de congruo*, comme on dit, ce que le Christ a mérite *de condigno*». On a toutefois beaucoup discuté sur ce

(1) SALMERON A., *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*, vol. III, tr. 41.

(2) LEO XIII, *lucunda semper*, 8 sept. 1894, in AAS 27 (1894-1895) 178.

texte (1), surtout à cause du temps présent (*promeret*) employé pour la Vierge, tandis que pour le Christ est employé le passé (*promeruit*). Mais cette différence peut s'expliquer de bien des façons, et en particulier le choix de *promeret* est justifié pour exprimer une vérité doctrinale, indépendante du temps. Et comme il est dit un peu plus haut dans le même document que Marie par son union à la passion du Christ a mérité de devenir la réparatrice du monde déchu («*promeruit illa ut reparatrix perditu orbis dignissime fieret*») et que ce titre de réparatrice est distingué de celui de dispensatrice des grâces comme la cause de son effet («*atque ideo universorum munerum dispensatrix*»), nous pensons que la participation de Marie à l'acte rédempteur est enseignée dans cette encyclique. Les paroles de Benoît XV semblent vraiment défier toute autre interprétation que celle d'une coopération de Marie à l'acte même par lequel le Christ nous rachetait: «Avec son Fils souffrant et mourant, elle a souffert et pour ainsi dire elle est morte avec lui; elle a abdiqué pour le salut des hommes ses droits maternels sur son Fils et l'a immolé, autant qu'il lui appartenait de le faire, pour apaiser la justice divine; de sorte que l'on peut dire justement qu'avec le Christ elle a racheté le genre humain» (2). La distribution des grâces est l'effet de cette action corédemptrice («*hac plane de causa*»), et c'est la doctrine que Pie XI loue explicitement (3) et que d'ailleurs il répète: la Vierge a participé avec Jésus-Christ à l'oeuvre de la rédemption (4). Pie XII parle dans le même sens que ses prédécesseurs: «Très étroitement unie à son Fils, elle 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 Eve, pour tous les fils d'Adam qui portent la souillure du péché originel» (5). Le pape parle plus loin du rôle de Marie dans l'application de la rédemption déjà accomplie, ou, comme on dit, dans la rédemption subjective. Mais il ne confond pas les deux rôles (6).

En présence de textes si concordants et si explicites, il faut bien con-

(1) Voir GOOSSENS W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, Paris 1939, 58-70. En sens contraire ROSCHINI G., *Mariologia* ², II, pars I, Romae 1947, 319 ss.

(2) BENEDICTUS XV, *Inter sodalicia*, 22 mart. 1918, in AAS 10 (1918) 182.

(3) PIUS XI, *Explorata res*, 2 febr. 1923, in AAS 15 (1923) 104.

(4) *Ibid.*

(5) PIUS XII, *Mystici corporis*, 29 iun. 1943, in AAS 35 (1943) 182.

(6) «In pericope de B. M. V., dit très bien le P. Tromp, in qua exponuntur quasi omnes relationes beatam Virginem inter et Ecclesiam, nota verba de cruce, ubi attingitur ordo redemptionis obiectivae, et de Virgine adimplente quae desunt passionum Christi, ubi de redemptione subiectiva». Cf. *De mystico corpore Christi. Annotationes*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 32 (1943) 401.

venir que la doctrine de la corédemption de Marie est fréquente dans l'enseignement des docteurs; et par corédemption, nous entendons ce que signifie d'abord le mot, c'est-à-dire une participation, une association à l'acte même par lequel le Christ a racheté le monde, la corédemption objective. Au Calvaire Jésus et Marie étaient unis pour l'oeuvre qui s'accomplissait. Cela est un donné que la réflexion théologique doit sans doute chercher à préciser toujours davantage, mais qu'elle ne doit ni supprimer ni amoindrir.

* * *

Ce n'est d'ailleurs pas d'aujourd'hui que les théologiens méditent sur la corédemption de Marie. Les textes que nous avons cités suffisent déjà à indiquer le sens d'une explication satisfaisante. Essayons de le proposer à l'aide des plus récentes discussions. Les précisions doivent porter, semble-t-il, sur les points suivants: par quels actes Marie a-t-elle collaboré à la passion rédemptrice? Le mérite de ces actes a-t-il accru la valeur de prix versé pour notre rédemption? Ce mérite était-il *de condigno* ou simplement *de congruo*?

Si unie que fut la Mère à son Fils, c'était par des actes distincts de ceux de son Fils que cette union s'opérait. Pour la tradition, comme pour le plus grand nombre des mariologues de notre temps, ces actes consistaient à consentir à la mort de son Fils, à l'accepter, à l'offrir pour le salut du genre humain, selon les intentions de Jésus et de son Père. Dieu avait voulu le consentement de la Vierge pour l'incarnation, quand il s'agissait de donner au Verbe une vie humaine; il dut le vouloir à plus forte raison pour la passion, dans laquelle cette vie était sacrifiée. Il est à croire que dès le moment de l'incarnation, le consentement de Marie, donné à la lumière des Ecritures et de la grâce divine, s'étendait jusqu'au sacrifice de celui qui devait être brisé pour nos péchés. En tous cas, la présence de la Mère, debout près de son Fils mourant, nous garantit que ce consentement fut donné à cette heure suprême. Dieu traite ses créatures avec trop de respect pour qu'on puisse penser qu'il ait décrété la mort du Fils sans y inclure la libre acceptation d'une telle Mère.

Le consentement de Marie provenait d'une charité très parfaite. Il était en même temps enrichi par cet autre facteur du mérite qu'est la difficulté vaincue. C'était un consentement douloureux, entraînant et dominant la plus profonde des compassions. Toute la lamentation du *Stabat Mater*, tous les attendrissements des saints devant la Mère des douleurs sont impuissants à exprimer une désolation que la liturgie appelle immense comme la mer. Cette conformité héroïque de la Vierge

à la volonté du Père et à celle de son Fils, était certainement agréée par la divinité. Plus encore, elle était prédestinée et ordonnée par Dieu aux mêmes fins pour lesquelles Marie souffrait avec son Fils; car tous les mouvements d'une créature aussi privilégiée que la Mère de Dieu étaient régis par une très spéciale providence.

Tout cela semble manifeste, et pourtant il n'y a qu'à l'analyser pour obtenir une doctrine assez précise de la corédemption. Dieu a voulu que le sacrifice de son Fils lui fut offert non seulement par son Fils, mais aussi par la Mère de son Fils. On ne peut certes dire que l'offrande ne soit qu'une participation éloignée au sacrifice. Elle en est une partie essentielle. Il est vrai que l'offrande faite par le Christ était la seule absolument requise pour satisfaire à la divine justice; mais celle que faisait Marie de la même victime, dans le même sacrifice, concourait à donner à l'offrande du Fils des convenances nouvelles. Cette vie qu'il avait reçue de Marie, Jésus l'immolait d'accord avec la Vierge qui le lui avait donnée et qui gardait sur lui ses droits de Mère. En la personne de Marie, l'humanité offrait au Père celui qui réparait l'offense originelle et tous les péchés du monde. On comprend que dans beaucoup d'esprits, anciens et modernes, soit venue la pensée d'un sacerdoce de la Vierge-Mère, comme aussi on comprend que l'Eglise mette en garde contre la tentation d'attribuer à Marie un sacerdoce proprement dit. Sans doute Marie a offert la divine Victime qui s'immolait en un rite sanglant; mais son offrande n'était ni suffisante ni nécessaire à un tel sacrifice. Cela n'empêche pas qu'elle ne fut réelle, prédestinée, agréée, et qu'elle ne convint extrêmement à l'ensemble des mystères de notre salut.

En effet, l'union de Marie avec le Rédempteur ne convenait pas seulement à cause de ses relations avec son Fils, mais aussi à cause de ses relations avec nous. Dans les desseins de Dieu, la Mère du Christ devait être la Mère des hommes et la distributrice de toutes les grâces méritées par la passion. En contribuant selon son pouvoir à l'oeuvre rédemptrice, c'est-à-dire, à l'acquisition des grâces, Marie distribuerait ensuite ce qui en quelque sorte lui appartient. Aussi avons-nous cité plusieurs textes où ce lien est fortement marqué. Et ainsi la certitude de la médiation universelle de Marie corrobore son titre de corédemptrice, comme l'existence de l'effet démontre celle de la cause.

La corédemption ne consiste pas dans la célébration sur le Calvaire de deux sacrifices distincts et indépendants, dont l'un serait la passion du Christ et l'autre la compassion de la Vierge. Elle est l'union de Marie avec son Fils dans le sacrifice du Fils; et cette union elle-même est réalisée par le consentement héroïque de la Mère à la mort de son Fils et par l'offrande qu'elle en fait pour le salut des hommes. Cette

offrande ne pourrait accroître la valeur du sacrifice d'un Dieu; mais elle avait en elle-même son prix et elle était voulue par la divinité par respect pour la Mère de la Victime, pour l'honorer et pour la constituer distributrice de ces grâces à l'acquisition desquelles elle a coopéré.

On voit la différence essentielle qui existe entre la rédemption du Christ et la corédemption de Marie. Le Christ donne sa vie au milieu des plus grandes souffrances et son offrande est d'une valeur infinie, car elle est celle d'une personne divine. La Vierge donne son consentement, elle aussi au milieu d'une grande souffrance, sacrifiant une vie qui lui est plus chère que la sienne propre, mais ce n'est ni elle-même, ni ses souffrances qu'elle offre du moins en première ligne. Elle offre son Fils pour le salut du monde. Ensuite l'acte d'offrande qu'elle fait n'est pas comme celui du Christ valable et recevable du seul fait de la personne qui le pose; il n'existe et il n'est agréé que parce qu'une grâce aucunement due le produit. Et cette grâce vient du Christ. Elle est le fruit de la rédemption; car la Vierge elle-même a dû être rachetée pour se trouver dès son premier instant préservée de la souillure originelle. Son action comparée à celle du Christ est donc non seulement secondaire, mais encore dérivée et dépendante. Loin de diminuer le rôle du Rédempteur, elle en montre plutôt la puissance. Comme l'a dit Salmeron: « Tout ce que Marie a de pouvoir, elle l'a reçu du Christ, non seulement à cause d'une certaine convenance, mais à cause de l'excellence du pouvoir rédempteur du Christ, qui voulut le communiquer à sa Mère comme corédemptrice (bien que ce concours ne lui fût nullement nécessaire), non seulement sans diminution de l'honneur du Christ, mais pour sa grande gloire » (1).

Mais ici apparaît une difficulté qui arrête plus d'un théologien. Si la coopération de Marie à la rédemption suppose la rédemption accomplie, comme le fruit suppose l'existence de l'arbre, comment peut-elle s'exercer quand il s'agit de faire exister la rédemption? Etant l'effet, elle ne peut pas être la cause. Ne faut-il pas dès lors ramener le rôle corédempteur de Marie à son rôle de distributrice des grâces, pour appliquer la rédemption, celle-ci une fois accomplie?

Nous ne pourrions nous rendre à cette objection sans contredire les textes où nous avons vu la médiation de Marie nettement distinguée de sa corédemption, autant qu'une conséquence de son principe. Il semble même que si la présente difficulté était reçue, ce n'est pas seulement la coopération immédiate de Marie à la rédemption qu'on excluerait, mais toute coopération, même éloignée, qui ne serait pas purement ma-

(1) SALMERON A., *op. cit.*, tr. 41.

térielle. Soit, par exemple, le consentement de Marie à l'incarnation du Verbe. Ce consentement, produit par la plus excellente charité, est le fruit de la rédemption: il ne peut donc aucunement être compté comme une coopération, si éloignée qu'on la dise, pour faire exister la cause dont elle procède. De la sorte, et contre toute la tradition, Marie n'aurait servi à l'oeuvre de la rédemption que par le fait matériel d'avoir donné naissance au Rédempteur.

Mais la difficulté n'a rien d'insoluble. On peut très bien concevoir que Marie ait collaboré à la rédemption des hommes sans avoir eu à collaborer à sa propre rédemption. Le Christ sans doute n'est mort qu'une fois, mais les effets de son sacrifice ont pu être appliqués selon un certain ordre. Voulant que sa Mère lui fût unie dans son oeuvre de racheter les hommes, il a d'abord, lui seul, sanctifié sa Mère seule; et ensuite, avec elle, il s'est offert pour le reste des hommes. Il s'agit d'un ordre moral, où tout dépend des volontés et des intentions. L'intention du Christ était de s'offrir seul pour sa Mère, afin de s'offrir avec sa Mère pour le salut du monde. Cette conception est imposée par la corédemption de Marie; elle y est comme impliquée. De même que la conception immaculée de Marie fut d'abord affirmée, avant la rédemption préservatrice, que cependant elle impliquait, ainsi bien des auteurs ont pu se convaincre de la corédemption de Marie, sans avoir vu, ou du moins sans avoir exprimé la précedence intentionnelle de sa rédemption, qui s'y trouve pourtant impliquée. Cette conception qui vient assez aisément à l'esprit est acceptée par beaucoup d'auteurs: comme A. Deneffe (1), Seiler (2), Dillenschneider (3), E. Druwé (4).

* * *

Que l'acte héroïque accompli sur le Calvaire par la Mère désolée du Christ ait été grandement méritoire pour elle-même, cela ne peut faire question. Qu'il l'ait été aussi en quelque sorte par rapport au salut des hommes pour lequel il était accompli, on ne peut davantage le nier. Excellent dans son objet, procédant d'une charité parfaite, malgré les affres de la compassion, accepté et prédestiné par Dieu, il remplissait à un haut degré les conditions d'un acte méritoire. Aussi certains sont-ils allés jusqu'à le dire méritoire *de condigno*, c'est-à-dire proportionné en

(1) DENEFFE A., *De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione*, in *Gregorianum* 8 (1927) 19 sqq.

(2) SEILER H., *Corredemptrix*, Romae 1939, 123 sqq.

(3) DILLENCSCHNEIDER C., *op. cit.*, 329, et récemment IDEM, *Pour une corédemption mariale bien comprise*, in *Marianum* 11 (1949) 216 sqq.

(4) DRUWÉ E., *op. cit.*, 536.

justice au terme qu'il visait. Mais aucun acte d'une pure créature ne peut avoir, dans le cas présent, un tel mérite. Il s'agit de réparer l'offense faite à Dieu: seule la réparation offerte par un Dieu est proportionnée à cet effet. L'offrande que fait Marie n'atteint le salut des hommes qu'en vertu de son union à l'offrande de Jésus-Christ et en s'appuyant sur elle. Elle n'a pas en elle-même la valeur infinie qu'il faudrait. Elle est l'effet de la condescendance divine, qui lui fait accompagner une satisfaction déjà surabondante. Nous ne sommes plus sur le terrain de la justice, mais sur celui de la convenance, de la libéralité, du mérite *de congruo*. Toutefois la convenance est extrême et l'efficacité infaillible.

* * *

Pour nous résumer, nous ne croyons pas qu'on puisse nier la coopération de Marie à l'acte même par lequel le Christ a racheté le monde, c'est-à-dire, comme parlent les uns, à la rédemption objective, ou, comme parlent d'autres, au paiement du prix de notre rachat. Cette coopération, n'étant pas purement matérielle, était réalisée par des actes libres de la Vierge, tout spécialement par le consentement qu'elle donna au sacrifice de son Fils, et par l'offrande qu'elle fit de la divine Victime pour le salut du monde. Il semble manifeste que cet acte de coopération uni à l'oblation du Christ appartient à l'oeuvre rédemptrice en train de s'accomplir. En lui-même il ne serait ni suffisant ni nécessaire. Mais il s'harmonise admirablement avec les mystères de notre salut; et particulièrement avec le rôle de Marie, dans la distribution des grâces. Il est un effet de la grande miséricorde de Dieu envers l'humanité. Non seulement Dieu a voulu que notre divin Réparateur fût revêtu de la nature humaine, mais il a disposé que son sacrifice lui fût aussi offert par une femme de notre race, au prix de la plus douloureuse des compassions.

DIFFICULTÉS SUR LA CORÉDEMPTION: PRINCIPES DE SOLUTION?

P. ROSAIRE M. GAGNEBET, O.P.

La coopération immédiate de Marie à la rédemption objective (1) gagne chaque jour des partisans. Cependant quelques théologiens de valeur continuent à lui opposer des difficultés décisives à leurs yeux pour restreindre la collaboration de Marie à la rédemption subjective ou application aux âmes des mérites du Christ (2). Aux partisans donc de la thèse affirmative de proposer une notion de la corédemption qui échappe à ces difficultés. Cherchons parmi les diverses conceptions proposées si l'une d'entre elles répond à cette exigence. Pour cela, rappelons brièvement ces difficultés, examinons les trois types d'explication courante, et montrons comment l'une d'elles semble permettre de résoudre les objections contre la thèse de la coopération immédiate de Marie à la rédemption objective.

Ces difficultés sans cesse répétées se ramènent aux deux suivantes:

1. — Marie rachetée ne saurait être corédemptrice. Son intervention en tant que corédemptrice supposerait la rédemption objective inachevée. Mais la condition de la Vierge rachetée exige que la rédemption soit déjà achevée, puisque Marie tient d'elle les dons par lesquels elle réalise sa coopération. De plus, principe de tout mérite, la rédemption objective ne peut pas être l'effet des mérites de Marie.

2. — On ne saurait assigner une raison d'être à cette intervention de Marie au plan de la rédemption objective. Car ou bien, elle n'ajoute rien à la rédemption du Christ, et alors elle est inutile. Ou bien, elle lui ajoute quelque chose, et dans ce cas, elle suppose une certaine insuffisance *de fait* dans cette rédemption, malgré l'enseignement contraire de l'Écriture, des Conciles, des Pères et des théologiens. Point ne suffit pour résoudre cette difficulté d'alléguer une nécessité hypothé-

(1) N'ayant pas le temps ici de discuter cette terminologie, nous l'employons dans le sens usuel.

(2) Voir l'exposé de ces difficultés dans l'opuscule de GOOSSENS W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, Paris 1939, les chapitres I (Status quaestionis) et II (Perpensatio difficultatum), 11-57.

tique de ce complément, fondée sur le libre décret de Dieu. Car, c'est dans l'ordre présent régi par la libre décision de Dieu que l'enseignement traditionnel proclame la rédemption opérée par le Christ pleinement efficace par elle-même et, plus encore, surabondante. Faudra-t-il, comme on nous le dit, réformer cette notion de la rédemption ou renoncer à la coopération immédiate de Marie à la rédemption objective?

Sans modifier le concept commun de la rédemption, il suffira de distinguer avec clarté ses divers éléments pour situer avec précision l'intervention de Marie. Pour faire vite, considérons exclusivement la rédemption sous son aspect de mérite. Le mérite peut être pris en diverses acceptions. En un premier sens, il désigne l'acte bon surnaturel accompli par amour pour Dieu et en son honneur qui mérite de sa part une récompense «opus bonum retributione dignum». En un second sens, le mérite, c'est la conséquence de l'acte bon (1) surnaturel: le droit acquis auprès de Dieu à une récompense, droit qu'on peut considérer, soit du côté de la personne méritante, soit du côté de l'objet de son mérite (2). On peut donc distinguer dans la rédemption objective du Christ considérée comme mérite, un triple élément: 1) Les actes théandriques accomplis par le Christ en honneur de son Père et par amour pour lui depuis l'«Ecce venio» de l'incarnation jusqu'au «Consummatum est» du Calvaire; 2) leur conséquence, le droit acquis par le Christ à toutes les grâces par lesquelles les hommes seront sanctifiées ou pourraient l'être, droit, qu'on le remarque, antécédent dans l'ordre de nature à la distribution de ces grâces et à leur application aux âmes singulières; 3) enfin, l'objet de ce droit, l'ensemble de ces dons surnaturels mérités par le Christ non seulement pour le genre humain en général, mais pour chacun de ses membres en particulier (3).

Pour établir la coopération de Marie à la rédemption objective, cer-

(1) I-II q. 21 aa. 3 et 4. Dans cette question le mérite apparaît comme une conséquence de l'acte humain tandis que parfois cette expression désigne l'acte méritoire. C'est à ces deux aspects du mérite que répondent les deux définitions usuelles.

(2) Cette distinction est fondée sur la nature du droit «relation». A chacun est dû ce qui est ordonné à lui (objective sumptum) et chacun a droit à ce qui est ordonné à lui (subiective sumptum). Sur le droit dans le premier sens: II-II q. 57; dans le second sens, ib., q. 66 a. 2. Cf. LACHANCE L., O.P., *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, Ottawa 1948.

(3) Chez saint Thomas, la distinction entre la rédemption objective est exprimée par la distinction entre la cause universelle, et son application aux âmes particulières: III q. 49 a. 1 ad 4; q. 52 a. 1 ad 2; a. 8 ad 2; q. 61 a. 1 ad 2, etc. D'autre fois, il distingue la suffisance de la passion du Christ (actus primus) et son application qui lui donne l'efficacité (in actu secundo): III d. 19 a. 1 q. 1 ad 4; q. 2. Quant à l'autre distinction que nous proposons, on la trouve in III *Sent.*, d. 18 a. 2 et dans tous les lieux où saint Thomas montre que par ses actes le Christ pouvait mériter: III q. 48 a. 1; *Comp. theol.*, c. 231.

tains auteurs de mérite ont cru devoir faire dépendre d'elle en quelque sorte les actes théandriques du Christ. D'aucuns ont parlé d'une certaine causalité morale de Marie par rapport à eux: Jésus les accomplirait par obéissance à sa Mère, sur son conseil, ou pour répondre à ses prières (1). Il est facile aux adversaires d'objecter la gratuité de l'hypothèse et même son opposition à l'indépendance à l'égard de sa Mère revendiquée par Jésus dans l'accomplissement de sa fonction messianique: «Nesciebatis quod in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse» (2). Un second système fait de Jésus et Marie «un principe total» unique de notre rédemption. Notre rédemption consiste dans l'immolation d'une seule et même victime sur laquelle il se fait que Jésus et Marie ont des droits auxquels ils doivent tous les deux renoncer pour donner au mérite rédempteur le caractère total et parfait voulu par Dieu (3). Mais, si unique qu'on le suppose, ce «principe total» se compose de deux personnes opérant par leurs deux volontés deux actes distincts. Le renoncement de Marie à ses droits sur la vie de son fils est-il nécessaire pour que la rédemption accomplie par le Christ tout seul, réalisant toutes les conditions voulues par Dieu, puisse être acceptée par lui et produise ses effets salutaires pour l'humanité? Le parallèle Adam-le Christ, Eve-Marie exclut très certainement une telle nécessité. Car c'est par «la désobéissance d'un seul homme que les autres sont devenus pécheurs» et «c'est par l'obéissance d'un seul que les autres deviennent justes» (4). Tous les théologiens, au moins à notre connaissance, enseignent qu'à l'exclusion de toute faute d'Eve, le péché d'Adam, chef du genre humain élevé à l'ordre de la grâce, aurait suffi à la ruine spirituelle de notre nature. Aucun, croyons-nous, ne contesterait que, dans l'ordre actuel, en dehors de tout renoncement de Marie à ses droits maternels, l'immolation rédemptrice du Christ Jésus n'eût réparé la ruine spirituelle causée par le péché d'Adam. Faudra-t-il donc renoncer à la corédemption de Marie suggérée cependant par le parallèle traditionnel?

Non, car il est une autre façon de l'entendre. Selon une troisième ex-

(1) Dans un bel article qui nous a permis de constater notre complet accord avec lui (*Pour une corédemption mariale bien comprise*, in *Marianum* 11 (1949) 121-258) le DILLEN SCHNEIDER C., C. SS. R., pp. 245-250 cite plusieurs auteurs qui ont recours à ce genre d'explication.

(2) LUC. 2, 49. Critique excellente de cette opinion DILLEN SCHNEIDER, *art. cit.*, 250; LENERZ H., S.J., *De beata Virgine*, Romae 1939, 126-127, 218.

(3) Nous songeons au système présenté par LEBON J., (*Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16 (1939) 655-744) à l'examen des théologiens. Nous regrettons l'absence du distingué auteur à ce congrès. D'autres systèmes pourraient se réduire à celui-là.

(4) Rom. 5, 19.

plication (1), Marie n'exerce aucune causalité morale par rapport aux actes théandriques du Christ, elle ne leur apporte aucun complément objectif hypothétiquement nécessaire. Mais elle s'unit à eux d'une façon unique au titre de mère et compagne intime du divin Rédempteur, et par cette union, elle acquiert un droit non strict, mais moral à l'ensemble des grâces par lesquelles les hommes seront sanctifiés ou pourraient l'être, droit antécédent à la distribution de ces grâces. En conséquence de sa maternité divine, il existe entre Marie et son Fils, notre Rédempteur, l'union affective créée par la nature entre les autres mères et leurs enfants. La grâce élève cette union jusqu'à la personnalité divine de son Fils par le don d'une charité proportionnée à sa maternité et qui la rend capable d'aimer son Dieu dans son Fils (2). Or l'amour maternel ne fait-il pas exister les autres mères dans leurs enfants pour ressentir toutes leurs joies et toutes leurs peines, et ne les associe-t-il pas à tous les événements de leur vie? Sans doute plus tard les autres hommes quittent leurs mères pour s'unir à une autre compagne intime avec laquelle ils deviendront une seule âme. Il n'en fut pas ainsi pour Jésus. L'unique compagne de sa vie que Dieu lui a donnée pour qu'il ne soit pas seul à porter le poids de notre rachat, c'est sa mère ainsi que le dit si bien le grand docteur marial du Moyen-Age, saint Albert le Grand qui achève d'explicitier tout l'enseignement traditionnel sur la nouvelle Eve: «*Beata Maria non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adjutorium, juxta illud: Faciamus ei adjutorium simile sibi*» (3). Voilà pourquoi son «*fiat*» la fait déjà entrer dans l'oeuvre de notre rédemption: «*Jam tum consors cum eo exstitit, enseigne Léon XIII, laboriosae pro humano genere expiationis*» (4). Toute sa vie comme celle de son Fils tendra vers le sacrifice rédempteur par lequel Dieu sera

(1) Cette troisième explication nous semble la plus répandue. Nous citerons seulement avec DILLENSCHNEIDER, notre ami le P. M. NICOLAS, O.P., auquel certainement le présente rapport doit beaucoup. Il faudrait citer toutes ses oeuvres mariales. Contentons-nous de signaler ici: *La doctrine de la corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la rédemption*, in *Revue Thomiste* 47 (1947) 20-44.

(2) III q. 7 a. 10 ad 1; S. ALBERT, *Quaest. super Evangelium «Missus est»*, q. 46 (éd. BORGNET 37, 90-92); q. 149 (éd. BORGNET 37, 214-215).

(3) «*Omnes ordines Ecclesiae sunt in ministerium... Beata autem virgo Maria non est assumpta in ministerium, sed in consortium et adjutorium juxta illud: Faciamus ei adjutorium simile sibi. Sed si hoc est non debuit habere aliquem ordinem: summus enim in ordine Ecclesiae papa est, qui est vicarius Jesu Christi. Beata autem virgo Maria non est vicaria, sed coadiutrix et socia particeps in regno, quae fuit particeps passionum pro genere humano, quando, omnibus ministris fugientibus et discipulis, sola sub cruce perstitit, et vulnera quae Christus corpore, ipsa corde suscepit: unde et tunc gladius animam pertransivit*». (S. ALBERT, *op. cit.*, q. 42 (éd. cit., 37, 81).

(4) LÉON XIII, *Incunda semper*, 8 sept. 1894, in ASS 27 (1894-1895) 178.

glorifié et les hommes seront sauvés. Mais, c'est au Calvaire qu'elle apparaît pleinement associée à notre rédemption. Consciente des finalités du divin sacrifice qui est l'immolation de son Fils, elle unit son oblation à celle du grand prêtre de la loi nouvelle, et son amour l'associe à toutes ses souffrances tant spirituelles que sensibles ou corporelles: «*Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in filium jura pro hominum salute abdicavit placandaeque justitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat ipsam cum Christo genus humanum redimisse*» (1). Benoît XV ne craint pas d'attribuer à Marie en coopération avec son Fils la rédemption du genre humain.

C'est que des actes par lesquels elle s'est associée aux actes rédempteurs du Christ dérive en elle un droit moral aux grâces qui sont l'objet du droit strict acquis par le Christ, à l'exclusion de celles qui lui sont destinées. Lorsque l'homme accomplit la volonté de Dieu, enseigne saint Thomas, il mérite selon les lois de l'amitié que Dieu accomplisse lui aussi sa volonté du salut de ses frères (2). Mais tandis que pour les autres les volontés de Dieu ne peuvent avoir pour objet que la diffusion des fruits de la rédemption du Christ, but de l'histoire, pour Marie, mère et compagne du divin Rédempteur, les volontés de Dieu avaient pour objet les actes mêmes par lesquels le Christ Jésus nous a rachetés (3). Sa charité plus grande que celle de tous les autres hommes ensemble pouvait s'étendre jusqu'à l'ensemble de l'humanité pour laquelle elle sacrifiait son Fils unique. Aussi l'objet de son mérite, ce n'est pas seulement l'application aux hommes des fruits de la rédemption du Christ mais ces fruits eux-mêmes, ainsi que l'enseigne le pape Pie X par ces paroles que notre opinion a l'avantage de pouvoir entendre dans leur sens obvie: «*Quoniam universis sanctitate praestat conjunctioneque cum Christo atque a Christo adscita in humanae salutis*

(1) BENOÎT XV, *Inter sodalicia*, 22 mart. 1918, in AAS 10 (1918) 182. - J. Lebon insiste avec raison sur ce texte (l.c., 696), mais c'est pour aussitôt l'accommoder à son opinion. A côté l'abdication des droits maternels sur laquelle insiste cet auteur, le pape parle de la compassion. Notre auteur de commenter que la compassion de Marie lui appartient en tant que personne privée. Malheureuse l'opinion qui ne peut ainsi retenir qu'une partie des textes du Magistère! Quant à l'objection qu'on fait valoir que la compassion ne fut pas propre à Marie, il est facile de remarquer que la compassion des autres n'était pas celle de la Mère du Christ Rédempteur et de «son associée dans l'oeuvre de notre douloureux rachat» (n. 13) et que les autres ne devaient obtenir que plus tard une connaissance explicite des finalités du sacrifice rédempteur. - Cf. ALBERT LE GRAND, *op. cit.*, q. 148 (éd. BORGNET 37, 211-214 et 219; NICOLAS M.J., *art. cit.*, 34.

(2) I-II q. 114 a. 6.

(3) NICOLAS M.J., *art. cit.*, 34.

opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis quae Christus de condigno promeruit » (1).

Cette conception sauvegarde la priorité de la rédemption du Christ (priorité de nature j'entends) par rapport à la corédemption de la Vierge et sa pleine efficacité en dehors d'elle, sans priver pour autant de sa raison d'être la coopération de la Vierge. Marie rachetée ne saurait être corédemptrice, nous disait-on. Il y aurait répugnance à faire dépendre d'elle les actes théandriques du Christ ou même quelque complément objectif nécessaire à leur acception par Dieu et à leur efficacité pour les hommes. Mais, il n'y en a aucune à ce que par ses actes elle acquière un droit moral aux grâces méritées pour nous par le Christ en stricte justice. Ainsi se trouve sauvegardée la priorité de nature des actes salvifiques de notre Sauveur et du mérite subjectif du Christ qui en est la conséquence. L'association de Marie aux actes théandriques les supposait, non seulement du côté de l'objet, comme tous le concèdent, mais aussi du côté du sujet, comme quelques-uns le contestent. Le principe des mérites corédempteurs de Marie ne saurait être selon eux la grâce reçue du Christ, mais ce doit être la maternité divine qui échappe à son mérite (2). Car « principium meriti non cadit sub merito ». La maternité divine ne saurait être un principe immédiat d'opération. De plus s'il en était ainsi, il y aurait quelque chose dans la rédemption qui ne viendrait pas du Christ, et notre Sauveur cesserait par conséquent d'être la cause universelle de salut pour l'humanité rachetée. Enfin c'est à des actes surnaturels de foi, de charité, d'obéissance, de religion que les Pères et les théologiens attribuent le mérite corédempteur de la Vierge. De tels actes exigent de procéder des vertus infuses comme de

(1) PIE X, *Ad diem illum*, 2 febr. 1904, in ASS 36 (1903-1904) 454. - On a posé au congrès la question de la nature du mérite corédempteur de Marie. D'aucuns ont défendu sa condignité non pas au sens du mérite du Christ (secundum aequalitatem arithmetica), mais au sens du nôtre. On a cru la prouver en faisant appel à la suffisance de la grâce de Marie et à l'ordination divine. Pour établir cette ordination divine, il faudrait démontrer que l'association de Marie à la corédemption demande un tel mérite. Or il ne semble pas qu'il en soit ainsi: Son association au Christ Rédempteur dans l'acquisition des grâces s'explique par son union amicale avec lui. Or une telle union a pour effet, selon les principes certains de la théologie, un mérite de condigno pour Marie et de congruo pour les autres. Enfin au ciel, l'élément sinon unique du moins essentiel de sa médiation est l'intercession fondée sur le mérite de congruo ou de supercongruo, comme on a dit. Cette thèse du mérite de congruo est basé sur des principes certains de la théologie. L'autre doit faire appel à une ordination intrinsèque de la grâce de Marie difficilement probable. Enfin, si le degré de gloire de Marie est proportionnel à son mérite, comment ce mérite est-il aussi proportionné à la gloire de tous les élus ajouté à la sienne. Enfin les mots de Pie X sont clairs et l'opinion contraire voudrait bien en avoir de pareil à citer.

(2) LEBON J., *art. cit.*, 712.

leurs principes prochains et de la grâce comme de leur principe radical. Aussi bien est-ce à la grâce qu'elle a reçue «intuitu meritorum Christi» que la Mère de Dieu «sublimiori modo redempta» (1) doit d'avoir coopéré à la rédemption objective. Cependant, les actes corédempteurs ne causent pas les actes théandriques du Christ, ni le droit acquis par le Christ aux grâces particulières destinées à Marie. Mais c'est simplement du côté des effets ou des fruits de la rédemption du Christ que nous plaçons un ordre de nature comme le disait hier le P. Boyer (2). Dans le plan divin auquel se conforment les intentions du Christ, la grâce de Marie est voulue comme un principe subordonné des dons destinés aux autres hommes. En vertu de son union aux actes salvifiques Marie acquiert un mérite subjectif *de congruo* aux dons destinés aux autres hommes mérités en stricte justice par le Christ.

Mais nous dira-t-on: A quoi bon une telle corédemption qui n'ajoute rien à la rédemption du Christ? Elle ne lui ajoute rien du côté de l'objet, nous le concédons. Car même les avantages qui dérivent de la coopération de Marie pour elle ou pour nous furent l'objet des mérites du Christ. Aussi la corédemption de Marie n'apparaît-elle pas comme un complément objectif nécessaire en fait à l'acceptation de la rédemption du Christ par Dieu ou à son efficacité pour les hommes. Mais du côté de la Vierge, cette conception ajoute aux actes rédempteurs du Christ les actes corédempteurs de la Vierge, et à son droit subjectif de condigno le mérite subjectif de congruo. A qui nous trouverait minimiste, nous demanderions pourquoi l'action de causes secondes, alors que la Toute Puissance est capable de tout opérer sans elles et qu'elles ne peuvent agir que par une vertu qu'elles tiennent d'elle. Saint Thomas répond, ce n'est pas pour venir au secours de quelque impuissance de celui qui peut tout et fait tout comme cause première, mais c'est pour communiquer aux créature la perfection de la causalité qui les rend plus semblables à la première bonté, source de tous les êtres (3). Ainsi dans l'ordre du salut, le Christ est cause universelle de tous les effets de grâce, mais cependant il communique aux hommes le pouvoir de les répandre parmi eux. Est-il étonnant qu'à sa mère que Dieu lui avait donnée pour compagne intime dans l'oeuvre de notre douloureux rachat, il ait communiqué la dignité de corédemptrice, qui fait que nous lui sommes redevables, à elle aussi, de notre salut: «Sicut totus mundus

(1) PIE IX, *Ineffabilis Deus*, 8 dec. 1854, in *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, Collectio Lacensis, VI, Friburgi Br. 1882.

(2) BOYER Ch., S.I., *Réflexions sur la corédemption de Marie*, in *Alma Socia Christi*, II, Romae 1952, 1-12.

(3) I q. 22 a. 3; a. 8 ad 2; q. 103 a. 6.

obligatur Deo per suam passionem, dit S. Albert, ita et Dominae omnium per compassionem » (1).

Cette association de Marie dans l'acquisition des mérites se continue au ciel par leur association intime dans l'application aux âmes des fruits de leur commun mérite. Confidente depuis sa glorieuse assumption de tous les desseins de Dieu sur chacun de nous, elle a reçu dans son cœur l'amour particulier de Dieu et du Christ pour chacun de nous. Et comme cet amour est à l'origine de toutes les grâces que Dieu nous destine, il allume en Marie le désir de toutes et de chacune d'elles. Ce désir est l'âme de son intercession universelle fondée sur son mérite corédempteur. Finissons par les mots de saint Albert, inspirateurs de toutes ces pensées: « Beatissima autem Virgo assumpta est in salutis auxilium et in regni consortium: ipsa enim sola, ministris fugientibus, compassa fuit. Unde sola regni consortium obtinuit, quae laboris adiutrix fuit, juxta illud: Faciamus ei adjutorium simile sibi » (2).

(1) ALBERT LE GRAND, *op. cit.*, q. 150 (éd. BORGNET 37, 219).

(2) *Ib.*, q. 43 (éd. BORGNET 37, 85).

LE MÉRITE SOCIAL DE MARIE ET SA PRÉDESTINATION

P. JEAN FR. BONNEFOY, O.F.M.

De nombreux théologiens attribuent à Marie un rôle effectif dans la rédemption du genre humain et lui reconnaissent à ce titre la qualité de corédemptrice. D'autres contestent et cette appellation et l'influence par laquelle on voudrait la justifier; leur principal argument est l'affirmation de saint Paul: « Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, à savoir l'homme qui a nom Jésus » (I Tim., 2, 5).

Les partisans du titre de corédemptrice sont loin de s'entendre eux-mêmes sur la nature et l'étendue de l'influence que la mère du Sauveur aurait exercée sur *le salut des hommes* (1).

La controverse ne dépasse pas généralement cet horizon anthropocentrique. Nous voudrions la reprendre, mais d'un point de vue plus large, plus élevé, sans préjuger de l'aire d'influence du mérite marial, que nous appelons « mérite social » en tant qu'il est utile aux autres membres du corps mystique du Christ.

Comme toujours, la question de méthode se pose. Il est facile de se mettre d'accord sur les principes et la méthode avec les auteurs qui admettent un rôle marial suffisant pour justifier le titre de corédemptrice. Ils recourent volontiers, sinon exclusivement, à ce qu'ils appellent la « tradition vivante » et à la théologie.

Cette « tradition vivante » ne tire pas son origine de l'enseignement explicite d'un apôtre. Elle s'est formée lentement au sein de l'Eglise, sous la double influence de la piété ou sentiment religieux et de la raison. Sa catholicité, ajoutent-ils, est une garantie suffisante de sa légitimité et de sa vérité.

En théorie, le critère de la catholicité est inattaquable. Mais, d'une part, s'il satisfait le théologien positif qui se contente de constater le fait (*quod est ita*), il ne saurait suffire au spéculatif qui a pour mission de chercher à comprendre (*quare est ita*). D'autre part, ce critère n'est

(1) La bibliographie du sujet est considérable. Pour s'orienter rapidement, on pourra se reporter aux manuels du P. G. ROSCHINI ou à son article *De corredemptrice*, dans *Marianum* 1 (1939) 242-243.

valable que dans la mesure où il porte sur une doctrine aux contours bien délimités. Or, une analyse objective des témoignages qui ont été allégués de part et d'autre jusqu'à ce jour, révèle, entre les auteurs cités, des nuances qui vont parfois jusqu'à l'opposition. Aucune statistique, si bien conduite qu'on la suppose, ne saurait par elle-même résoudre ces antinomies et indiquer dans quelle formule se trouve la vérité. On peut bien induire de la confrontation de ces textes que la « tradition vivante » admet une certaine participation de Marie à l'oeuvre rédemptrice. Pour définir la nature et l'étendue de cette participation, c'est à la théologie, à la raison travaillant sur le donné révélé, qu'il faudra recourir. Ce faisant, nous remontons du reste à la source permanente du progrès dogmatique et de la « tradition vivante », à la foi en quête d'intelligence — *fides quaerens intellectum* — célébrée par les Augustin et les Anselme.

Cette question de méthode liquidée, nous ne sommes pas au bout de nos peines, car il reste à choisir notre point de départ. De quel principe révélé partirons-nous pour établir, par déduction, l'existence, la nature et l'étendue du mérite social de Marie ?

A certains, cette question paraîtra impertinente. Puisque nous sommes en mariologie, diront-ils, c'est évidemment des principes de cette science qu'il faut partir.

Une telle réponse implique des données, une doctrine dont nous prenons acte. Ces théologiens reconnaissent implicitement que la théologie est une science déductive, dont la mariologie ne serait qu'un rameau détaché. Mais ils hésitent et se divisent dès qu'il s'agit de déterminer et classer ces principes de la mariologie. Nous avons dit ailleurs pourquoi nous refusons d'entrer dans leur controverse: la mariologie n'est pas une science autonome, mais un rameau artificiellement détaché de la théologie chrétienne. Traiter la mariologie en science autonome, c'est, qu'on le veuille ou non, briser l'unité de la théologie. Nous ne nions pas que les thèses principales de la mariologie qui font partie du dépôt de la foi soient prégnantes d'autres vérités et qu'on puisse obtenir celles-ci par voie déductive. Mais nous estimons qu'aucune de ces thèses, prise séparément, n'est capable de fournir une base suffisante pour le traité *De B. V. Maria*, et de conduire l'esprit dans les méandres des controverses théologiques relatives au mérite social de Marie (1).

C'est donc à partir des principes généraux de la théologie que nous essaierons, en nous aidant des principes communs de la raison, d'établir l'existence, la nature, et l'étendue du mérite marial. Le recours à cette

(1) BONNEFOY J. FR., O.F.M., *La primauté absolue et universelle de N. S. Jésus-Christ et de la S. Vierge*, dans *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* 1938, Paris 1939, 88-89.

méthode suppose que nous envisagerons le plan divin de l'univers tout entier pour y retrouver les grandes lignes de la prédestination de Marie et fixer la place qu'elle occupe dans l'ordre surnaturel en fait voulu de Dieu.

Une pareille entreprise peut paraître disproportionnée avec le but à atteindre. Mais difficile ou non, il faut y arriver, ou renoncer. Toute autre solution ne serait qu'un compromis. La connaissance des grandes lignes d'un ensemble est indispensable pour se faire une idée exacte d'une pièce maîtresse et du rôle qu'elle a à jouer. Si l'on avait commencé par là, on aurait sans doute avancé la solution du problème posé.

Après avoir, dans une première partie, présenté sommairement le plan divin de la création, nous reviendrons sur la place qu'y occupe la T. S. Vierge, afin de mettre en relief son influence dans l'ordre surnaturel. Chemin faisant, nous comparerons la notion de corédemption qui se dégage de ces conclusions avec les principales opinions ou théories contemporaines.

I. — LE PLAN DIVIN DE LA CRÉATION OU L'ORDRE DES PRÉDESTINATIONS

L'ordre des prédestinations ne constitue pas tout le plan de l'univers, mais il en fournit la charpente. Il est manifeste, en effet, que la nature n'a été voulue que pour la grâce, comme la matière pour l'esprit. Si l'ordre surnaturel est la fin de l'ordre naturel, il en est aussi la meilleure explication, puisque *idem est principium essendi et cognoscendi*: ce qui est principe dans l'ordre de l'existence est aussi principe dans l'ordre de la connaissance (1).

Nous avons donc à rechercher l'ordre de la causalité, plus précisément l'ordre de la cause finale, car elle est la cause des causes. Mais l'ordre de la finalité s'identifie avec l'ordre d'intention. Comme l'univers est l'oeuvre de Dieu lui-même, c'est en définitive l'ordre des intentions divines que nous aurons à préciser en nous aidant du principe de saint Thomas: *Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis*: l'effet le meilleur est voulu le premier (2).

Mais déjà, au seul énoncé de ce programme, Molina fronce les sourcils. La prédestination étant un acte éternel, et s'identifiant en définitive avec l'Acte Pur qu'est Dieu, il est vain et illusoire, assure-t-il, de cher-

(1) S. BONAV., *In Hex.*, col. 1 n. 13 (éd. QUARACCHI, V, 331 b). - THOMAS (*In Post. Anal.*, I lect. 4 n. 5) écrit dans le même sens: « Eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius ».

(2) S. THOMAS, *Contra gentes*, 2, 44, 1. - Sur ce principe, cf. BONNEFOY J. Fr., *La place du Christ dans le plan divin de la création*, dans *Mélanges de science religieuse* 4 (1947) 277-280.

cher en lui une relation de *prius* et *posterius*, par où le plus communément nous définissons l'ordre. La conclusion de Molina sonne sec comme une déclaration de guerre: *sane exterminanda sunt instantia Scoti et aliorum....* (1).

Nous concédons sans peine que l'agir divin ne comporte aucune succession de temps. Il n'y a et il ne peut y avoir en Dieu ni changement, ni succession véritables, même si des manifestations de son vouloir sont échelonnées dans le temps; comme c'est le cas pour les créatures matérielles. Nous reconnaissons aussi que toutes les prédestinations sont un seul et même acte.

Mais tout ceci étant indiscuté entre théologiens catholiques, nous devons tout de même réaliser que l'ordre de l'univers, notamment la subordination en vertu de laquelle des créatures sont cause efficiente, exemplaire et finale par rapport à d'autres (2), cet ordre n'existerait pas hors de Dieu, s'il n'existait de quelque façon dans la pensée et le vouloir divins.

En outre, si nous voulons échapper aux fallacieuses perspectives de l'histoire, qui a induit tant de théologiens en erreur, parce qu'ils la considèrent comme exprimant l'ordre d'intention alors qu'elle donne l'ordre d'exécution (3), il faut bien chercher l'ordre d'intention, qui est

(1) MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratia*, q. 23 dist. 1 m. 7: « Sane omnino exterminanda videntur instantia Scoti et aliorum, in quibus in statuenda incarnatione, praedestinando Christo cum caeteris beatis aut reprobandis caeteris hominibus, Deus unum voluerit ante aliud... ». Molina († 1600) n'est pas le premier qui ait attaqué ces fameux instants « de Scot et des autres théologiens ». GUILLAUME OCKAM († v. 1349), *Sent.* III, d. 2 dub. 3; GABRIEL BIÈL († 1445), *Sent.* I, d. 9 q. 3; CAPREOLUS († 1444), *Sent.* III, d. 1 q. 1 a. 3 lui avaient préparé les voies; mais il est arbitraire et vain de vouloir interdire l'exercice normal de l'intelligence en un domaine quelconque de la pensée.

(2) S. THOMAS, *Summa Th.*, I, q. 48 a. 1 ad 5: « Partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram et est finis alterius et exemplar ». - Pour ce qui suit, Ib., I, q. 22 a. 1: « Necessè est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat ».

(3) Il est notoire que la thèse fameuse: « Si Adam n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné », et la conception du plan divin qu'elle impose ont pour fondement l'ordre historique de la chute, interprété comme s'il était l'ordre d'intention, alors qu'il n'est que l'ordre d'exécution.

A un premier stade on s'est habitué à chercher dans le récit de la chute de nos premiers parents l'explication de l'ordre actuel. Ils avaient été placés dans le paradis terrestre, élevés par la grâce à la qualité d'enfants de Dieu, exempts de la souffrance et de la mort. Telle était, dit-on, leur première prédestination et celle de tous leurs descendants. Survient la chute: ils sont privés, eux et leur postérité, de la grâce et des dons présurnaturels. Dieu décide de les relever par son Christ en faveur duquel Marie sera appelée à l'existence. Un nouveau plan, dit-on, succède au premier. Dans cette perspective, nous, enfants d'Eve, avons passé par deux prédestinations avant d'arriver à la bonne; et celles du Christ et de sa Mère sont réellement dépendantes de la nôtre, de la dernière s'entend. C'est ce qu'implique la thèse thomiste bien connue: « Si Adam n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné ».

celui de la cause finale, là où il se trouve, c'est-à-dire en Dieu, et l'exprimer par les seuls moyens qui sont à notre disposition, à savoir les images, métaphores ou analogies, soit d'ordre spatial, soit d'ordre chronologique. Nous sommes tellement liés à ces deux catégories du temps et de l'espace, qu'il nous est impossible d'exprimer l'ordre sans recourir à l'une ou l'autre d'entre elles. On peut se passer de telle ou telle formule, des « instants » de Duns Scot, des « signes » des autres; mais ou l'on renoncera à exprimer l'ordre, ou on le fera en recourant à des formules qui ont été forgées pour exprimer des relations spatiales ou chronologiques et servent encore à cette fin (1). Molina a prétendu pouvoir analyser, sans leur secours, l'unique décret divin d'où est sorti le monde: il n'a produit qu'un essai obscur. Le peu de lumière qui le traverse, il la doit à l'utilisation subreptice d'expressions telles que: *antequam, praeterea, atque adeo, tum denique...*

Nous pouvons donc passer outre à cette querelle et utiliser l'ordre de succession chronologique (plus maniable que l'ordre spatial), pour reconstituer l'ordre des intentions divines, expression de l'ordre ontologique.

En un premier temps, nous allons établir la primauté absolue et universelle du Christ et de la Vierge. Ce fondement posé, nous déterminerons, à partir d'un attribut divin (la bonté), l'ordre général de l'univers.

I. — *Priorité du Christ et de la Vierge dans l'ordre des prédestinations*

Nul catholique ne met en doute la suréminente dignité du Christ et sa primauté absolue dans la hiérarchie des êtres sortis de la main du Créateur, dignité et primauté qui ont leur fondement ultime dans l'union hypostatique. A partir de cette donnée, il est facile de prouver la priorité du Christ dans l'ordre des intentions divines. En effet, selon saint Thomas,

(1) Le P. DE RÉGNON, S.J., *La métaphysique des causes*², Paris 1906, 578-579 a expliqué cette nécessité, *qui est un fait d'expérience*, en termes particulièrement heureux: « Nos concepts étant toujours liés à une image sensible, nous avons deux manières de concevoir les relations d'existence entre des êtres différents, suivant que nous les comparons dans le temps ou dans l'espace.

« Dans un cas, nous disons que l'ordre est la *succession* légitime des objets ordonnés, suivant une relation de priorité et de postérité; dans l'autre cas, nous disons que l'ordre est la *disposition* convenable de chaque chose, suivant une relation de succession locale.

« D'après la première formule, l'ordre s'établit par là même qu'il se déroule. D'après la seconde, l'ordre se maintient par là même qu'il est établi.

« La première manière de concevoir l'ordre nous est enseignée par saint Thomas dans ce principe dont il fait grand usage: *Ordo includit in se aliquem modum prioris et posterioris* (II-II q. 26 a. 1). La seconde manière nous est fournie par saint Augustin: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens, dispositio* ».

quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis (1).

Le Christ étant incontestablement «le chef-d'oeuvre de Dieu», comme l'appelle Duns Scot (2), il a donc été, selon notre manière de concevoir et de penser, conçu et voulu le premier par le Créateur.

On arrive à la même conclusion en partant de la causalité finale universelle du Christ. Cette doctrine est aujourd'hui reçue de tous les théologiens. Du moins, je ne lui connais pas d'opposants. Le concile de Trente a d'ailleurs défini que le Christ était cause finale de la justification (3). Cette finalité dans l'ordre surnaturel suffit à notre démonstration. Je dis donc avec Duns Scot et l'ensemble de l'école thomiste qui a utilisé ce principe dans les controverses sur la prédestination: «Quiconque veut d'une manière ordonnée, veut d'abord la fin et, immédiatement après, les choses qui sont plus proches de la fin, dans leur ordre de proximité. Or, la volonté divine est essentiellement ordonnée. Il se verra donc lui-même en premier lieu. Immédiatement après lui et hors de lui, il voudra l'âme du Christ» (4).

(1) S. THOMAS, *Contra gentes*, II, 44, 1. - Sur ce principe et ses applications, cf. *La place du Christ*, 277-280.

(2) DUNS SCOT, *Op. Par.*, III d. 7 q. 4 (éd. BALIĆ C., *Theologiae marianae elementa*, Sibenici 1933, 12).

(3) *Conc. Trid.*, Sess. VI cap. 7: «Huius iustificationis causae sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna» (DB 799; Cav. 879). - Sur la doctrine de la finalité universelle du Christ, cf. *La place du Christ*, 280-282.

(4) DUNS SCOT, *Op. Ox.*, III d. 7 q. 3 (éd. BALIĆ C., 5): «Universaliter enim volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius, et ita sicut prius vult gloriam alicui quam gratiam, ita etiam inter praedestinos quibus vult gloriam, ordinate prius videtur velle gloriam illi, quem vult esse proximum fini; et ita animae huic prius vult gloriam quam alicui animae velit gloriam, et prius cuilibet alteri gloriam et gratiam quam praevideat illi opposita istorum habituum» (cette dernière proposition pour éliminer la théorie de ceux qui font dépendre l'incarnation du péché de nos premiers parents). Cf. *Op. Par.*, III d. 7 q. 4 (éd. BALIĆ, 14): «Omnis ordinate volens primo vult finem, deinde immediatius illa quae sunt fini immediatiora; sed Deus est ordinatissime volens; ergo sic vult. Primo ergo vult se; et post se immediate, quantum ad extrinseca, est anima Christi...».

Les thomistes se sont montrés hésitants devant ce principe, comme en témoigne l'article récent du P. KREILING, O.P., *Het motief des Menschwording*, dans *Studia Catholica* 15 (1939) 89-101. L'A. explique avec humour les raisons de cette indécision. D'une part le principe est une arme décisive entre les mains de Scot et de ses disciples contre la thèse thomiste: «Si Adam n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné». D'autre part, il a servi aux thomistes pour défendre, contre les théologiens de la Compagnie de Jésus, leur thèse de la prédestination *ante praevisa merita*. Le P. LENNERZ, S.J., *De historia applicationis principii: «Omnis ordinate volens...»*, dans *Gregorianum* 10 (1929) 238-266, a achevé de jeter le désarroi dans le camp de ses adversaires, en montrant qu'ils attribuaient indûment au fameux principe une origine thomiste. Mais 1) la vérité d'un principe ne repose pas sur l'autorité humaine; peu importe dès lors qu'il ait été formulé par Pierre ou par Paul; 2) on le trouve déjà dans ROBERT GROSSETESTE, *De cessatione legalium*, 3 pars, British Museum, Ms Royal VII, F 2, f 151: «Finit prior est in intentione quam illa quae sunt ad finem...»; 3) Saint THOMAS lui-même reconnaît, sous di-

Le Christ est donc bien le premier des prédestinés ou le « premier-né de toute la création », comme le proclame saint Paul, écho des Livres Sapientiaux (Col., I, 15). Saint Thomas lui reconnaît ce titre en utilisant dans une même proposition les deux moyens dont nous disposons pour décrire l'ordre: *Secundum propinquitatem ad Deum, gratia ejus [i.e. Christi] est altior*: voilà l'image spatiale plus volontiers utilisée par le Pseudo-Aréopagite et saint Thomas; *et prior, etsi non tempore*: voilà l'analogie temporelle avec exclusion formelle de l'acception chronologique du mot *prior*, afin d'éviter toute équivoque (1).

Pour déterminer la place de la Très Sainte Vierge dans l'ordre des prédestinations, nous ne pouvons partir de sa causalité finale universelle *sub Christo*, cette doctrine n'ayant pas encore la notoriété qui caractérise la foi commune de l'Eglise. Mais nous trouvons un fondement solide dans sa plénitude de grâce, telle que la définit la bulle *Ineffabilis Deus*, écho autorisé de la Tradition. Marie, écrivait donc Pie IX dans cette bulle dogmatique, Marie a été comblée « si admirablement de tous les dons célestes puisés au trésor de la divinité que, toujours exempte de toute espèce de tache du péché, toute belle et toute parfaite, elle réunit en elle une plénitude de sainteté et d'innocence telle qu'au dessous de Dieu, on ne peut en imaginer une plus grande et, qu'excepté Dieu, personne ne peut en comprendre la grandeur ».

Cette doctrine n'étant pas contestée, du moins à ma connaissance, entre théologiens catholiques, elle permet de placer avec sûreté la prédestination de Marie immédiatement après celle du Christ, *etsi non tempore*, en vertu de l'axiome de saint Thomas: *Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis* (2).

La priorité de ces deux prédestinations par rapport à celle des autres hommes et des anges est confirmée par un autre passage de cette même bulle dogmatique. Pie IX explique l'usage liturgique d'interpréter de la Vierge des textes sapientiaux qui visent d'abord le Christ, par le fait que Jésus et sa Mère furent voulus *uno eodemque decreto*. En un sens, on peut le dire de tous les prédestinés, mais il n'est pas croyable que le Souverain Pontife ait voulu exprimer, dans ce contexte, cette vérité évidente. Si la simplicité réelle du décret divin justifiait l'usage liturgique de prendre comme épîtres aux messes mariales les passages bien

vers formes, des relations de *prius* et *posterius* fondées sur la causalité, à l'intérieur du décret divin concernant la création: cf. note suivante.

(1) S. THOMAS, *Summa Th.*, III q. 8 a. 1.

(2) IDEM, *Contra gentes*, II, 44, 1.

connus des Proverbes: *Dominus possedit me* ou de l'Écclésiastique: *Ab initio et ante saecula creata sum*, il faudrait en conclure que ces textes conviennent au même titre à tous les prédestinés. Ils perdraient dès lors la signification propre qu'on leur reconnaît. Ils ne seraient plus un éloge spécifique du Christ et de sa Mère. Or, manifestement, le Souverain Pontife et la Tradition voient un tel éloge dans ces textes choisis.

Ici encore, je ne connais aucun théologien ayant pris position contre cette affirmation de la bulle. Par contre, les explications fournies pour rendre compte de ce *uno eodemque decreto* ne concordent pas.

Le P. Druwé recourt à la doctrine du corps mystique: « Le vouloir créateur d'un « membre » comme tel, écrit-il, est indissociable du décret qui amène à l'existence le corps dont ce membre fait partie, ainsi la prédestination de Marie comme Epouse-Mère du Verbe est indissociable du décret même de l'incarnation » (1). Nous retombons dans l'interprétation qui vient d'être réfutée. Les Livres Sapientiaux, la liturgie et le Souverain Pontife parleraient pour ne rien dire. Tous les membres du corps mystique du Christ pourraient s'approprier ces textes avec autant de vérité.

Le recours spécifique à la maternité divine de Marie pour expliquer le *uno eodemque decreto* est aussi inefficace. De proche en proche, on arriverait à inclure dans cet unique décret, qui ne doit pas être le décret total, d'abord tous les ascendants du Christ jusqu'à Adam inclusivement, ensuite tout le genre humain, alors que la liturgie, interprétée authentiquement par la bulle dogmatique, n'y renferme que le Christ et sa Mère.

Il faut donc trouver une autre explication. Et puisque nous sommes ici à une croisée des chemins, prenons un peu de recul. Nous retrouverons la vraie perspective qui nous permettra de nous orienter. Regardons les choses comme Dieu les voit. Ce sera tout profit, car non seulement nous justifierons la priorité de ces deux prédestinations, mais nous prouverons du même coup l'union indissoluble des deux premiers prédestinés, leur rôle de cause finale vis-à-vis de tout ce qui est au dessous d'eux et nous tiendrons ainsi l'essentiel du plan divin de la création.

2. — *Vue d'ensemble du plan divin de la création*

Le concile du Vatican (1870), reprenant pour la compléter une constitution du concile du Latran (1215), a déclaré que Dieu avait créé par

(1) DRUWÉ E., S.I., *Position et structure du traité marial*, dans *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*, [Paris] 1936, 27.

bonté, *bonitate sua*, « non pour augmenter son bonheur ou en acquérir une nouvelle source, mais pour manifester sa perfection par les biens qu'il distribue aux créatures » (1).

C'est toute la Tradition qu'il faudrait alléguer pour justifier par l'histoire l'assertion conciliaire, résumée dans le dit de saint Augustin: *Quia bonus est, sumus* (2). La bonté divine apparaît ainsi comme l'explication dernière des oeuvres de Dieu *ad extra*, ainsi que l'enseigne saint Thomas: *In causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens* (3).

En vertu de l'axiome: *principium essendi est principium intelligendi*, une synthèse déductive des oeuvres de Dieu *ad extra* partira donc de ce principe: Dieu est bon.

Considéré en lui-même, ce principe est d'ordre rationnel. Rien n'empêcherait de l'utiliser comme tel, et d'en extraire, en s'aidant de la révélation, une synthèse proprement théologique. A l'intention de ceux qui le tiendraient en suspicion, et pour éviter des précisions techniques qui nous entraîneraient trop loin, nous rappellerons simplement qu'il est aussi formellement révélé de fait: *Deus charitas est* (I Joh., 4, 16).

Nous disons donc: Dieu est charité. Or le bien, de sa nature, tend à se communiquer: *bonum est diffusivum sui*. Il convenait donc que Dieu appelât des créatures à l'existence pour répandre ainsi des bienfaits et manifester sa gloire (4).

(1) *Conc. Vatic.*, Sessio III, *De fide*, c. 1 (DB 1783; Cav. 615).

(2) S. AUGUSTIN, *De doct. christ.*, I, 32, cité par saint THOMAS, *Summa Th.*, I q. 19 a. ad 3. Le Card. PACELLI, prêchant à Saint-Louis des Français à Rome, était l'écho de la Tradition lorsqu'il disait: « Voulant créer le monde, au commencement du temps, pour épancher son amour et faire qu'il existât d'autres heureux que lui, Dieu a tout d'abord (si l'on peut parler ainsi, selon notre manière de voir et d'agir successive), Dieu a d'abord jeté les yeux sur celui qui devait en être le chef et le roi... », dans SA SAINTETÉ PIE XII, *Discours et Panégyriques*, Paris 1939, 395; les soulignés sont nôtres.

(3) S. THOMAS, *Summa Th.*, I q. 5 a. 2 ad 1. - Dans le même sens Ib., q. 13 a. 1 ad 2: « Hoc nomen bonum est principale nomen Dei in quantum est causa ». - Pour ce qui suit, cf. note 1, supra p. 23.

(4) L'axiome *Bonum est diffusivum sui* est communément attribué au Pseudo - DENYS L'ARÉOPAGITE. L'idée se trouve chez lui, mais elle lui est bien antérieure. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, c. 3: « Bona facere est, ut semel dicam, Dei natura, ut ignis calefacere et solis illuminare ». - ORIGÈNE, *Periarchon*, IV n. 35, estime avoir démontré « quod volens Deus, qui natura bonus est, habere quibus bene faceret et qui adeptis beneficiis lactarentur, fecisset dignas creaturas, id est quae eum digne capere possent ». - S. JEAN DAM., *De fide orthodoxa*, II c. 2, compare la bonté de Dieu « ollae ad ignem positae, ac per calorem suum ita ebullienti, ut partem contentae liquoris extra se diffundat ». - Sur ce sujet, cf. SOIRON Th., O.F.M., *Das Weltbild des mittelalterlichen Augustinismus*, in *Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner*, 1930, 76-98; - PÉGHAIRE J., *L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le néoplatonisme et le thomisme*, dans *Rev. Univ. Ottawa* 1 (1932), section spéciale, 5-30.

a) *Prédestination du Christ et de sa Mère comme tels*

Le Christ en tant qu'homme appartient à la création. Le décret qui l'a appelé à l'existence s'expliquera donc lui aussi par la bonté de Dieu. Conséquent avec lui-même, saint Thomas établit ainsi la convenance de l'incarnation :

«La nature de Dieu est l'essence de la bonté... Donc tout ce qu'implique la notion de bon, convient à Dieu. Or, il convient au bien de se communiquer. Donc au Souverain Bien il convient de se communiquer souverainement à la créature, ce qui se fait surtout par l'incarnation» (1).

Nous avons dit comment et pourquoi, en vertu de l'axiome: «L'effet le meilleur est voulu le premier», le Christ devait être considéré comme le «Chef d'oeuvre de Dieu», et l'incarnation comme l'objet du tout premier décret divin. Ce point étant acquis, demandons-nous quelles conditions doit réaliser la bonté divine dans le Christ à venir pour qu'il soit parfaitement heureux et connaisse tous les bonheurs.

L'union hypostatique à laquelle il est prédestiné lui confère assurément un bonheur parfait. Mais à un autre point de vue, il manquerait quelque chose au bonheur de la nature assumée, si elle ne pouvait communiquer son bonheur, si elle ne pouvait à son tour faire des heureux. C'est Jésus lui-même qui l'a dit: «Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir» (Act., 20, 35). Nous pourrions démontrer cet axiome par la raison. Nous aurons plus tôt fait de le recevoir sur le témoignage de celui qui est la vérité, et qui parlait d'expérience.

Puisqu'il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir, Dieu, décidant de se communiquer avec une souveraine libéralité à son Christ futur, devait logiquement lui faire goûter ce bonheur supérieur. Mais il ne pouvait pas songer à lui accorder cette joie sans songer *ipso facto*, et donc par un seul et même décret: *uno eodemque decreto*, à placer près de son Christ au moins une autre créature qui bénéficierait de ses libéralités. Cette créature choisie a reçu dans le temps le nom de Marie.

Ces prémisses sont extrêmement lourdes de virtualités. Il nous faut développer les plus immédiates.

Le Christ à venir étant prédestiné à être le Fils de Dieu (Rom., 1, 4), le Créateur a voulu qu'il donnât avec une libéralité digne de sa haute prédestination. A Marie, il accordera donc de participer à la vie divine

(1) S. THOMAS, *Summa Th.*, III, q. 1 a. 1.

par la grâce d'abord, ensuite par la gloire, dans toute la mesure où une simple créature en est capable.

Il lui assurera aussi le bonheur supérieur de donner. Par un « admirable échange », qui est un geste divin d'une infinie délicatesse, elle donnera la vie temporelle à celui de qui elle recevra la vie spirituelle. En outre, ces premiers dons du Christ et cette prédestination de Marie à la maternité divine n'ayant épuisé, ni « la richesse incompréhensible du Christ » (Eph., 3-8), ni la bonté native de la future Mère de Dieu, le Créateur décide d'appeler à l'existence d'autres créatures intelligentes sur lesquelles le Christ et la Vierge pourront déverser de leur plénitude. Les anges et les hommes doivent leur existence à cette détermination: ils ont été créés pour le Christ et pour sa Mère, pour que ceux-ci aient la joie de donner.

Enfin pour recevoir l'humanité, Dieu décide de créer l'univers matériel, *terram autem dedit filiis hominum* (Ps. 15, héb. 16).

Cette reconstitution du plan divin répond à tous les postulats de la raison et de la foi.

Le monde matériel a été le premier réalisé bien qu'il ait été le dernier voulu, ou mieux à cause de cela, car « ce n'est pas ce qui est spirituel qui a été fait d'abord, mais ce qui est animal » (I Cor., 15, 46), conformément à l'axiome: *primum in intentione, ultimum in executione*.

La hiérarchie des êtres et leur subordination, telles que les énonce saint Paul, sont parfaitement sauvegardées: *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* (I Cor., 3, 22-23). Et cette hiérarchie, qui est celle de la cause finale, apparaît dans sa fonction épistémologique naturelle et légitime, suivant l'adage thomiste: *eadem sunt principia esse rei et veritatis ipsius*.

La primauté du Christ qui se dégage de ce plan est d'ordre ontologique, absolue et universelle (1). Elle ne rencontre plus guère d'opposition, les milieux thomistes eux-mêmes lui accordant de plus en plus leur adhésion de principe (2), bien que certains continuent à contester cer-

(1) La primauté universelle du Christ est formellement révélé: « Ut sit *in omnibus* ipse primatum tenens » (Col., 1, 18). - Il peut se faire qu'une proposition universelle de la Bible doive être atténuée. C'est le cas pour telle affirmation concernant le déluge ou la transmission du péché originel, ou l'étendue de la rédemption. Mais il faut, pour ce faire, de graves motifs. Nul ne doutera que la proposition universelle que nous venons de transcrire ne doive elle-même être « interprétée »; manifestement le Christ n'a pas la primauté universelle *selon l'ordre chronologique*. Il n'est pas le premier-né dans l'ordre des temps. Mais, en dehors de cette réserve, je ne vois pas sur quoi l'on pourrait se baser pour refuser au Christ la primauté universelle que lui attribue saint Paul. Ce point étant acquis, tout le reste en découle naturellement.

(2) Parmi les thomistes contemporains ayant adhéré à la primauté du Christ, citons le P. HUGON, O.P.: « Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale, le Christ était le premier

taines thèses impliquées dans le titre paulinien de « Premier-né de toute la création » (Col., I, 15), ou dans son équivalent, l'article du symbole: *Qui sedes ad dexteram Patris* (1).

Pour éviter toute équivoque, dégageons brièvement les conséquences métaphysiques de cette primauté. De la primauté absolue et universelle du Christ découlent:

1) Sa causalité *efficiente* vis-à-vis de tout ce qui existe hors de lui, car selon saint Thomas: « ce qui est premier dans un ordre donné est cause de tout ce qui vient après lui-même ».

2) Sa causalité *exemplaire* en tant que modèle de tout ce que Dieu créera hors de lui, car « le plus parfait est toujours modèle du moins parfait », enseigne le même Docteur.

3) Sa causalité *finale* universelle enfin, car « l'imparfait est toujours ordonné à ce qui est parfait », écrit encore le Docteur Angélique (2).

Ces trois conclusions ont pour majeure l'éminente dignité du Christ; pour mineures, des principes de la *philosophia perennis*. Comme tels,

en vue»; - le P. GALTIER, S.J., *passim*, et récemment dans *Les deux Adam*, Paris 1948; - le DEMAN Th., O.P., DTC, XIV col. 1029, qui considère comme le meilleur des vues scotistes la proposition: « Le Christ est pourtant le premier dans les intentions de Dieu »; - le ROSCHINI G., O.S.M., qui avait d'abord défendu la thèse thomiste dans *Marianum* 1 (1939) 43-57, mais qui, par la suite, s'est fait le champion de la primauté du Christ dans ses nombreux ouvrages, notamment dans *Compendium mariologiae*, Romae 1946; *Mariologia*², Romae 1948-1949; *De ratione primariae existentiae Christi et Deiparae*, Romae 1944; - le TABANELLI L., O.S.M., dans *Angelicum* 19 (1942) 103: « S. Tommaso, e con lui, la sua scuola, riconosce a Christo tutto intero il primato assoluto che gli spetta nella creazione... »; - le GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P., *De motivo incarnationis*, dans *Acta Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Rel. Cath.*, X, Rome 1945, 17: « In sententia thomistica Christus retinet primatum perfectionis quia retinet eum in ordine causae finalis, efficientis, et exemplaris »; - le FÉRET H.M., O.P., (qui semble s'être fait une spécialité de sonner le ralliement de l'école thomiste à la thèse scotiste) dans *Revue des Sciences Philos. et Théol.* 27 (1938) 69-72: « Les deux théologies sont donc bien d'accord pour affirmer l'absolue primauté et la royauté universelle du Christ dans la création de fait réalisé... Il y a là une doctrine indiscutable et que les thomistes tiennent et doivent tenir aussi fermement que quiconque ». *Creati in Christo Jesu*, *ibid.* 30 (1941-1942) 96-132. Mentionnons enfin, comme hors concours, le RISI Fr. M., O.S. Joan. de Deo, *Sul motivo primario della incarnazione del Verbo, ossia Gesù Cristo predestinato di primo intento per fini indipendenti dalla caduta dell'uman genere e del decreto di redenzione*. Libri IV. Roma 1898. Il a consacré un volume sur quatre, le second (de 298 p.), à exposer la pensée de saint THOMAS. Mais en ces temps lointains, sa voix s'était perdue dans le désert.

(1) Le texte: « Premier-né de toute la création », et l'article du Symbole s'inspirent respectivement des analogies chronologique et spatiale, bien reconnaissables sous le vernis des usages humains qui les recouvrent.

(2) S. THOMAS, *Summa Th.*, III q. 5 a. 1 in corp.: « Illud quod est primum in quolibet genere est causa omnium quae sunt post »; - ad 5: « Semper id quod est perfectissimum est exemplar eius quod est minus perfectum »; - I q. 105 a. 5: « Semper enim imperfectum est propter perfectius ».

ils pourraient se passer de tout parrainage. J'en ai pris la formulation chez le Docteur Angélique pour éviter toute contestation de la part de ceux qui seraient plus sensibles à l'argument d'autorité qu'à l'évidence rationnelle. J'aurais pu du reste emprunter à saint Bonaventure l'énoncé de ces mêmes axiomes. Il écrit par exemple: «Plus un être est premier, plus il est fécond et principe d'autres choses». Et encore plus nerveusement: «*Quia primum, ideo principium*: ce qui est premier est, comme tel, principe» (1).

La hiérarchie ontologique et l'ordre de la finalité qu'elle commande sont parfaitement sauvegardés par ce plan de la création. Il n'est en définitive que la transposition en langage technique de la parole de saint Paul: «Tout est vôtre; mais vous, vous appartenez au Christ, et le Christ à Dieu» (I Cor., 3, 22-23).

Cet ordre des prédestinations est celui qu'énoncent les scotistes, généralement sans chercher à le justifier *a priori* par des principes plus généraux, ainsi que nous l'avons fait. Entre leur synthèse et la nôtre, il y a donc coïncidence matérielle, mais notre essai porte en lui-même sa justification grâce au recours à la méthode déductive. En outre, nous allons le montrer, il dépasse le plan divin tel que le proposent les scotistes.

La synthèse scotiste traditionnelle semble gênée par le drame du Calvaire, et incomplète. Elle ne parle, comme telle, ni de péché originel, ni de souffrance et de mort. Un auteur récent a essayé de justifier cette lacune par ces paroles qui lui servent de conclusion et ne laissent pas de surprendre:

«On le voit maintenant, la rédemption qui *pour nous, les rachetés*, est chose capitale, au point de captiver nos regards et notre coeur, au point de nous voiler le reste du grand mystère du Christ, la rédemption n'est toutefois en réalité, *pour le Père et le Verbe Incarné*, qu'un simple épisode tragique dans l'immense poème de l'incarnation» (2).

On a pu, non sans quelque raison, parler d'un divorce entre la piété

(1) S. BONAVENTURE, *Sent.*, I d. 2 q. 2 f. 4 (ed. cit., I, 53b): «Quanto prius tanto fecundius est et aliorum principium»; - d. 27 p. 1 a. 1 q. 2 ad 3 (ed. cit., I, 472a): «Primum... ratione primi adeo dicit nobilem positionem et conditionem... quod ad positionem primi sequatur positio secundi. Unde quia primum, ideo principium; quia principium, ideo vel actu, vel habitu est principiatum». Cf. encore *ibid.*, in corp. (ed. cit., I 470a): «Ratio primitatis in aliquo genere est ratio principiandi in illo».

(2) SIGISMOND DE VILLENEUVE, O.F.M.Cap., *La royauté universelle du Sacré-Coeur et de l'Immaculée Conception de Marie d'après la doctrine du Bx. Jean Duns Scot*, Toulouse 1925, 25. - Pour ce qui suit, cf. FÉRET H.M., O.P., *A propos de la primauté du Christ*, dans *Revue des Sciences Phil. et Th.* 27 (1938) 69-72, spécialement 71.

franciscaine et la théologie scotiste, la première toute irradiée des lueurs du Calvaire, la seconde le réduisant à « un simple épisode ». Mais ce divorce n'est pas inscrit dans la synthèse dont nous n'avons tracé que les premiers linéaments. Nous aurons à la compléter, mais non à la retoucher. Et nous la compléterons, sans doute à la lumière de la révélation, mais en théologien spéculatif, en développant plus à fond les virtualités des principes posés. Le temps d'arrêt que nous marquons ici n'est donc ni une brisure, ni un nouveau départ, mais une simple halte de notre raison discursive. Il marque le passage du mystère de l'incarnation à celui de la rédemption.

*b) Prédestination du Christ comme Sauveur
et de Marie comme corédemptrice*

Pour comprendre pleinement la parole du Seigneur Jésus: « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir », il nous a fallu procéder à une analyse sommaire de la notion de don.

Première constatation: il ne peut y avoir don sans qu'il y ait au moins un bénéficiaire. Et cela explique que Dieu désirant se communiquer et se communiquer souverainement, comme il convient à ses perfections infinies, ait, d'une part, décrété l'incarnation du Verbe, d'autre part prédestiné Marie à l'existence pour que son Christ futur connaisse lui-même la joie de donner. Les paroles que le Créateur prononcera au paradis terrestre à propos de notre premier père, il les avait déjà dites, en son éternité, du Christ futur: « Il n'est pas bon à l'homme d'être seul; faisons-lui une aide semblable à lui » (Gen., 2, 21).

En poussant plus à fond cette analyse du don, nous allons pouvoir établir que, pour son propre bonheur, « il fallait que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans sa gloire » (Luc., 24, 26).

En effet, le don suppose deux conditions:

1) Celui qui donne doit être vraiment le maître, le propriétaire de ce qu'il prétend donner. C'est ce qu'exprime le proverbe bien connu: *Nemo dat quod non habet*.

2) Il faut aussi que celui qui reçoit n'ait aucun droit sur ce qu'il reçoit. On ne « donne » pas à proprement parler son salaire à l'ouvrier, ni ce qui a été volé à son légitime propriétaire. Dans le premier cas, on s'acquitte d'une dette de justice; dans le second, il y a restitution.

A la lumière de ces principes, examinons le cas du Christ dans l'état indéterminé où la lenteur de notre esprit nous a contraints de le laisser.

Pour donner, il faut, disons-nous, être maître de ce que l'on donne.

L'intendant qui distribue les aumônes de son maître n'en est pas le véritable donateur, mais plutôt le canal; et l'on ne peut pas dire qu'il connaît la joie supérieure de donner. Or dans l'état où nous l'entrevoions, le Christ serait distributeur, plus que donateur, canal plus que source. Les libéralités divines passeraient par ses mains, mais il ne les aurait pas acquises, alors qu'il le pouvait. Il était donc de haute convenance que le Christ méritât toutes les grâces qu'il serait appelé à distribuer. Mais comme, selon la parole de Jésus lui-même, «il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie *pour ceux qu'on aime*» (Joh., 15, 13), Dieu décrète que le Christ méritera par ses souffrances et par sa mort toutes les grâces qui seront accordées à Marie, aux anges et aux hommes. Le texte de saint Jean porte bien: «*pro amicis suis*; pour ses amis, pour ceux que l'on aime». On comprend dès lors que Marie, bien que sans péché, ait bénéficié de la grâce du Calvaire, et doive au «sang de la croix» toutes les faveurs qu'elle a reçues, de sa conception immaculée à sa glorieuse assomption inclusivement. On comprend aussi pourquoi les bons anges rendant grâces de leur victoire et de leur glorification associent le nom du Christ à celui de Dieu, et pourquoi comparant leur triomphe à celui des martyrs, ils s'écrient: «Eux aussi (c'est-à-dire: tout comme nous), ils ont vaincu Satan par le sang de l'Agneau» (Apoc., 12, 11) (1).

La deuxième condition du don parfait, disions-nous, est l'absence de tout droit sur celui qui reçoit, et de toute recherche d'intérêt personnel en celui qui donne. Moins une chose est dûe, plus le don est parfait. En faisant jouer cette loi, on arrive à cette conclusion: le don atteindra son plus haut degré quand le bénéficiaire non seulement n'a pas droit, mais encore a démerité vis-à-vis du donateur.

Paradoxe! dira-t-on. Qu'on prenne garde que ce paradoxe est inscrit dans l'Évangile et dans notre langage:

— dans l'Évangile: c'est le Divin Maître lui-même qui avertit ses disciples: «Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains n'en font-ils pas autant? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens n'en font-ils pas autant?» (Mt., 5, 46-47);

— dans nos belles langues latines: qu'on analyse le mot de «par-don». Il se compose du mot «don», et de la particule «par», dérivée du latin *per* et signifiant, ici, comme dans les composés similaires (par-

(1) Cf. BONNEFOY J. FR., *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1939, passim, ch. II (p. 92-121).

faire, parachever, etc.), la plénitude, la perfection. Le « pardon » est donc le « don parfait » (1).

Pour que le Christ connaisse dans sa plénitude la joie supérieure de donner et de « par-donner », il convenait donc, disons avec lui-même « il fallait que le Christ souffrît toutes ces choses et qu'il entrât ainsi dans sa gloire » (Luc., 24, 26). Sans offense, il n'aurait pas eu l'occasion de pardonner. Nous rejoignons ainsi l'intuition de saint Irénée: « Du moment que le Sauveur existait, il fallait lui donner quelque chose à sauver », et le *O certe necessarium Adae peccatum!* du Samedi-Saint, et les théologiens de toute école qui assurent: « Le Christ n'a pas été voulu à cause du péché originel, mais le péché originel a été permis à cause du Christ » (2).

Puisque la possibilité de mériter par la souffrance et le pardon sont parties intégrantes du don parfait, il était normal que le Créateur devançât et exauçât par avance les désirs de son Christ futur, en prédestinant Marie à coopérer par ses douleurs avec son divin Fils au salut des hommes, à l'acquisition et à la distribution des grâces. Le drame du Calvaire n'est donc pas « un simple épisode tragique dans l'immense poème de l'incarnation », mais son couronnement et son sommet, comme l'ont cru tous les siècles chrétiens, et comme il ressort de toute notre liturgie.

En continuant à développer les virtualités des principes posés, nous établirions les conditions du retour de la créature vers Dieu. Mais ceci n'est pas indispensable au sujet traité et nous pouvons l'omettre. Pour éviter toute équivoque, un mot très bref sur la synthèse théologique qui vient d'être posée.

Elle ne porte que sur les oeuvres de Dieu *ad extra*, et répond à l'idéal thomiste de la théologie. Quel est le but de la théologie pour saint Thomas? « Il s'agit de connaître Dieu, répond un de ses récents commentateurs. Il s'agit de retrouver dans quelque aspect de son essence [nous avons dit pourquoi nous choisissons la bonté] la raison d'être

(1) Cf. TOMMASINI A. M., O.F.M., *Dono e perdono*, dans *Vita e Pensiero* 31 (1940) 227-231.

(2) On trouvera des témoignages en faveur de cette thèse dans l'opuscule du P. GALTIER, S.J., *Les deux Adam*, Paris 1947, 69-94. Il cite: Augustin, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, Athanase, Isidore de Séville, *Summa Sententiarum*, P. Lombard, Bonaventure, Suarez, Molina, Gonet, Janssens, Garrigou-Lagrange, Deman. La liste n'étant pas close, nous y ajouterons S. LAURENT DE BRINDES, *Super « Missus est »*, sermo I, IV (ed. Patavina, I, 80): « Ob Christi maiorem gloriam, existimo permisisse hominis peccatum, ut magis Christum glorificaret »; - CARMELUS AB ITURGOYEN, O.F.M.Cap., in *Collectanea Franc.* 7 (1937) 175; - CIAPPI A. M., O.P., *De divina misericordia ut prima causa operum Dei*, Romae 1935, passim. - Les *Salmanticenses*, *De Inc.*, disp. 2 § 5 (éd. Paris 1878, 287, n. 26) déclarent adopter cette opinion avec une partie de l'Ecole Thomiste.

d'autres aspects qui leur (*sic*) sont intelligiblement postérieurs, et la raison d'être aussi de tout ce qu'il fait» (1).

Cette conception de la théologie est d'ailleurs impliquée dans la thèse que l'école thomiste attribue depuis des siècles au Docteur Angélique et selon laquelle la théologie serait une science proprement dite, au sens aristotélien de cette formule, donc une science déductive démontrant *nécessairement* à partir de principes premiers *évidents*. Nous avons montré ailleurs comment l'esprit de surenchère avait forcé la pensée authentique de saint Thomas. Il refuse positivement, expressément à la théologie la qualité de science proprement dite (2), mais comme les autres docteurs, il admet qu'elle aura rejoint son idéal lorsqu'elle pourra se présenter sous forme d'une synthèse imitant le procédé d'une science déductive telle que la géométrie, moins la nécessité de la démonstration, incompatible avec la liberté divine et le mystère. La théologie n'est donc pas une science proprement dite, au sens aristotélien du mot, même si de vraies démonstrations s'insèrent çà et là dans la trame de sa synthèse, mais elle est une science analogue à la science aristotélienne.

C'est pourquoi nous n'avons pas dit que la création, l'incarnation, etc., étaient nécessaires; mais constatant le fait, nous en avons cherché la raison dans la bonté de Dieu, et avons établi leur haute *convenance*, sans nous sentir pour autant gênés d'affirmer les exigences ou conséquences nécessaires de ces décrets divins, s'ils en comportent.

Suivre la bonne méthode est, de soi, le plus sûr moyen d'arriver au but. Mais, du fait de notre faiblesse, aucune méthode n'est infallible. Il est donc toujours prudent d'apporter la contre épreuve en vérifiant les conclusions. L'absence d'erreurs notables et graves serait un contrôle suffisant dans un cas comme le nôtre, car une ligne droite déviée au départ ne peut plus récupérer cette déviation à l'extrémité de sa course. Or non seulement les thèses mariales de l'essai qu'on vient de lire sont conformes à la « tradition vivante », mais les principes dont elles découlent et la méthode employée permettent de rectifier des erreurs assez graves, plus efficacement que le recours aux textes, communément employé dans ces controverses.

(1) GAGNEBET R., O.P., *La théologie de saint Thomas, type de théologie spéculative*, dans *Revue Thomiste* 44 (1938) 219. C'est bien pensé, sinon bien dit. On ne voit pas comment ces « aspects » peuvent être « intelligiblement postérieurs » à eux-mêmes. Sans doute faut-il lire *lui*, et rapporter ce pronom à *aspect*.

(2) Cf. BONNEFOY J. FR., *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1939, passim, spécialement p. 28 et sv.; ou *Eph. Theol. Lov.* 14 (1937) 421-446; 600-631; 15 (1938) 491-516; - *La méthodologie théologique de saint Thomas*, dans *Revista Española de Teología* 10 (1950) 41-81.

II. — LE MÉRITE SOCIAL DE LA T. S. VIERGE

Dans la synthèse qu'on vient de lire, Marie occupe une place proportionnée à sa grâce hors pair. Elle nous est apparue prédestinée avec le Christ, *uno eodemque decreto*, comme la première bénéficiaire de ses libéralités, au nombre desquelles figure en bonne place la possibilité de donner au Christ lui-même son humanité sainte, et de mériter à d'autres créatures, en union avec le Christ, les dons de la grâce.

A la lumière de la synthèse ci-dessus exposée, et sous le contrôle permanent des données du dogme ou de la foi commune, partout où ce contrôle sera possible, nous allons maintenant traiter successivement du *principe* de ce mérite, de son *rayonnement* et de sa *valeur*. Nous connaissons ainsi ses *sources*, ses *bénéficiaires*, le *poids* qu'il a auprès de Dieu.

I. — *Raison et principe du mérite social de Marie*

Absolument parlant, Dieu aurait pu appeler à l'existence des créatures raisonnables, même destinées à vivre en société, en laissant à chacune le soin de conquérir de haute lutte la récompense éternelle, sans leur donner le moyen d'influencer en bien ou en mal le salut du prochain. C'est le contraire qu'il a voulu. On en a vu la raison profonde, toute de bonté: *assurer au Christ*, par lui à *Marie*, et par eux deux à d'autres créatures raisonnables, *cette joie supérieure et divine de faire des heureux, et de continuer ainsi le geste créateur*. A côté du mérite individuel, se trouve donc un mérite social. Ou mieux, tout mérite personnel est, dans le plan divin, mérite social. D'où il suit que le mérite social est proportionné au mérite individuel, dont il n'est en définitive qu'un aspect.

Le lien qui unit ces êtres intelligents avec le Christ et entre eux, ce lien qu'exprime si bien l'analogie du corps mystique, est si étroit qu'il légitime l'axiome bien connu: « On ne sait jamais tout le bien que l'on fait, lorsqu'on fait du bien; ni tout le mal dont on se rend responsable, lorsqu'on fait le mal ». En fait, nul ne peut se flatter de savoir « s'il est digne d'amour ou de haine »! (Eccle., 9, 1). Combien plus sommes-nous incapables, sauf révélation particulière, de préciser le bien ou le mal que nous avons fait!

Cette incertitude pourtant n'est pas telle que nous ne puissions fixer quelques jalons théoriques sur la source de notre mérite individuel et social. La chose est particulièrement aisée lorsqu'il s'agit du mérite de

Marie, puisqu'il n'y eut jamais de démérite chez elle, qu'aucune faute n'a jamais ralenti la ferveur de sa charité.

Il s'ensuit que, de l'éveil de sa raison à l'instant de sa mort, *toutes ses actions furent agréables à Dieu*, parce que toutes furent conformes à la volonté divine, tant pour ce qui relève de l'ordre général de la Providence que pour sa vocation particulière, et produites par une grande charité envers Dieu et envers le prochain. Est-ce à dire qu'elles furent toutes de la même valeur auprès de Dieu? Non certes! De même qu'on reconnaît dans la vie de Notre-Seigneur des actes plus chargés de mérites, en particulier sa passion et sa mort, on admet communément que, dans la vie de Notre-Dame, le *Fiat* de l'annonciation à la suite duquel elle devint mère du Sauveur, et sa compassion aux souffrances de son Fils sur le Calvaire furent spécialement méritants.

Nous ne pouvons nous attarder sur la manière dont elle réalisa les conditions requises pour tout acte méritoire, mais il semble nécessaire de signaler une opinion qui ne reconnaît pratiquement qu'une source du mérite social de Marie, sa prière d'intercession (1), certains ajoutent: au ciel. Toute une théorie de la corédemption a été bâtie sur cette thèse.

On peut, certes, alléguer de nombreux textes liturgiques ou paraliturgiques établissant la croyance de l'Eglise à l'intercession de la Vierge au ciel (2). Cette croyance n'est, en définitive, qu'un aspect de la foi en la communion des saints. Mais de quel droit restreindre le mérite social de Marie à l'efficace de sa prière? Nous nous trouvons manifestement en face d'une de ces interprétations arbitraires qui ont provoqué tant de discussions dans l'histoire de la théologie et qui consistent à transformer en exclusive une proposition simplement affirmative.

La prière est, parmi les sources de mérite, la plus facile à orienter vers le bien du prochain; ou du moins, celle qui nous fournit le plus souvent l'occasion d'exercer consciemment la charité spirituelle. Mais la prati-

(1) En simplifiant beaucoup, on peut avec le PLESSIS A., *Manuel de mariologie dogmatique*, Montfort-sur-Meu 1947, 261 distinguer deux tendances ou « mouvements » parmi les théologiens contemporains. Les uns distinguent entre l'acquisition et la distribution des grâces; les autres, entre rédemption objective et rédemption subjective. Ils se reprochent d'ailleurs mutuellement l'ambiguïté de leurs formules. Les seconds n'attribuent généralement à la T. S. Vierge, en fait de rédemption objective, qu'un « rôle médiateur, en ce sens qu'elle nous a donné le Rédempteur ». Quant à la rédemption subjective, qui serait « l'application de la grâce à chaque homme en particulier, à Marie, comme à tout homme juste, on concède un certain droit d'intercession, fondé sur les bonnes oeuvres qu'elle accomplit jadis » (p. 262). - Cf. DILLENSCHEIDER C., C.S.S.R., *Marie au service de notre rédemption*, Haguenau 1947, 3-11.

(2) Cf. DRUWÉ E., S.J., *La médiation universelle de Marie*; Deuxième partie: Marie dispensatrice de toutes les grâces, dans *Maria*, Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir, S.J., I, Paris 1949, 538-556.

que de la vie chrétienne est d'accord avec la doctrine traditionnelle du mérite du Christ pour reconnaître à tout acte la possibilité d'être source de mérite social. Et je ne vois pas quel principe on pourrait invoquer pour dénier à Marie seule le pouvoir de mériter, pour le monde, aussi bien par ses actes intérieurs ou extérieurs que par la prière de demande.

Bien plus, le mérite de la prière de demande suppose celui des oeuvres: Dieu, en effet, n'entend pas la prière des pécheurs (Joh., 9, 31), mais « il fait la volonté de ceux qui le craignent » (Ps. 144, 19). Et « ce ne sont pas ceux qui disent: Seigneur! Seigneur! qui entreront dans le royaume des cieux, mais ceux qui font la volonté de mon Père qui est aux cieux » (Mt., 7, 21).

Si l'on voulait établir une différence entre la prière de demande et les autres sources de mérite, il faudrait sans doute la placer dans le fait que la prière de demande ou d'intercession s'exerce même aux cieux, et cela jusqu'à la fin des temps: le Christ n'est-il pas « toujours vivant pour intercéder » en notre faveur? (Cf. Heb., 7, 25).

Mais, encore une fois, du fait que Marie reçoit et s'approprie en quelque sorte une foule de suppliques, on ne peut induire que son mérite social se borne à ce rôle posthume. Il s'ensuivrait que son influence n'obtient que la collation de grâces *actuelles*, et au bénéfice exclusif des justes de la Nouvelle Alliance. La Tradition, telle que l'expriment notamment des documents pontificaux récents et nombreux, est contraire à cette conception étriquée du principe du mérite social de Marie autant qu'à cette limitation de son rayonnement.

Essayons d'établir celui-ci en suivant la méthode déductive.

2. — *Rayonnement du mérite social de Marie*

Comme nous l'avons fait pour le Christ, nous pouvons établir *a priori* en partant de la place éminente que Marie occupe dans l'ordre des prédestinations, le rayonnement de son mérite sur tout le corps mystique du Christ. En effet, l'axiome suivant lequel un être est fécond et principe d'autres choses dans la mesure où il est premier — (autrement dit: en fonction de la place qu'il occupe dans la hiérarchie des êtres, « l'agir » étant naturellement proportionné à « l'être ») — cet axiome jouera également en faveur de Marie, *dans son ordre*.

A nous en tenir à la pure déduction ou analyse métaphysique, nous pouvons donc affirmer qu'étant supérieure en grâce aux anges et aux hommes, elle sera cause seconde efficiente (méritoire), exemplaire et finale de tout ce qui est au-dessous d'elle, qu'il s'agisse de l'appel à l'existence des anges et des hommes, de leur appel à la grâce, de leur

prédestination, et des grâces actuelles qu'elle suppose, mais dans son ordre de pure créature, et par conséquent *cum et sub Christo*.

Cette formulation en termes métaphysiques du rôle social de Marie dans le corps mystique du Christ surprendra peut-être des théologiens qui ne sont pas précisément considérés comme minimistes en cette matière. Il semble pourtant possible de les amener à des concessions.

Le débat sur la grâce des anges ne peut être ouvert ici. Il engage trop de thèses majeures; en définitive il suppose l'option entre la synthèse thomiste et le plan scotiste de l'univers, encore que bien des thomistes soient favorables à l'appartenance des anges au corps mystique du Christ, et cela au même titre que les hommes. La logique les oblige à admettre, sous peine de tomber dans l'arbitraire, que Marie, parfaite compagne du Christ, a été présente à la pensée du Créateur quand il prédestinait les anges fidèles, tout comme lorsqu'il fixait le sort des humains. Cette thèse peut se réclamer non seulement de la Tradition, mais encore de l'Écriture, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs en commentant le chapitre XII de l'Apocalypse. Les anges fidèles appellent les martyrs leurs frères, sans nul doute parce que, comme eux, ils ont Marie pour mère (1).

Cédant à la tendance anthropocentrique que favorise l'appellation même de corédemptrice, les théologiens limitent habituellement leur enquête à l'influence que Marie exerce sur le salut des hommes. En quoi consiste-t-elle?

A nous en tenir à la démonstration par voie déductive, Marie a mérité, *dans son ordre*, et la grâce sanctifiante et les grâces actuelles que le Christ a méritées dans le sien, pour tous les hommes indistinctement, y compris nos premiers parents. Ces conclusions coïncident exactement avec l'enseignement de nombreux documents émanés de l'Église enseignante, notamment avec l'encyclique *Ad diem illum* de Pie X: « A Christo ascita *in humanae salutis opus*, de congruo, ut aiunt, [Maria] promeret nobis quae Christus de condigno promeruit » (2 février 1904) (2).

(1) Cf. supra p. 35 note 1. - La preuve de cette thèse par la théologie positive ne relève pas de cette conférence. Il y faudrait une étude spéciale. Qu'on nous permette toutefois de faire remarquer qu'elle est beaucoup plus forte que ne le donneraient à entendre certains théologiens, par exemple TERRIEN J.B., S.J., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 2^e partie, tome II, Paris 1927, 137-147. - Cf. DE VEGA Ch., S.J., *Theologia Mariana*, Pal. 23, cert. III (éd. Naples 1866, II, 264-270; - Risi Fr.-M., *op. cit.*, *passim* (cf. la table des matières au mot *Maria*, IV, 362-363); - ROSCHINI G. M., *Compendium mariologiae*, Romae 1946, 222-226; - DRUWÉ E., *op. cit.*, 472-473.

(2) Ce texte a été l'objet d'innombrables commentaires: cf. ROSCHINI G. M., O.S.M., *De corédemptrice*, dans *Marianum* 1 (1939) 255-265; - DRUWÉ E., *op. cit.*, 438-451, etc. Mais l'extension du mérite social de Marie au salut de tous les hommes semble échapper à toutes les controverses dont ce passage a souffert.

Par divers biais, des auteurs anciens et récents restreignent considérablement l'aire d'influence du mérite social de Marie vis-à-vis des hommes. N'envisageons que ceux qui le font indirectement et qui, par ce procédé même, semblent donner un fondement à leurs réserves.

Au départ, on trouve souvent la distinction entre «*rédemption objective*» et «*rédemption subjective*», qui désignent respectivement «*l'acquisition des bienfaits de rédemption*» et «*l'application de ces mêmes bienfaits*».

Ces appellations et ces définitions peuvent se défendre jusqu'à un certain point. Il est légitime en effet de considérer la grâce comme méritée, et cette même grâce comme reçue. Mais il faut se souvenir que Dieu seul peut produire la grâce, et que l'action n'est ni dans l'agent, ni entre l'agent et le patient, mais uniquement dans le patient. La grâce n'existe donc qu'à l'instant où elle est produite par Dieu. On peut bien, pour expliquer la doctrine aux simples fidèles, parler d'un «*réservoir de grâces*», dont Marie serait le «*canal*», mais le théologien qui argumente ou déduit, doit se garder des conclusions saugrenues que ces analogies suggéreraient. Comparasion n'est pas raison!

L'équivoque la plus fréquente dans l'usage de cette distinction consiste à considérer la distribution des grâces comme postérieure à leur acquisition. C'est logique lorsqu'il s'agit de choses matérielles. Mais si l'on admet que les mérites du Christ ont agi sur les générations qui ont précédé l'incarnation, parce que Dieu les avait prévus, on doit reconnaître aux mérites de sa Mère la possibilité de ce que l'on a appelé, bien improprement, un effet rétroactif. Le mérite social de Marie n'est donc pas limité à ceux qui ont vécu après la mort de Notre-Seigneur.

La distinction entre rédemption objective et rédemption subjective a donné naissance à une autre théorie, peut-être sous l'influence des supputations chronologiques que nous venons de signaler. Des auteurs ont réservé au Christ l'acquisition des grâces, à la T. S. Vierge leur distribution (1). Ni les documents par lesquels s'exprime le magistère ordinaire, ni l'analogie de la foi ne justifient une pareille spécialisation. Rédemption objective et rédemption subjective ne sont pas à proprement parler dans les rapports d'action et de passion; mais, dans l'ordre actuel de la Providence surnaturelle, on peut dire qu'elles constituent,

(1) Cette thèse est commune à ceux qui restreignent le mérite social de Marie à la rédemption subjective, et entendent par celle-ci la distribution des grâces. Ces théories passablement floues se compliquent encore lorsque ces auteurs affirment que Marie n'a pu être corédemptrice qu'après avoir été rachetée. Il faudrait une étude spéciale pour dénouer cet écheveau. Cf. ROSCHINI G., *De corredemptrice*, 249-251.

comme l'action et la passion, une seule et même réalité. Dès lors, il est arbitraire et faux d'attribuer, en exclusivité, l'acquisition des grâces au Christ et leur distribution à Marie. L'une et l'autre sont l'oeuvre de l'un et de l'autre, bien que *aliter et aliter*, ainsi que nous le verrons.

Nous faisons donc nôtre la doctrine que le cardinal Pacelli, aujourd'hui Sa Sainteté Pie XII, glorieusement régnant, exposait à Rome même, en 1937, du haut de la chaire de Saint-Louis des Français: « L'application des mérites de Jésus-Christ forme, d'ailleurs, avec leur acquisition, une seule oeuvre complète: celle du salut. Il convient que Marie coopère *de la même manière* aux deux parties de cette même oeuvre: ainsi le réclame l'unité du plan divin » (1).

En définissant la rédemption objective et subjective, nous nous sommes inspirés des définitions les plus usuelles, celles que suggère l'acception courante des termes employés. Mais certaines définitions sont plus chargées et restreignent d'autant l'influence du mérite marial. L'analyse de ces surcharges révèle qu'elles proviennent d'autres divisions anti-thétiques, telles que: mérite de la prière de demande, et mérite des oeuvres; grâce suffisante et grâce efficace.

Ces distinctions sont légitimes, mais elles ne coïncident ni nécessairement, ni même de fait, avec celle de rédemption objective et subjective. Leur superposition ne peut donner que de la confusion.

Il semble bien qu'à l'origine de ces accouplements arbitraires, il y ait l'idée fautive d'une succession chronologique entre l'acquisition des grâces et leur répartition ou distribution. Si le Christ, dit-on dans cette perspective, « *a acquis* la rédemption par son sang » (Eph., 1, 7), que reste-t-il à faire, sinon la *distribuer*? Et comment la Vierge pourrait-elle contribuer *actuellement* à cette répartition des bienfaits de la rédemption, si ce n'est par ses prières? D'autre part, si tel est son rôle, ne peut-on pas dire que c'est sa prière qui rend efficace la grâce suffisante acquise par le Sauveur?

Tout cela tiendrait debout si le fondement n'était ruineux. On peut d'ailleurs juger de cette théorie par ses conséquences. Il s'en suivrait que Marie ne mériterait que les grâces actuelles, et au bénéfice exclusif des justes de la Nouvelle Alliance, ou même de ceux qui la prient formellement! Les grâces accordées avant la venue du Christ, celles que Dieu accorde encore aujourd'hui aux païens de bonne foi, l'appel à la vie surnaturelle pour tous les temps, échapperaient donc à l'influence

(1) Sa Sainteté PIE XII, *Discours et panégyriques*, Paris 1939, 398.

du mérite marial. Est-ce l'association de Marie *in humanae salutis opus* dont parlait Pie X?

L'appropriation exclusive de la grâce tant suffisante qu'efficace soit au Christ, soit à la T. S. Vierge manque encore davantage de fondement et paraît plus regrettable (1).

3. — Valeur intrinsèque du mérite social de Marie

L'encyclique *Ad diem illum* de Pie X a exprimé en termes techniques la doctrine traditionnelle sur la valeur intrinsèque du mérite social de la Vierge Marie. Après avoir rappelé que Dieu seul peut être dit l'auteur de la grâce, il ajoute: «Toutefois, parce que Marie dépasse tous les autres élus, par *sa sainteté* et *son union avec le Christ* et que *celui-ci se l'est adjointe* dans son oeuvre de Sauveur des hommes, elle nous a mérité *de congruo*, pour employer l'expression technique, ce que le Christ a mérité *de condigno*» (2).

Les raisons lointaine et prochaine du mérite de la Vierge sont exposées suivant un ordre logique qui correspond exactement à celui de notre essai de synthèse. On remarquera que la maternité divine en est absente. Le fondement éloigné est à rechercher dans l'éminente *sainteté* de la Vierge, de laquelle découle son *union avec le Christ* qui lui vaut d'être *invitée par lui à collaborer au salut du monde*.

Mais cette collaboration ne sera pas l'oeuvre de deux associés apportant une quote-part égale. Les données précises de la révélation que notre essai de synthèse théologique reflète puisqu'il s'en inspire constamment, ces données affirment non seulement que le Christ est Dieu, et Marie une simple créature, ce qui suffirait à supprimer l'égalité de leurs mérites respectifs; mais encore que Marie tient toute sa grâce du Christ, ce qui établit entre eux une subordination dans l'être comme dans l'agir, et sauvegarde le principe paulinien du «Médiateur unique».

(1) JANSSENS A., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, dans *Ephem. Theol. Lov.* 16 (1939) 832, écrit: «Non repugnat Christum ratione prius omnibus, etiam B. Virgini, aequaliter meruisse quantum ad sufficientiam, et deinceps, ratione posterioris, B. Virgini meruisse quantum ad efficaciam omnia dona gratiae et gloriae quibus ipsa reapse dignata fuit, in specie ut ipsa secum consociaretur in merito quoad efficaciam pro ceteris hominibus».

(2) «Patet itaque abesse profecto plurimum ut nos Deiparae supernaturalis gratiae efficiendae vim tribuamus, quae Dei unius est. Ea tamen [c'est-à-dire: Marie] quoniam universis sanctitate praestat coniunctioneque cum Christo, atque a Christo ascita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis quae Christus de condigno promeruit». - Enc. *Ad diem illum* (2 fév. 1904).

La différence du mérite *de condigno* et du mérite *de congruo* que Pie X attribue respectivement au Christ et à sa Mère, n'a pas à être développée ici. Qu'il nous suffise de faire observer que le mérite social de la T. S. Vierge, s'il se base sur des titres autrement puissants que ceux du plus illustre des saints, et s'il a une portée incomparablement plus grande, ne nous paraît pas être d'une autre nature que les leurs et que les nôtres. On aurait eu plus tôt réfuté ceux qui nient ou contestent la corédemption mariale si l'on leur avait rappelé que chaque chrétien qui souffre en chrétien peut s'approprier le mot célèbre de saint Paul: «Ce qui manque aux souffrances du Christ, je l'achève dans ma chair, en faveur de son corps qui est l'Eglise» (Col., 1, 24).

Cette doctrine n'est pas une nouveauté. Elle exprime l'un des aspects du dogme de la communion des saints. L'application du texte paulinien à notre pénitence d'abord, puis, quelques paragraphes plus loin, à la compassion de la reine des martyrs a été faite tout récemment par le pape Pie XII, dans l'encyclique *Mystici corporis* (1). Ce précédent autorisé nous dispense de prouver une doctrine qui paraît en elle-même indiscutable, tant elle est incrustée dans le dogme.

On a fort opportunément rappelé que saint Paul fabrique à plaisir des verbes, des substantifs ou des adjectifs, par simple adjonction du préfixe *sun* ou *cum*. Le P. Prat qui les a recensés écrit à ce sujet: «Il existe dans saint Paul une longue série de mots étranges, dont la plupart ne peuvent se rendre en une autre langue que par un barbarisme ou une périphrase. L'Apôtre les a créés ou renouvelés pour donner une expression graphique à l'ineffable union des chrétiens avec le Christ et dans le Christ. Tels sont: *souffrir avec Jésus-Christ, être crucifié avec lui, mourir avec lui, être enseveli avec lui, ressusciter avec lui, vivre avec lui, être vivifié avec lui, partager sa forme, partager sa gloire, siéger avec lui, régner avec lui, être associé à sa forme, associé à sa vie, cohéritier...* »).

Il fait suivre cette constatation d'une remarque qui va directement à notre sujet: «Notre union mystique avec le Christ... ne prend naissance qu'à la passion, quand Jésus-Christ inaugure son oeuvre rédemp-

(1) Parlant du bon emploi de la souffrance, le Souverain Pontife conclut: «Ita enim, secundum Apostolum adimplebimus ea quae desunt passionum Christi in carne nostra, pro corpore eius quod est Ecclesia». - Ayant exposé sommairement les douleurs de Marie, il ajoute: «Ipsa denique immensos dolores suos forti fidentique animo tolerando, *magis quam Christi fideles omnes, vera Regina Martyrum, adimplevit ea quae desunt passionum Christi ...pro corpore eius quod est Ecclesia. Acta Ap. Sedis*, 35 (1943) 247 ab initio; 248 ab initio (ed. TROMP, 63-65).

trice; mais, dès cet instant, elle est continue et la communication d'idiomes entre les chrétiens et le Christ est désormais complète » (1).

N'est-ce pas dire que l'on exprimerait la quintessence de la pensée de l'Apôtre en disant que tous les chrétiens sont corédempteurs. Le mot ne se trouve pas chez saint Paul, mais la liste de ses néologismes n'est pas limitative. Si la pensée s'y trouve, le mot est exact. Et si ce qualificatif nous convient, combien plus justement peut-on l'appliquer à celle qui, seule, peut être dite la nouvelle Eve, l'associée du Sauveur voulue avec lui par un seul et même décret?

Mais cette justification d'un titre contesté impose, comme la synthèse déductive proposée, que l'on maintienne l'identité de nature entre le mérite marial et celui des autres membres du corps mystique du Christ. Contester cette identité foncière, c'est briser l'unité du corps mystique du Christ, affirmer indirectement que la grâce de Marie est différente de la nôtre, ruiner le fondement solide sur lequel repose son titre de corédemptrice, à savoir la parole de saint Paul déjà citée: « J'achève dans ma propre chair ce qui manque à la passion du Christ pour son corps qui est l'Eglise » (Col., I, 24).

Sans employer le mot, l'Apôtre revendique clairement pour lui-même le titre de corédempteur. Pourquoi dès lors le contester, ou le restreindre arbitrairement, quand il s'agit de celle qui a fait plus que Paul, plus que les apôtres, plus que tous les saints réunis, pour le salut du monde?

Des déviations se sont produites, il est vrai, justifiant la crainte de voir réduire le rôle du Christ à celui de corédempteur. A défaut de la réponse du théologien (j'allais dire: du métaphysicien), on aurait pu se rassurer en se souvenant que le même Apôtre se donne à lui-même et à ses frères dans le ministère le titre de « coopérateurs de Dieu » (I Cor., 3, 9), sans pour autant retirer au Créateur sa qualité inaliénable de Cause Première et donc indépendante: *quia primus ideo principium*.

CONCLUSION

Si l'on considère l'ensemble des opinions ou théories auxquelles le titre de corédemptrice a donné lieu, il semble bien que la tendance minimiste a recueilli le plus d'adhérents, même dans le sein de l'Eglise catholique. A l'examen, leur argumentation, leurs objections, et aussi quelques-unes des réponses qu'ils se sont attirées, apparaissent fort su-

(1) PRAY E., S.J., *La théologie de saint Paul*¹⁶, 2^e partie, Paris 1929, 20-22.

perficielles, parfois assez pour justifier la distinction entre théologiens et mariologues qu'un auteur récent a essayé de mettre en circulation.

De son algarade, nous pourrions retenir une leçon importante: tout mariologue digne de ce nom doit se montrer théologien par la rigueur de sa méthode et par l'ampleur de ses vues. La mariologie n'est pas une science autonome ayant ses principes et sa méthode propres, mais un traité de la théologie chrétienne. On lui fait tort en la séparant du corps dont elle fait partie, et l'on se place dans une perspective défavorable, cause d'inévitables erreurs. L'anthropocentrisme notamment est un point de vue déformant pour juger des choses de Dieu et reconstituer le plan divin de la création. Il a fallu des siècles d'observation à nos astronomes pour comprendre le système solaire: la perspective leur était et nous demeure défavorable. Mais le théologien peut et doit s'arracher à l'anthropocentrisme.

Nous avons donc essayé de nous placer à un meilleur point de vue, d'envisager les choses comme Dieu les voit, de chercher à « comprendre », puisque tel est le rôle du théologien. Or, écrit saint Thomas, la méthode propre de l'intelligence consiste à considérer d'abord une vérité simple et une, et à en extraire la connaissance des autres vérités, un peu comme Dieu qui, par l'intelligence de sa propre essence, connaît toutes choses (1).

Conformément aux directives du même Docteur Angélique, nous sommes partis de la bonté de Dieu, et le panorama de ses oeuvres s'est déroulé sous nos yeux, chacune de ses créatures apparaissant à sa place, et jouant un rôle proportionné à son rang: le Christ d'abord; ensuite, grâce à lui et pour lui, la T. S. Vierge; puis les anges et les hommes; et enfin la création matérielle (2).

Cet ordre ontologique qui est celui de la cause finale, est formellement révélé par saint Paul pour ses grandes lignes: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* (I Cor., 3, 22). La synthèse théologique que nous avons développée l'établit et l'explique par ses raisons lointaines. Le rôle de Marie dans le plan divin de la création y apparaîtrait dans toute sa grandeur. Son influence déborde les siècles qui ont

(1) SAINT THOMAS, *In Boeth. de Trin.*, q. 6 art. 1 sol. 3: « Intellectus autem e converso (par opposition à *ratio*) per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit ».

(2) La subordination résultant de l'influence causale est une idée chère à saint Thomas: « Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii »: *Summa Theol.*, III q. 27 a. 5. - « Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinarum institutus ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota, sicut ignis primo calefacit aërem sibi propinquum, per quem calefacit corpora distantia »: *Ib.*, q. 56 a. 1.

suivi sa conception et même l'histoire du genre humain, puisque, à l'égal de la grâce du Christ, son mérite a atteint le monde angélique avant les temps.

Son rôle à notre égard nous intéresse plus directement. Suivant la pente naturelle et légitime de notre esprit, nous avons essayé de le délimiter exactement et de le comprendre, et nous avons rejoint, par le jeu normal des principes posés, la doctrine commune, telle que l'expose notamment Pie X dans la lettre *Ad diem illum* (2 février 1904). Nous avons vu comment et pourquoi elle a été voulue avec le Christ, *uno eodemque decreto* (bulle *Ineffabilis*) pour être la première et la principale bénéficiaire de ses libéralités. Elle a donc reçu plus de grâce que n'importe quel autre saint: *universis sanctitate praestat*; elle a été prédestinée à une union particulièrement intime avec le Christ: *coniunctioneque cum Christo*, qui a daigné se l'associer dans l'oeuvre du salut: *atque a Christo ascita in humanae salutis opus*.

Le titre de corédemptrice attribué à Marie est fondé et exact. On a pu mal l'interpréter: ce n'est pas une raison pour le critiquer en lui-même, ou pour tenter de le supprimer.

La question d'opportunité est plus délicate à trancher. Il y a lieu de tenir compte de la qualité des auditeurs ou lecteurs auxquels on s'adresse: mais il n'y a certainement aucun inconvénient à l'employer entre théologiens, plusieurs Souverains Pontifes l'ayant sanctionné de l'autorité qui s'attache à leur haute fonction.

Retenons-en surtout que, pris en lui-même, il ne dit pas tout le rôle de Marie dans le corps mystique du Christ. Marie a contribué non seulement à notre restauration, mais encore, si l'on peut dire, à notre fondation. Les anges n'ont pas été rachetés, à proprement parler, mais sauvés: ils le doivent en partie à l'influence du mérite marial. C'est pourquoi nous la saluons non seulement comme reine des hommes, mais aussi comme reine des anges.

MATERNITÉ DIVINE ET CORÉDEMPTION

P. EDOUARD GAGNON, P.S.S.

« Debout près de la croix de Jésus, se tenait sa Mère, nous aimant d'une charité immense, désireuse de nous prendre pour enfants, offrant d'elle-même son Fils à la justice divine, et mourant avec lui, le cœur transpercé d'un glaive de douleur » (1). C'est tout le mystère de la corédemption que Léon XIII trouve résumé dans le tableau de saint Jean: « Stabat autem iuxta crucem Iesu mater eius » (Ioh., 19, 25).

Au centre, Jésus, l'Homme-Dieu, s'immole pour nous, opérant par sa mort notre salut. Tout près de lui, dans l'attitude de l'offrande, sa Mère domine une douleur indicible pour offrir elle aussi au Père le prix infini de notre rédemption. Un lien unit Marie à Jésus: l'immense portée apostolique de son amour pour lui: « tacta in nos caritate immensa », et le droit qu'elle garde d'offrir comme du sien celui qui ne peut cesser d'être son Fils: « Filium ipsa suum ultro obtulit ».

* * *

Jésus nous rachète par sa mort en croix, récapitulation, couronnement, consommation de tous les actes déjà infinis en valeur de sa vie terrestre.

Prière suprême, oeuvre d'une charité sans limites, satisfaction surabondante à la justice divine offensée par nos fautes, sacrifice infini dans son prêtre comme dans sa victime, la mort de Jésus nous a réconciliés avec le Père et a mérité à tous les hommes la béatitude éternelle.

Dire de Marie qu'elle a coopéré à notre rédemption, c'est l'associer non seulement dans la douleur, mais dans l'efficacité à la mort de Jésus. C'est affirmer qu'avec lui, elle a prié, mérité, satisfait, offert un sacrifice, et que son sacrifice à elle aussi a causé pour tous les hommes, dans sa subordination au sacrifice du Christ, la réconciliation et le salut.

Mais c'est à titre de Mère de Jésus, que Marie se tient près de la croix. Et c'est à ce titre, nous semble-t-il, que doit se rattacher son rôle si extraordinaire de participante dans la rédemption objective de ses frères.

« Marie, énonce le concile d'Ephèse, est la mère de Dieu: elle a

(1) LÉON XIII, *lucunda semper*, 8 sept. 1894, in ASS 27 (1894-1895) 178.

engendré, selon la chair, la chair qui est devenue le Fils de Dieu». Tel se définit le dogme de la maternité divine. Marie, de sa propre chair comme les autres mères, mais par l'opération du Saint-Esprit et d'une chair virginale, produit un corp, une chair, apte à recevoir, avec l'âme et la nature humaine, la subsistance et l'être. Mais ici c'est le Verbe de Dieu qui assume la chair produite par Marie et la nature humaine qui revient à cette chair. Le terme de la génération est la personne du Verbe, Fils de Dieu selon la nature divine, mais fils de Marie selon la nature humaine. Et Marie est vraiment la Mère de Dieu (1).

Peut-on conclure de la maternité divine à la participation immédiate de Marie dans la rédemption?

La réponse affirmative des théologiens pour qui le dogme de la maternité divine apparaît comme le principe premier de toute la mariologie (2), nous semble sur ce point rencontrer l'enseignement des Souverains Pontifes. Car les documents pontificaux qui, depuis un siècle surtout, ont si clairement orienté la doctrine et la piété mariales, ne rappellent jamais le souvenir de Marie au pied de la croix sans insister sur son titre de Mère de Dieu et sans montrer en cette dignité l'explication de sa fonction corédemptrice.

Pour Léon XIII, « Marie a été choisie comme mère de Dieu, et est devenue par cela même la coopératrice dans le salut du monde » (3). Et il écrit ailleurs: « C'est d'elle qu'est né Jésus, elle est sa mère, et c'est ce qui la rend digne de devenir notre médiatrice auprès du Médiateur » (4).

Pie X et Benoit XV, nous le verrons, ne parlent pas autrement, et Pie XI va jusqu'à dire que la corédemption tient à la maternité au point d'en constituer comme le motif (5).

* * *

Admettant donc comme un fait prouvé que Marie a coopéré à notre rédemption, arrêtons-nous d'abord à rechercher quelle nécessité unit

(1) Cf. S. THOMAS, *Summa theologica*, III q. 35 a. 4.

(2) S. LAURENTIUS A BRUNDUSIO: « Statuitur hoc primum principium nobilitatis et dignitatis Mariae, quod ipsa sit vere Theotocos, naturalis, vera et propria Mater vivi et veri Dei, Unigeniti Filii summi Patris, ex quo principio concluditur quod ipsa sit sponsa Altissimi, quod sit Domina Angelorum, Regina sanctorum omnium, Imperatrix totius universi, etc. ». - D'après ROSCHINI G., *Mariologia*², I, Romae 1947, 326. - GAGNEBET R., O.P. *Questions mariales, in Angelicum* 22 (1945) 165: « La mariologie doit se déduire d'un principe premier unique et simple, par lequel soit attribuée à Marie la première, la plus certaine et la plus connue des prérogatives que lui décerne la révélation: la maternité divine ».

(3) LÉON XIII, *Supremi apostolatus*, 1 sept. 1883, in ASS 16 (1883) 113.

(4) IDEM, *Fidentem piumque*, in ASS 29 (1896) 206.

(5) PIE XI, *Auspiciatus profecto*, 28 jan. 1933, in ASS 25 (1933) 80.

en Marie les fonctions de mère de Jésus et de rédemptrice des hommes, assurés de trouver dans la maternité même le secret de l'efficacité avec laquelle Marie a pu travailler à notre rachat.

I. — LA MATERNITÉ DIVINE APPELLE LA PARTICIPATION À LA RÉDEMPTION

Si Marie est corédemptrice, cela vient de son union avec Jésus-Christ, l'unique médiateur. Or il n'est pas de principe d'union plus intime que la maternité divine. C'est donc de celle-ci que doit se déduire son rôle de corédemptrice.

Quel degré de nécessité peut-on attribuer à cette déduction ?

S'agit-il d'une nécessité stricte, absolue, basée sur les termes mêmes à comparer ? Le concept de la maternité, telle que trouvée en Marie par rapport à Jésus, inclurait alors ou appellerait en toute rigueur de logique celui de la maternité envers les hommes et par conséquent l'acte corédempteur qui assure à Marie cette dernière maternité.

D'éminents théologiens semblent bien réunir sous un même concept le privilège qui fait de Marie la mère de Jésus et celui qui l'établit notre mère. Ils posent en effet comme principe premier, simple, de toute la théologie mariale la *maternité* de la Vierge sur le Christ total (1), ou encore sa *maternité universelle* sur le Créateur et les créatures, sur le Christ Homme-Dieu et son corps mystique (2).

Qui cherche une expression, un titre dans lequel résumer toutes les grandeurs de Marie, trouverait là formules encore plus heureuses que cette *maternité sponsale* dont parlait Scheeben (3).

Mais a-t-on le droit de voir dans la maternité universelle un principe scientifique formellement un, d'affirmer que nous possédons une connaissance simple, également immédiate, de la relation qui unit Marie à son Fils unique et à ses enfants de la terre, et donc que la révélation de la maternité spirituelle est contenue dans la révélation de la maternité divine et dans sa définition dogmatique ?

« Il n'y a qu'une maternité : Marie nous enfante à la grâce en en-

(1) GARCÍA GARCÉS N., C.M.F., *Mater corredemptrix*, Torino 1940.

(2) ROSCHINI G., *op. cit.*, I, 337 : « Putamus dari posse principium quoddam mariologiae supremum et simplex. Hujusmodi principium hoc modo enunciari potest: Maria est Mater universalis id est Mater Creatoris et Mater creaturarum, Mater Christi Hominis-Dei et Mystici Corporis. Principium hoc nobis videtur formaliter unum et virtualiter complexum, quatenus nempe in maternitate universali omnes inclusi inveniuntur sive Creator, sive creaturae... Universalis maternitas relate ad omnes est idea simplicissima ».

(3) Cf. GAGNEBET R., *art. cit.*

fantant Jésus à la vie humaine. Sa maternité est immédiatement rédemptrice».

Déduction trop facile. Il faudrait montrer que le principe de la maternité universelle constitue un concept simple, que la relation de maternité envers Jésus et envers nous reste une en Marie malgré la dualité des termes et la dualité des fondements. Dans l'énoncé « Marie est la mère universelle », à moins de faire de la maternité une perfection absolue, indépendante de l'enfant et de l'acte générateur, le verbe être n'exprime plus la même relation selon qu'il présente Marie comme mère du Créateur selon la chair et comme mère des hommes selon l'esprit.

La maternité de Marie sur les hommes ne suppose-t-elle point d'ailleurs qu'elle leur a donné la vie en coopérant à leur rédemption, et ne faut-il point conclure plutôt de la corédemption à la maternité universelle, que de celle-ci à celle-là ?

Ce n'est donc point d'une telle conception de la maternité que l'on peut, par les déductions rationnelles propres à la théologie, parvenir à la certitude du fait de la corédemption.

Y arriverait-on plus sûrement en disant que le concept *intégral* de maternité en Marie inclut celui de corédemption ? Par son « fiat », condition de la naissance de celui qui sera le Rédempteur, Marie deviendrait mère et corédemptrice. Pour être parfait, digne d'un être raisonnable, le concours de Marie à la naissance temporelle, devrait se terminer nécessairement à la rédemption et à la maternité spirituelle sur les hommes (1).

Marie, expliquerait-on, n'exerce pas envers Jésus qu'une maternité physique. Sa maternité est morale, humaine, fondée sur un acte personnel volontaire et raisonné, dans lequel elle a voulu son Fils pour le motif qui l'amenait sur terre, le salut du monde. Celui qui naît de Marie n'est point seulement le saint de Dieu, mais le Sauveur, et en l'acceptant pour enfant, en lui transmettant librement la vie humaine, Marie coopère immédiatement à notre rédemption. A moins d'apparaître immédiatement rédemptrice, sa maternité reste imparfaite, tronquée, et ce n'est point une maternité imparfaite que proclame le dogme chrétien !

Avouons volontiers qu'éclairée par Dieu et remplie de charité, Marie n'a point enfanté Jésus de sa chair virginale sans vouloir pleinement sa destinée rédemptrice.

Admettons qu'historiquement Jésus venait s'offrir en sacrifice pour

(1) LLAMERA M., O.P., *La maternidad espiritual de María*, in *Estudios Marianos*, III, Madrid 1944, 67- 162. - Pag. 162: « Maternitas divina necessario secumfert maternitatem spiritualem, et haec universam missionem salvificam B. Virginis secumfert ». Cf. ROSCHINI G., *op. cit.*, I, 327.

les hommes, et qu'en acceptant de devenir sa mère, Marie a donné au monde son Rédempteur.

Mais gardons-nous d'accentuer la distinction entre maternité physique et maternité morale, d'insister sur les exigences de la maternité prise dans le concret, au point d'enlever de sa beauté et de sa grandeur au privilège tout simple de la maternité divine telle que l'a entendu la Tradition et que l'a défini l'Eglise.

Son Fils n'eût-il point livré sa vie pour nous racheter; Marie elle-même eût-elle tout ignoré, n'eût-elle rien désiré de la mission rédemptrice de son enfant; sans amour et sans connaissance de ce que l'Esprit-Saint opérait en elle, n'eût-elle que prêter sa chair virginale à la production divine d'un corps appelé à devenir celui du Fils de Dieu, Marie serait encore la Mère de Dieu, élevée de ce titre à l'ordre hypostatique et digne de notre culte le plus grand.

Dieu n'a point coutume de ménager ses lumières à ceux qu'il invite à coopérer avec lui, et sa grâce leur donne de vouloir eux-mêmes le but qu'il poursuit. Mais il suffit pour mériter le nom de mère, d'accepter librement l'action naturelle ou surnaturelle par laquelle se transmettra la vie. Monique est la mère d'Augustin avant de prévoir ou de désirer son élévation à l'épiscopat, mère d'une maternité humaine parce que le terme de sa coopération est une personne humaine. Marie est la mère de Jésus, sans que son acceptation volontaire ait à porter sur la rédemption, mère d'une maternité divine parce que le terme de sa docilité à l'Esprit-Saint est une personne divine (1).

A lui seul le dogme de la maternité divine n'implique donc pas celui de la corédemption.

C'est de lui que doivent se déduire les prérogatives et les privilèges de Marie. Mais on aurait tort de changer son sens premier pour lui rattacher la doctrine de la corédemption par une nécessité fondée sur la nature des choses, alors que la théologie se contente, pour passer d'une vérité de foi à une doctrine théologiquement certaine, d'un lien de convenance établi par la libre volonté de Dieu (2).

Seule la révélation scripturaire et la Tradition, interprétées par l'Eglise, autoriseront nos intelligences à croire comme à un dogme défini que Marie a coopéré de façon immédiate à la rédemption objective.

Plusieurs convenances, cependant, fondées sur la maternité de Marie nous permettent déjà d'accepter cette vérité comme bien à sa place dans la doctrine chrétienne.

(1) Cf. S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 33 a. 3.

(2) Cf. S. THOMAS, *Comm. in Ep. ad Cor.*, c. 15, l. 2. - GAGNEBET R., *art. cit.*, 166.

Il convient que le Père céleste, associant Marie à la naissance de son Fils premier-né, l'appelle encore à prendre part, au titre de corédemptrice, à la naissance spirituelle de ses autres enfants (1).

Dieu ne montre pas une moindre bonté dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. Toujours il veut que nous naissions d'une mère. Et il convient que Marie nous enfante dans la douleur à la vie de la grâce (2).

Soucieux d'être en tout notre frère, Jésus s'assimile à nous en nous faisant naître de Marie sur le Calvaire (3).

L'unité du Corps mystique trouve une magnifique illustration dans la compassion qui fait de Marie la mère des membres en même temps que la mère du Chef (4).

Il convient que Jésus, ne refusant à sa Mère aucune des grandeurs qu'il peut en sa sagesse lui accorder, exalte Marie en lui donnant à la rédemption une part immédiate (5).

Mais voici la convenance la plus profonde, celle qui entraîne presque une nécessité morale de conclure de la maternité divine à la corédemption.

La maternité divine dispose l'Esprit-Saint à combler Marie d'une grâce sans limite, à lui communiquer une charité de portée apostolique infinie pour animer une connaissance claire du plan rédempteur. Elle rend par là Marie si unie à Jésus, si puissante auprès du Père, que celui-ci ne peut qu'exaucer sa prière, récompenser sur nous son mérite, accepter son sacrifice.

Autrement dit, la maternité assure à Marie une grâce sanctifiante et une charité telles qu'associée intimement à Jésus, elle peut, dès l'incarnation et surtout au Calvaire, poser des actes qui toucheront le cœur de Dieu et seront agréés par lui comme le prix de notre rédemption.

La maternité conduit à la corédemption, non point par elle seule, mais

(1) Cf. ROSCHINI G., *op. cit.*, II, 225.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) LÉON XIII, *Quamquam pluries*, 15 aug. 1889, in ASS 22 (1889) 67: « Virgo sanctissima quemadmodum Iesu Christi genitrix, ita omnium est christianorum mater quippe quos ad Calvariae montem inter supremos Redemptoris cruciatus generavit ». - PIE XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 247: « Quae corpore erat nostri Capitis mater, spiritu facta (est), ob novum etiam doloris gloriæque titulum, ejus membrorum omnium mater ».

(5) S. THOMAS, *Summa theol.*, I q. 23 a. 8 ad 2: « Aliquis dicitur adiuvari per alium dupliciter, uno modo in quantum ab eo accipit virtutem et sic adiuvari infirmi est... Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exsequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum et hoc modo Deus adiuvatur per nos... Neque hoc est propter defectum divinae virtutis sed quia utitur causis mediis ut ordinis pulchritudo servetur in rebus et etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet ».

par ce qu'elle suppose en Marie, selon les desseins habituels de Dieu, de grâce et de dons surnaturels.

Pie X a écrit: «C'est parce qu'elle dépasse tous les hommes en sainteté et en intimité avec le Christ, qu'appelée par lui à l'oeuvre du salut, elle peut nous mériter "de congruo" ce que le Christ nous mérite "de condigno"» (1).

Avant lui, Pie IX avait montré dans la grâce, sanctifiant Marie et l'unissant à Jésus, la source d'un pouvoir sacerdotal exercé sur le Calvaire (2), et Léon XIII, avait affirmé que la charité immense de la Vierge explique l'oblation, si précieuse pour nous, qu'elle fit de son propre Fils immolé jusqu'à la mort (3).

Pie XI à son tour reprend le même thème lorsqu'il écrit: «Par sa mystérieuse union au Christ, et par sa grâce tout à fait singulière, Marie a été la réparatrice et mérite ce nom que lui décerne notre piété» (4).

Que la vocation de Marie à la dignité de Mère de Dieu signifie pour elle la plénitude de la grâce et des dons qui s'y enracinent, en particulier de la charité et de la sainteté, cela ne laisse point de doute. La «*gratia plena*» de la salutation angélique révèle en Marie, par les mérites de Jésus-Christ et dès le premier instant de sa conception, la plus éminente pureté et une vie surnaturelle de grâce et de charité qui, déjà supérieure à tout ce qui pourra sanctifier les autres créatures, garde encore la possibilité de croître en elle à chacun de ses actes méritoires.

Et cette plénitude découle bien de la maternité divine, comme saint Thomas l'explique en invoquant des raisons de convenance bien connues: Dieu qui proportionne sa grâce à la vocation (5), le contact physique, plus immédiat, avec la source de la grâce qui est cause d'un don plus abondant (6), et l'amour spécial qui appelle Marie à la dignité particulière de mère de Dieu et ne peut que produire en elle une mesure particulière de grâce (7).

Il reste à montrer comment cette charité associe Marie à la passion rédemptrice de Jésus, et comment, s'étendant à tous les hommes et touchant le coeur de Dieu, elle rend cette compassion efficace par mode d'intercession et de mérite.

(1) PIE X, *Ad diem illum*, 2 febr. 1904, in ASS 36 (1903-1904) 454.

(2) PIE IX, Lettre au Cardinal Van den Berghe, 25 aug. 1873. - Cf. ROSCHINI G., *op. cit.*, II, 265.

(3) LÉON XIII, *Iucunda semper*, in ASS 27 (1894-1895) 178.

(4) PIE XI, *Miserentissimus Redemptor*, 8 mai 1928, in AAS 20 (1928) 178.

(5) S. THOMAS, *Summa theol.*, III p. 27 a. 4.

(6) *Ibid.*, a. 5.

(7) *Ibid.*, a. 1 et 5.

II. — LA CHARITÉ MATERNELLE DE MARIE EXPLIQUE SA PART DANS LA RÉDEMPTION

C'est la charité qui rend Marie corédemptrice.

De la plénitude de grâce déposée en elle, pour sa dignité de Mère, découle en son âme un amour de Dieu supérieur à celui de toute créature.

Cet amour de Dieu a ceci de particulier qu'il est un amour maternel, l'élévation par la grâce de l'amour naturel que ressent pour son enfant toute mère digne de ce nom.

La maternité consiste strictement en une relation fondée sur le don physique d'un corps à qui Dieu communiquera la vie.

Mais ce don exige chez l'homme l'exercice de facultés soumises à sa volonté libre et dont il doit, pour agir humainement, régler l'usage selon la droite raison. Ainsi convient-il à la loi naturelle qu'une femme désire la maternité pour se perpétuer en ses enfants, pour se donner pleinement à son époux, pour satisfaire une inclination sensible dont Dieu a fait le moyen d'assurer la perpétuité du genre humain.

Et la mère aime l'enfant, dans lequel elle se retrouve ainsi que son époux, d'un amour d'autant plus spirituel et raisonné, et d'autant moins instinctif, qu'à l'acte générateur ont présidé des motifs plus nobles. Et la nature même demande que la mère s'attache à son enfant d'un lien mystérieux qui la garde près de lui pour le préparer à sa mission d'homme formé et se suffisant à lui-même.

En Marie, l'amour de Jésus garde toute l'intimité de l'amour maternel le plus parfait, mais il s'élève tout de suite à l'ordre de la charité, puisque aucun motif naturel n'a présidé à l'acceptation libre de la maternité, et que dès l'incarnation l'ange lui présente son fils comme le Saint de Dieu (1).

En un mot, le Père qui demande à Marie pour son Fils un amour de mère, se doit de transformer cet amour en charité surnaturelle. L'amour de la mère la plus parfaite, devenu un amour surnaturel, unira Marie à son Jésus comme nulle mère ne saurait l'être à son enfant. La grâce aura surabondamment perfectionné la nature (2).

(1) Cf. NICOLAS M.J., O.P., *Le concept intégral de maternité divine*, in *Revue thomiste* 32 (1937) 81.

(2) Ibid., 82: « Si l'assomption (de la nature humaine par la personne divine) loin d'interrompre et d'empêcher sa maternité, l'achève, le mouvement d'âme qui doit y répondre, loin d'éteindre ou de remplacer les sentiments naturels à sa maternité en est l'achèvement, la surélévation ». - Cf. GAGNEBET R., *art. cit.*, 165: « Pour que ces sentiments naturels puissent d'épanouir dans le cœur de Marie, il fallait que la grâce les élève jusqu'à la personnalité divine de son Fils et jusqu'à l'oeuvre surnaturelle de notre rédemption... La maternité entraîne comme conséquence morale cette union amicale entre le fils et la mère, et Dieu en l'élevant à l'ordre de la grâce n'a fait qu'adapter le cœur maternel de Marie à la personne divine de son Fils ».

L'amour que la grâce saisit en Marie, est un amour maternel, principe d'unité, d'union dans la joie et dans la douleur (1).

«Lorsque arriva l'heure dernière, écrit Pie X, près de la croix de Jésus se tenait sa Mère, non point témoin indifférent d'un spectacle infâme, mais se réjouissant de voir son Fils unique s'offrir pour le salut du genre humain, et tellement unie à sa douleur qu'elle eût si possible supporté volontiers tous les tourments infligés à Jésus » (2).

Qui pourrait raconter dans toute son intensité la douleur de Marie? Notre raison en saisit cependant l'implacable logique. « La mère, écrit le P. Gagnebet, aime naturellement son enfant d'un amour qui lui fait éprouver dans son coeur toutes ses joies et toutes ses peines. Cet amour l'associe intimement à toutes les actions de la vie de son Fils. Mais par dessus tout il lui donne d'avoir part à l'action principale, vers laquelle tendent les désirs et tous les efforts et dans laquelle chacun veut jouir de la compagnie de ses amis » (3). Action principale qui pour Jésus est le sacrifice suprême, couronnement de sa vie, motif de son incarnation.

La compassion de Marie est un acte volontaire, commandé par sa charité envers son Fils et envers nous, une offrande spontanée à la justice divine offensée par nos fautes.

Quelle est son efficacité? Peut-on dire que la Vierge y sollicite d'une prière infallible et y mérite la réconciliation avec Dieu et le salut de tous les hommes?

La force de l'amour qui unit Jésus et Marie n'admet point d'autre conclusion. Au moment suprême, ils sont là tous les deux, «ils souffrent ensemble, elle ne souffre que de sa souffrance à lui, elle est pleinement unie à son désir de nous sauver, à son obéissance, à l'offrande qu'il fait de lui-même au Père. Elle n'a avec lui qu'un coeur et qu'une charité. Et tout ce qu'elle apporte de peine et d'offrande, si uni que cela puisse être à la peine et à l'offrande de Jésus-Christ n'emprunterait à celle-ci aucune valeur rédemptrice, n'aurait aucun retentissement qui lui soit propre sur le salut des hommes auquel elle sacrifie tout? » (4).

C'est le P. Nicolas qui écrivait ces lignes dans la *Revue thomiste*, montrant que la compassion de Marie, fondée dans la charité, amitié avec Dieu, a toutes les exigences d'un mérite et d'une satisfaction "de congruo", toutes les conditions d'une prière efficace pour nous.

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, II-II q. 26 a. 12.

(2) PIE X, *Ad diem illum*, in ASS 36 (1903-1904) 454.

(3) GAGNEBET R., *art. cit.*, 165. - Cf. NICOLAS M. J., O.P., *La doctrine de la corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la rédemption*, in *Revue thomiste* 42 (1947) 35.

(4) NICOLAS M. J., *art. cit.*, 35.

Cela tient à ce que l'amour maternel de Marie pour Jésus la place dans un tout autre ordre que le reste des saints. Cette charité qui la rend agréable à Dieu par dessus toutes les femmes, lui donne ce qu'on appelle le droit de l'amitié pour obtenir efficacement, avec sa récompense personnelle, le bien du prochain qu'elle pose comme le but de ses actes. Cette charité lui confère le droit d'intercéder auprès de Dieu comme une amie et une mère, pour ceux qu'elle aime dans la parfaite soumission à la volonté de Dieu, et d'obtenir pour eux le bien auquel Dieu les appelle (1). Cette charité lui permet, n'ayant plus à satisfaire pour elle-même, d'offrir ses propres douleurs à son divin ami pour apaiser sa colère et obtenir son pardon pour ceux qu'elle remplace.

Cela tous les saints, une fois sanctifiés eux-mêmes par les fruits de la passion, le peuvent pour leurs frères dans un domaine restreint.

Mais Marie, par sa maternité et sa charité maternelle, a une tout autre puissance, et nous la voyons non seulement « compléter après coup dans ses membres ce qui manque à la passion du Christ », mais se tenir près de la croix pour souffrir avec son Fils, unie dans la douleur et dans l'offrande, l'intercession et la satisfaction.

Sa mission, et son amour, lui faisaient en effet conformer sa volonté à celle de Jésus, et donner à sa vie, à sa douleur, à sa prière, le but même de Jésus incarné, notre salut.

En aimant Dieu tendrement dans la personne de son Fils, venu nous sauver et souffrant pour nous, Marie souffrait avec lui en mère, et ne pouvait présenter au Père cette douleur que comme le prix de notre salut (2). Dans le plan divin, la maternité n'exaltait la douleur de Marie, que pour toucher la miséricorde infinie, et obtenir de Dieu, au titre de l'amitié la plus haute, le pardon et les grâces que tous trois, le Père, le Fils et Marie, ont une volonté commune de donner aux hommes (3).

L'association intime et efficace de Marie, par sa charité maternelle, à la rédemption opérée par le Christ, trouve sa synthèse et son illustration dans l'expression qui fait de la compassion l'offrande par Marie d'un sacrifice véritable, celui de son propre Fils qu'elle immole sur le Calvaire en même temps qu'il s'immole lui-même.

Benoit XV définit la corédemption comme un sacrifice offert par Marie: « Ce n'est pas sans un dessein divin que Marie se tenait près

(1) Cf. NICOLAS M. J., *L'intercession de la Vierge*, in *Vie spirituelle*, Supplément, 21 (1938) 129.

(2) LÉON XIII, *lucunda semper*, in *ASS* 27 (1894-1895) 178: « Tacta in nos caritate immensa ut susciperet filios, Filium ipsa suum ultro obtulit justitiæ divinæ, cum eo commoriens corde doloris gladio transfixo ».

(3) Cf. GAGNEBET R., *art. cit.*, 169-170; NICOLAS M. J., *La doctrine...*, 39.

de Jésus mourant. Avec son Fils souffrant et mourant, elle a tellement souffert et comme accepté la mort, elle a si pleinement abdiqué pour le salut des hommes ses droits maternels sur son Fils et, autant qu'elle le pouvait, immolé son Fils pour apaiser la justice divine, qu'on a raison d'affirmer qu'avec le Christ elle a racheté le genre humain » (1).

Pie X présentait le sacrifice final: « le devoir de Marie consiste à enfanter, à garder, à nourrir, puis au temps marqué à placer sur l'autel la divine victime » (2).

Et Pie XI s'écrie: « Que la Vierge exauce nos vœux, elle qui a donné la vie au Rédempteur, qui l'a nourri et l'a offert en hostie sur la croix » (3).

Quel est donc ce sacrifice tout puissant qu'offre Marie? Comment immole-t-elle son propre Fils, le Verbe de Dieu?

Si la Vierge possédait vraiment son Fils, et s'unissait effectivement à lui pour l'immoler de ses mains, son rôle dans la rédemption apparaîtrait aisément.

Mais nulle personne créée n'immole Jésus, personne ne lui prend sa vie s'il ne la donne lui-même. Lui seul possède un sacerdoce digne d'une victime infinie. Et la compassion de Marie ne touche point à la victime de son sacrifice sanglant.

Marie ne garde pas non plus de droits stricts de possession sur le Rédempteur divin. Une mère a droit pour toujours au respect de celui à qui elle a donné la vie. Elle a droit à son obéissance, à sa soumission dans les limites de son rôle de mère, c'est-à-dire dans ce qui contribue à la formation physique, intellectuelle et morale de l'enfant ou au bien de la société domestique, et tant que l'enfant n'arrive point à l'état d'homme fait.

Après cela l'enfant quitte son père et sa mère, et va son chemin.

La mère ne conserve que le droit de le regarder comme le fruit de ses souffrances, de ses fatigues et de son dévouement, de le retenir en son cœur et en ses préoccupations comme un objet de connaissance et d'amour.

Le droit qui lui reste n'est pas la possession de la parcelle de chair qui subsiste en son enfant (4).

C'est le privilège de se réjouir et de souffrir en son enfant, en vertu

(1) BENOIT XV, *Inter sodalicia*, in AAS 10 (1918) 182.

(2) PIE X, *Ad diem illum*, in ASS 36 (1903-1904) 454.

(3) PIE XI, *Miserentissimus Redemptor*, in AAS 20 (1928) 178.

(4) Suarez oublie que par la naissance même cette chair cesse d'appartenir à la mère, qui ne peut plus la sacrifier. Cf. ROSCHINI G., *op. cit.*, II, 174.

d'un amour qui depuis la conception jusqu'à la mort peut changer de forme, mais ne demande qu'à durer aussi longtemps que durent les relations de ressemblance et d'origine qui unissent la nature de l'enfant à celle de la mère.

Aussi ne faut-il point voir des réalités diverses dans les objets que sacrifie Marie: «*Filium suum, materna jura, amorem suum*» (1).

Quand elle accepte de voir mourir son Fils pour l'accomplissement de sa mission, et qu'elle l'offre affectivement sur le Calvaire; quand elle renonce au droit qui est le sien de désirer qu'il échappe à la mort, ce qu'elle offre vraiment au Père éternel pour ceux qu'elle adopte comme enfants, c'est l'holocauste de son amour maternel compatissant, l'holocauste de son propre coeur uni dans la charité de Jésus à la joie de sa tâche accomplie et à la douleur de son immolation sanglante.

Appeler du nom de sacrifice maternel la compassion de Marie ne fait donc que résumer en un mot ce qui reste comme la conclusion de ce modeste travail:

La maternité divine en comblant Marie de la plénitude d'une charité maternelle et divine, l'unit à la douleur de son Fils et à l'efficacité de l'oeuvre rédemptrice.

« C'est elle, nous dit l'encyclique *Mystici corporis*, qui étroitement unie à son Fils, offrit celui-ci au Père éternel sur le Golgotha en même temps qu'elle sacrifiait ses droits de mère et son amour maternel pour tous les fils d'Adam souillés par le péché; et si par son corps elle était déjà mère de notre tête, elle est devenue par ce titre nouveau de douleur et de gloire, mère de tous les membres » (2).

(1) BENOIT XV, *Inter sodalicia*, in AAS 10 (1918) 182.

(2) PIE XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 247.

COMPASSION CORÉDEMPTRICE

P. HENRI GUINDON, S.M.M.

« *Compassion corédemptrice* ». Tel est le titre que nous croyons pouvoir donner à ce travail dans lequel nous voudrions apporter, sinon des lumières, du moins quelques regards respectueusement avides de scruter un des mystères les plus profonds et les plus grandioses de notre céleste Mère.

La lumière vient de la tradition, des multiples documents du magistère, mais les yeux ne la perçoivent pas toujours selon la même valeur. Ce n'est que fort lentement que les traits se dessinent, se précisent dans une formulation toujours plus riche. C'est ainsi que des mots nouveaux apparaissent, non pour traduire des choses nouvelles, mais nouvellement perçues.

Le terme de *corédemption* est de date relativement récente (1). Encore plus récente l'expression de corédemption *objective* et de corédemption *subjective*, qui ne rallie pas tous les suffrages. Ces mots sont donc le terme d'une doctrine évoluée dont le progrès dans l'intelligence du mystère nécessite une formule plus précise. Le point délicat est de faire la jonction avec un passé qui a enclos, sans doute, globalement les mêmes vérités mais ne les a pas comprises avec la même netteté et n'a pu, par suite, les exprimer avec les mêmes nuances. Sans faire dire aux textes les plus vénérables plus qu'ils ne contiennent, il faut prudemment les scruter pour en inventorier le riche contenu.

* * *

De la corédemption mariale, la *compassion*, dont nous avons à traiter, semble être le noeud, tout comme la passion du Christ, au dire de S. Thomas (2) est l'achèvement de ses mystères.

Tout le monde s'entend pour signifier, par corédemption, la coopé-

(1) En 1925, le P. BOVER J., S.I., *B. V. Maria, hominum co-redemptrix*, in *Gregorianum* 6 (1925) 564-566 cite un nombre imposant de théologiens qui l'emploient depuis cinquante ans.

(2) S. THOMAS, *Summa theologica*, III q. 35.

ration de Marie à la rédemption (1), et à ce que la rédemption a de plus formel, à savoir l'acte rédempteur lui-même.

Or cet acte comporte essentiellement un mérite quant au bien à obtenir, une satisfaction pour le mal à réparer, enfin un sacrifice qui est à proprement parler l'oeuvre même à la fois méritoire et satisfactoire.

C'est donc ici que vient s'insérer la compassion de Marie, comme la passion de Jésus.

Cette compassion sera une coopération parce que cette participation de Marie aura une réelle efficacité dans l'acte rédempteur; parce qu'elle sera apportée en pleine connaissance de cause et pleine liberté; qu'enfin cette participation de la T. S. Vierge sera conjointe avec celle du Christ pour une même fin.

Après ce bref status quaestionis, nous sommes donc en mesure, en situant la compassion de Marie dans l'acte sacrificiel du Christ, de souscrire à ces lignes d'une lourde densité de Scheeben: « Marie a, de concert avec le Christ, c'est-à-dire par sa collaboration avec lui, satisfait à Dieu pour les péchés du monde, mérité la grâce et conséquemment racheté le monde, en tant qu'elle a offert avec lui le prix de notre rédemption. Mais il n'est permis de dire cela qu'en précisant expressément que c'est dans le Christ et par le Christ, c'est-à-dire dans le sacrifice et par le sacrifice du Christ, en tant qu'elle a co-offert ce sacrifice. C'est dans ce sens et de cette manière qu'on peut à bon droit et sans danger appeler la Mère du Rédempteur corédemptrice » (2).

La compassion ne nous apparaît donc pas simplement comme une pénétration affective, si profonde soit-elle, si dépouillée d'égoïsme qu'on puisse l'imaginer, qui incline sur la misère d'autrui. Il y a cela, sans doute, mais combien dépassé quand il s'agit de la Mère de Dieu et de la corédemptrice! Ce premier mouvement de l'appétit sensitif, au dire de S. Thomas (3), est un effet de la passion, mais non encore de la vertu. Il ne le devient que lorsque le contrôle de la raison s'exerce. C'est alors proprement la vertu de miséricorde. Celle-ci, dit-il, est « la compassion sur la misère d'autrui » (4).

Or, poursuit S. Thomas, « quelqu'un s'attriste ou souffre de la douleur d'autrui dans la mesure où il appréhende cette misère comme sien-

(1) ROSCHINI G. M., C.S.M., *Mariologia*², II, Romae 1947, 252.

(2) SCHEEBEN J.M., *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, Freiburg in Br. 1882, 608 cité par DILLENSCHNEIDER C., *Marie au service de notre rédemption*, Haguenaue 1947, 91.

(3) S. THOMAS, *Summa theol.*, II-II, q. 30 a. 3.

(4) *Ibid.*, art. 2. - « La compassion de la mère des douleurs c'est l'adhésion officielle de sa volonté et de sa sensibilité au grand sacrifice qui nous sauve », dit DILLENSCHNEIDER C., *op. cit.*, 350.

ne: in tantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam». Or cela peut se faire de deux manières: selon une union d'affection: nous souffrons alors du mal qui afflige l'ami comme si ce mal nous affligeait nous-mêmes; selon une union réelle: en subissant soi-même cette misère, en la prenant sur soi: «*alio modo contingit secundum unionem realém, utpote cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat*».

Ces éléments psychologiques se rencontrent, à coup sûr, dans l'âme de Marie. L'intensité de ses sentiments, les modalités de sa compassion n'en font pas d'abord une chose d'une autre nature que ne le permet le mode humain. Ainsi, les philosophes nous expliquent comment l'objet de notre connaissance et de notre amour nous modèle à sa ressemblance. Cette union intentionnelle et affective devient tellement étroite qu'il y a même en quelque sorte identification dans l'altérité, c'est-à-dire que restant toujours l'être que je suis, je deviens capable, par mes facultés d'intelligence et d'affectivité de cette espèce de dépassement qui me fait participer idéalement à l'être d'autrui par la connaissance que j'en ai, de le vivre dans ma propre psychologie, de communier d'autant mieux à sa propre nature que je le connais avec la complaisance de l'amour.

Il y eut donc psychologiquement, en Marie, cette union d'affection dont parle S. Thomas, union portée à son sommet par la profondeur de sa connaissance et l'ardeur de son amour où se fondaient toutes les intuitions d'un coeur maternel et virginal. Mais, si élevée que soit déjà cette union, elle n'est pas seulement une compassion sur quelqu'un, un mouvement de sympathie inclinant sur une douleur. C'est aussi une union réelle au sens de S. Thomas, une association dans la peine, une co-passion, douleur conjugulée et préordonnée par un dessein éternel, qui les unissait comme mère et fils, fils redempteur et mère corédemptrice.

La compassion mariale n'a donc pas son origine, comme les compassions simplement humaines, dans une cause externe, telle la vue de la douleur par laquelle l'appétit sensible est ému et, par suite, la raison et l'affectivité touchées de miséricorde et de compassion. La cause en est toute divine et spirituelle, à savoir la volonté de Dieu qui, en la prédestinant pour être l'associée de son Fils douloureux, l'avait en même temps appareillée pour ainsi dire à l'Homme de douleurs, grâce à sa maternité. La capacité de compassion de Marie est donc, par le fait même, portée à son maximum de puissance.

Un auteur spirituel s'en est exprimé avec une profondeur peut-être jamais égalée. Il faudrait citer au moins les chapitres XXVI à XXX de

La Croix de Jésus, où Chardon nous montre cette association de Marie à Jésus par suite d'une grâce d'affinité. « La grâce de Marie est une grâce d'affinité, c'est-à-dire une grâce proportionnée à la condition auguste de celle qui a engendré un Dieu... Comme elle est la plus heureuse mère du monde, elle doit être la plus affligée créature de la terre. Son martyre doit être d'autant plus rempli d'angoisses qu'elle approche de plus près de Jésus, duquel elle ne doit pas avoir moins de conformité aux souffrances qu'elle a de ressemblance à ses grandeurs... La grâce créée de Jésus est émanée de sa grâce incréée, pour la fin qu'il s'est fait homme: d'où vient qu'elle tire son inclination à la mort, par conformité au dessein de son principe. Et comme la divine Mère devient voisine de la divinité, en la personne du Verbe, par le moyen de l'humanité sainte qu'elle lui donne, il arrive que la grâce qui honore en elle cette éminente dignité n'est point une simple participation de la grâce personnelle de son Fils, mais qu'elle a une très particulière affinité avec elle. Ensuite, cette grâce doit se ressentir de son inclination à la croix, non par une simple participation, ainsi qu'il arrive en tous ceux qui deviennent saints, au sens que nous l'avons expliqué; mais par une affinité très particulière qui lui est propre, et qui ne se peut communiquer à aucune autre créature » (1).

* * *

S'agit-il maintenant de localiser, je dirais, dans le temps les effets de cette grâce d'affinité, il y a lieu de se demander quand Marie a-t-elle réalisé avec son Fils cette union d'affection et cette association réelle dans la souffrance. Faudra-t-il attendre au pied de la croix? Il faut répondre non.

Si la compassion de Marie est une coopération à l'acte proprement rédempteur, nous devons dire qu'elle a été effectivement réalisée quand cet acte a été posé, c'est-à-dire au moment où le Christ a accompli son sacrifice, car c'est dans le sacrifice que le Christ en donnant à Dieu la glorification la plus parfaite procurait en même temps aux hommes la réconciliation et la grâce.

Or on peut distinguer, avec le P. Daffara, O.P., après S. Augustin (2), un double élément dans le sacrifice: « l'élément intérieur, qui est com-

(1) CHARDON L., O.P., *La Croix de Jésus*, Paris 1937, 185-186. Malgré cette association de souffrances, Chardon refuse pourtant un rôle corédempteur à Marie: « Ce n'est pas pourtant que je veuille dire qu'elle ait contribué en cette condition à notre rédemption pour laquelle Jésus n'a point voulu de compagnon ».

(2) AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. 10 c. 5 (PL 41, 282-283).

me l'âme du sacrifice, l'élément extérieur signifiant l'oblation intérieure faite de charité, de piété, d'obéissance» (1). «L'élément extérieur du sacrifice du Christ, écrit-il, pour être au niveau de l'adoration intérieure et l'exprimer parfaitement d'une manière sensible, fut la passion et la mort sur la croix. Par elles-mêmes, la passion et la mort ne seraient pas un sacrifice; mais prises pour manifester l'amour et l'obéissance illimitée du Christ pour le Père, elles constituent un sacrifice admirable. En acceptant de mourir sur la croix, le Christ a offert sa vie physique en l'honneur de Dieu, afin de manifester sa totale sujétion au Père et de rendre public le désir très ardent qui l'animait de glorifier le Père, de lui réconcilier tout l'univers et de réparer l'offense des pécheurs. En tant qu'elles lui furent infligées par les bourreaux, la passion et la mort ne furent pas un sacrifice, mais un crime abominable; en tant que lui-même les choisit et les accepta en conformité avec la volonté du Père pour signifier extérieurement l'amour qui dévorait intérieurement son âme, elles furent un sacrifice incomparablement agréable à Dieu, sacrifice de « suave odeur ». Sans doute toute la vie du Christ fut en quelque sorte un sacrifice; ces éléments intérieurs et extérieurs existèrent toujours dans le Christ, car toute sa vie fut amour et obéissance et témoignage extérieur de cet amour et de cette obéissance; cependant le sacrifice suprême, qui fut la perfection et la consommation de tous les autres, le sacrifice qui inaugura la Nouvelle Alliance, fut le sacrifice de la croix, ardemment désiré par lui afin de manifester son amour pour son Père et pour nous qu'il souhaitait réconcilier avec son Père» (2).

C'est donc à cet élément intérieur d'abord que se rattache la compassion de Marie, et c'est d'emblée le plus important. Dès la connaissance qu'elle eut des desseins de Dieu sur elle, à savoir son association avec le Christ Rédempteur, c'est dans l'obéissance la plus parfaite et la charité la plus ardente qu'elle accepta son rôle. Elle ne s'en départit jamais jusqu'à l'heure de son accomplissement ultime au Calvaire. Des auteurs, comme le P. Straeter, sont allés jusqu'à soutenir, pour accentuer le concours sotériologique de Marie, qu'elle aurait, en encourageant et préparant son Fils, comme déterminé, à titre de cause morale influente, la volonté de Jésus. Le texte sacré malheureusement ne semble pas permettre cette opinion. Au contraire, il nous montre le Christ uniquement soumis aux volontés de son Père (3).

(1) DAFARA M., O.P., *De peccato originali et de Verbo Incarnato*, Paris 1948, cité dans *l'Ami du clergé*, 10 nov. 1949, 673.

(2) *Ibid.*, 673-674.

(3) DILLENSCHEIDER C., *Pour une corédemption mariale bien comprise*, in *Marianum* 11 (1949) 250.

Mais qui pourrait nier que Marie ne reçût immensément de son Fils? «Pendant les trente années de la vie cachée, par un enseignement tout intime, écrit le P. Thomas Philippe, O.P., pendant les trois années de la vie publique, par la prédication officielle, le Seigneur prépare le coeur de Marie au grand mystère de la compassion... Toute sa maternité est orientée vers sa compassion, celle-ci en est le couronnement et l'achèvement. Il faut aller jusqu'à la croix, et là nous enfoncer dans le mystère de la compassion, nous y fixer définitivement, pour découvrir le secret de la maternité de Marie... Tout dans la vie de Marie est ordonné à la compassion, comme tout dans la vie de Jésus est ordonné à la croix» (1).

Maternité et compassion nous apparaissent donc comme les deux pôles temporels du mystère de Marie. Ils sont solidaires comme l'incarnation et la rédemption. Peu importe le motif que l'on prête spéculativement à l'incarnation. Concrètement, comme l'Eglise nous l'enseigne, le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous, pour nous délivrer du péché. C'est là l'enseignement constant des Pères (2). De fait, il n'y a pas l'incarnation et la rédemption, mais une incarnation rédemptrice (3). Aussi le nom du Christ, qui est au dessus de tout-nom, est-il celui de Jésus, i. e. Sauveur.

* * *

Nous venons de parler d'incarnation-rédemptrice. C'est donc admettre comme une fin au moins de l'incarnation — nous ne disons pas nécessairement la seule, car saint Augustin nous avertit que «beaucoup de choses peuvent être considérées et méditées salutairement dans l'incarnation du Fils de Dieu» (4) — c'est donc admettre, disons-nous, comme fin de l'incarnation le rétablissement de l'homme dont le mobile est l'amour miséricordieux. Nous pouvons dès lors affirmer que si la compassion est un acte efficace, libre et conjoint à l'acte rédempteur, coopérer efficacement, librement et conjointement à l'incarnation, c'est coopérer à la rédemption, en son élément intérieur. Coopérer à l'objectivité de l'incarnation, c'est coopérer à celle de la rédemption.

(1) PHILIPPE TH., O.P., *La théologie mariale*, in *Laval théologique et philosophique* 2 (1946) 116.

(2) SCHEEBEN J.M., *Les mystères du cristianisme*, 423; voir aussi HÉRIS Ch. V., O.P., *Le mystère de Dieu*, Paris 1946, 186 ss.

(3) GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P. *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, Paris 1948, 178: «L'unité de la mariologie est maintenue parce que Marie est «Mère de Dieu Rédempteur ou Sauveur». De même les deux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption ne constituent pas une dualité qui diminuerait l'unité du traité du Christ ou de la christologie, car il s'agit de «Incarnation rédemptrice».

(4) AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. 13 c. 17 (PL 42, 1031) cité par SCHEEBEN J.M., *op. cit.*, 425.

Tel est bien, nous semble-t-il, ce qui ressort du texte même de l'annonce où Marie, par son consentement, «concevait, selon la belle expression de S. Ambroise, la rédemption de tous: concepit redemptionem universorum» (1).

Remarquons bien que cette expression abstraite au lieu du mot concret rédempteur est écrite à dessein, car d'autres semblables reviennent trop souvent sous la plume de S. Ambroise pour n'être pas intentionnelles. «Pour l'évêque de Milan, comme pour les Pères antérieurs, l'incarnation n'est pas seulement une préparation extrinsèque de la rédemption, une simple condition à réaliser pour la rendre possible: il fallait un Homme-Dieu qui puisse poser des actes de satisfaction adéquate pour l'offense infinie du péché. Elle est... la rédemption elle-même, intrinsèquement commencée. Cette chair que le Verbe reçoit de Marie, c'est l'hostie de son sacrifice, la victime pure et sans tache, dont l'immolation sanctifiera, dans l'union avec Dieu, l'humanité tout entière. Seul le Christ-Prêtre pouvait faire l'immolation sacerdotale de ce sacrifice. Encore fallait-il que la victime — sa chair — lui fut donnée à cet effet par l'humanité, en faveur de laquelle il devait l'immoler. Et il fallait qu'une vierge le fît, au nom de tous les hommes» (2).

* * *

Essayons donc, après bien d'autres, si modestement que ce soit, de scruter à notre tour l'inépuisable contenu de cette scène.

Après avoir salué Marie, l'avoir rassurée dans son étonnement, l'ange lui annonce le mystère proprement dit: «ecce concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus: et regnabit in domo Jacob in aeternum, et regni ejus non erit finis» (3).

Le message est complet. Le rappel de la prophétie d'Isaïe est évident; le rôle (4) messianique du Fils annoncé, sa divinité, ne sauraient échapper à la Vierge. Même en faisant abstraction de tout ce que nous pour-

(1) AMBROSIUS, *Epist.* 49, n. 2 (PL 16, 1154) cité par DRUWÉ E., in *Maria*, Paris 1949, 482.

(2) DRUWÉ E., *op. cit.* 483.

(3) Luc. 1, 31-33.

(4) BORZI P., *Maria hominum corredemptrix*, Brugis 1931, 45: «In 'Fiat' incarnationis, passio et mors Christi in germine continebatur». A quoi RIVIÈRE J., *Questions mariales d'actualité. Extrait des Sciences religieuses*, 1932, 97, hésite à convenir que le consentement de Marie «ait comporté pour elle tout ce qu'il comporte aujourd'hui pour nous». DILLENSCHNEIDER C., *op. cit.*, 294 (citation de BORZI, *op. cit.*, 290) écrit: «Du simple point de vue exégétique, il n'est certainement pas téméraire de dire que le Fiat de Marie ait porté sur l'incarnation comme sur une oeuvre ordonnée au rachat spirituel des hommes. Dès lors aussi, c'est bien assez pour reconnaître à Notre-Dame un concours éloigné à notre salut. Il n'est même pas besoin d'argumenter; cela ressort du donné révélé pris au pied de la lettre».

rions supposer par ailleurs, et non sans fondement, de sa vie mystique, de sa connaissance des Écritures, le sens obvie des paroles de l'ange ne saurait faire de doute. Le message comporte les deux notes essentielles que nous retiendrons pour notre preuve: la divinité du Fils annoncé; son rôle rédempteur, soit, en d'autres termes, le genre humain sauvé par un Dieu incarné. C'est ce qu'a bien compris Marie. C'est ce qu'elle est à même d'accepter ou de refuser, et ce, librement, dans la plus limpide vision de ce qui lui est demandé puisqu'elle prend le temps de s'enquérir. La préordination du plan divin, évidemment, ne peut être à la merci de la créature, mais nous savons que Dieu a tout prévu et, sans violence à la liberté, il veut bien en faire dépendre ses ouvrages les plus sublimes.

Si nous nous arrêtons maintenant à la réponse de Marie et à son contenu, nous ne saurons nous empêcher d'y voir l'accent extrêmement fort qu'y met la Vierge elle-même: «*Fiat mihi secundum verbum tuum* » (1).

Le latin *secundum*, comme le grec *kata*, a le sens de «*auprès, tout proche*». C'est donc la signification d'une fidélité, d'une vérité sans altération. «*Secundum verbum tuum* », c'est consentir, dans toute la force du terme, à l'exécution parfaite du message entendu. C'est la pleine volonté qui s'identifie à ce point avec le contenu du message, qu'elle débord même l'intelligence que l'âme peut en avoir. La T. S. Vierge ne pouvait saisir toute la portée de cette parole: le mystère reste toujours essentiellement incompréhensible à toute intelligence créée, même à celle du Christ, en ce sens. Alors que chez Marie il y eut, avec le temps, une connaissance progressive de ce que l'ange lui communiquait, cela importe assez peu quant à l'essence de son consentement à l'incarnation. La différence du degré de connaissance reste inappréciable vis-à-vis l'infinité du message. Le point important c'est qu'elle en possède assez pour adhérer pleinement à sa mission. Or cela ne saurait faire de doute et est communément admis même par les critiques les plus exigeants (2).

Gardons-nous d'oublier qu'il y a dans ce consentement, encore plus qu'une intelligence du mystère par la foi, un acte de charité. Aimer Dieu, c'est être uni objectivement à sa volonté. Ce «*fiat*» de Marie étant assurément l'acte le plus intense de charité jamais produit encore sur terre, même, peut-on dire, par le premier homme dans l'état de justice originelle est donc aussi l'acte le plus sublime d'union à Dieu et à sa volonté posé par une pure créature.

(1) LUC. I, 38; - voir ZORELL F., S.I., *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris 1931.

(2) «*Quant à la rédemption objective, tous les théologiens sont unanimes à affirmer que Marie y a coopéré, au moins d'une façon éloignée, en tant qu'elle a accepté, d'un libre consentement, la maternité à l'égard du Rédempteur* » (GOOSSENS W., in DRUWÉ E., *op. cit.* 525).

Si nous appliquons à cet acte les principes thomistes de la connaissance et de la volition, nous pouvons admettre que son adhésion au message de l'ange par la charité a été de beaucoup plus parfait à la connaissance qu'elle pouvait en avoir par la foi. Celle-ci restant toujours soumise au mode opératif humain ne peut atteindre son objet que médiatement à travers son terme intentionnel (1), c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une espèce expresse. Si le terme de la connaissance est « id quod intelligitur » et en même temps « id quo intelligitur » (2), le terme de la volonté, au contraire, est extra-mental: « operatio voluntatis terminatur ad res » (3). Bien plus, l'amour est dit transformer: « Amor dicitur transformare amantem in amato, in quantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam » (4). Certains textes de S. Thomas, au lieu d'une conception purement statique de cette transformation, laissent même entendre quelque chose de dynamique, « le point de départ d'un mouvement » (5). « Amans... inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati » (6).

Cet acte, donc, de charité de Marie formulé dans l'Esprit-Saint qui, en ce moment, la « couvre de son ombre », inspiré par le Verbe qui prend chair en elle, cet acte de charité l'associe sans retour à l'acte d'amour et d'obéissance même du Verbe Incarné entrant en ce monde et disant à son Père: « Ecce venio... ut faciam, Deus, voluntatem tuam » (7).

Il y a donc, chez le Christ et sa Mère, non seulement, de part et d'autre, adhésion à une commune volonté de Dieu, mais volontés conjuguées dans la réalisation d'un même sacrifice. Après le dessein éternel de Dieu qui les a unis, c'est le principe temporel de leur association. Par son consentement, Marie non seulement entre dans les dispositions sa-

(1) S. THOMAS, *Contra Gent.*, IV, c. 11: « Dico intentionem intellectus id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta ».

(2) En disant que le verbe est « ce qui est connu », « id quod intelligitur », ce n'est pas affirmer comme le veut l'idéalisme et le subjectivisme que seule l'image mentale est ce qui est connu directement. Dans l'enseignement thomiste, connaître le verbe mental, c'est connaître en même temps l'objet extra-mental. « Que le verbe soit une réalité existant dans l'intelligence alors que l'objet existe dans les choses extérieures, n'est qu'une différence de conditionnement existentiel qui n'affecte en rien l'identité objective. C'est pourquoi l'intelligence atteint, dans le même acte, le verbe et la chose: « res ipsa et conceptio intellectus » (S. THOMAS, *De veritate*, q. 4 a. 2 ad 3). Certains thomistes, soucieux de marquer l'abîme qui sépare le réalisme modéré de l'idéalisme, tombent parfois dans l'excès opposé. Pour eux, le verbe n'est qu'un pur « quo ». Entre ces deux extrêmes, saint Thomas enseigne que, dans le même et unique acte d'intelligence, le verbe et la chose sont ce qui est connu » (DOCKX S.I., O.P., *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948, 143 note 2).

(3) S. THOMAS, *De veritate*, q. 4 a. 2 ad 7.

(4) IDEM, *De malo*, q. 6. a. un. ad 13.

(5) SIMONIN H. D., O.P., cité par DOCKX S.I., *op. cit.*, 143.

(6) S. THOMAS, *III Sent.*, d. 27 q. 1 a. 1 in 6.

(7) Heb. 10, 7.

crificielles du Sauveur à son incarnation, mais lieutenant « de la nature humaine toute entière » (1), elle rend possible ce sacrifice en donnant l'être à la Victime, elle l'inaugure même, peut-on dire, dans ses éléments intérieurs. De la sorte, elle coopère efficacement, librement et conjointement à l'acte rédempteur initial. « Son " Fiat ", auquel fait écho l' " Ecce venio " du Christ, l'insère dans la trame de la rédemption objective, comme représentante officielle de l'humanité dans le sacrifice rédempteur, comme médiatrice aux côtés du Médiateur. Et de même que toute la vie de Jésus est en quelque sorte animée par cet abandon et cette aspiration initiale au sacrifice de la croix — " quelle angoisse en moi, jusqu'à ce qu'il soit accompli ! " (2) — ainsi la vie de Marie est dorénavant tournée toute entière vers la consommation du sacrifice rédempteur, auquel elle a dès ce moment parfaitement consenti (3) ». Ce principe d'association dès l'incarnation, c'est encore Léon XIII qui l'affirme en termes catégoriques: « Quum enim se Deo vel ancillam ad matris officium exhibuit vel tam cum Filio in templo devovit, utroque ex facto, iam tunc consors cum eo exstitit laboriosae pro humano genere expiationis » (4). Ailleurs, le même pape écrit que Marie, du fait même de son éléction à la dignité de Mère de Dieu, lui fut associée dans l'oeuvre du salut du genre humain: *servandi humani generis consors* (5), et de sa réparation: *reparandi humani generis consortem* (6). Même manière « directe et immédiate », chez les saints Pères, S. Irénée, par exemple, de « rattacher l'efficacité réparatrice et le mérite à l'obéissance du Christ et à l'obéissance de la Vierge » (7). De sorte que l'on peut dire admis par les théologiens ce qu'affirme en ces termes le P. Roschini: « Haec autem Virginis compassio non iam a die passionis sed *ab ipso die annunciationis incepit*, (c'est l'auteur lui-même qui souligne), cum liberum suum consensum dedit in incarnationem redemptricem » (8). C'est ce que disait déjà le texte de Léon XIII, cité plus haut: « iam tunc consors cum eo exstitit laboriosae pro humano genere expiationis ». Le P. García Garcés voit dans cette association une espèce de grâce d'union résultant de la maternité divine: « Ita consecratur et conjungitur ad ordinem Verbi Incarnati, ut adveniente

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 30 a. 1. - PIE. XII, *Mystici corporis*, 9 juin 1943, in AAS 35 (1943) 247.

(2) LUC. 12, 50.

(3) DRUWÉ E., *op. cit.*, 528.

(4) LÉON XIII, *Iucunda semper*, in ASS 27 (1894-1895) 178.

(5) IDEM, *Supremi Apostolatus*, 1 sept. 1883, in ASS 16 (1883) 114.

(6) IDEM, *Ubi primum*, 2 oct. 1898, in ASS 31 (1898) 257.

(7) LABON J., cité par DRUWÉ, *op. cit.*, 465.

(8) ROSCHINI G., *Mariologia*², II, 351.

passione Christi, Maria esset quasi indissolubilter et necessario victima suae divinae maternitatis, ejusque sacrificium quamdā universalitatem attingeret in merendo et satisfaciendo, utpote necessario derivans ex munere vere universali, sc. maternitate divina» (1). Sur ce point, le P. Garcés en réfère au P. Bernard, O. P., dont c'est en effet la pensée.

* * *

La croix est donc l'aboutissement normal du « Fiat » de l'incarnation. Insister sur celui-ci comme nous l'avons fait n'est pas passer sous silence tous les autres épisodes de la vie de Marie, mais plutôt les graduer. Le Verbe s'est incarné pour mourir. La rédemption est contenue dans l'incarnation mais elle ne sera achevée que par la passion et la mort de Jésus. De même la coopération de Marie déjà appelée sa co-passion dès sa maternité ne sera parfaite qu'au pied de la croix. C'est ici que se consommera le sacrifice dont tous les antécédents n'ont été que l'élément intérieur. Il faut aussi l'élément extérieur, un changement réel et visible dans l'objet pour représenter le don complet de cet objet à Dieu. « Plus le changement est réel et parfait, plus il est propre à exprimer le don de l'objet par l'homme et sa prise de possession par Dieu, plus il réalise de façon réelle et parfaite l'idée de sacrifice » (2). Or c'est ce qui fut parfaitement réalisé au Calvaire. Le sacrifice est l'acte essentiel de notre rédemption (3). C'est lui, et lui seul, qui nous réconcilie avec Dieu, qui rétablit donc l'union entre ces deux termes disjoints. C'est la fin même du sacrifice. « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo » (4).

(1) GARCÍA GARCÉS N., C.M.F., *Mater corredemptrix*, Torino-Roma 1940, 175-176.

(2) SCHEEBEN J.M., *Les mystères du christianisme*, 439.

(3) Deux éléments essentiels entrent dans la notion de sacrifice: offrande et immolation. Toute offrande cependant n'est pas un sacrifice: « Tout sacrifice est donc une offrande, mais toute offrande n'est pas un sacrifice » (II-II q. 85 a. 3 sol. 3). « Le terme d'offrande est commun à tous les dons qui sont fait en vue du culte divin. Si une chose est offerte et consommée, de manière à devenir par là une chose sacrée, il y a non seulement oblation, mais sacrifice... Si, au contraire, cette chose est offerte mais demeure en son intégrité soit pour être députée au culte divin soit pour servir aux ministres, il y a oblation, mais non sacrifice » (II-II q. 86 a. 1). « Les éléments essentiels de tout sacrifice, l'offrande et l'immolation, se rencontrent dans le sacrifice du Calvaire. Tout d'abord, l'offrande: « Le Christ s'est offert volontairement à la passion, et, de ce point de vue, il réalise vraiment l'idée d'hostie » (III, q. 22 a. 2 sol. 2). En second lieu, l'immolation: « Le Christ, comme le dit S. Augustin dans la *Cité de Dieu* (lib. 10 c. 6), s'est offert lui-même dans la passion pour nous » (III, q. 48 a. 3). Et, en ce dernier passage, S. Thomas ajoute aussitôt: « Que le Christ ait subi volontairement la passion, cela a été souverainement agréable à Dieu, car le motif en était la charité. Il est donc manifeste que la passion du Christ a été un vrai sacrifice ». (S. THOMAS, *Somme Théol.*, Ed. des jeunes, III, app. II, 264 et 266-267).

(4) S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. 10 c. 6 (PL 41, 283).

Or comment la compassion de Marie peut-elle être un acte sacrificiel? Il y a là, à n'en pas douter, une réelle difficulté que les théologiens se sont efforcés de résoudre de diverses manières. S'appuyant sur un texte de Benoît XV où il est dit, très justement d'ailleurs, que Marie «abdiqua, pour procurer le salut des hommes, ses droits de mère sur son Fils, et l'immola, autant qu'il était en son pouvoir, pour apaiser la justice divine» (1), ils en concluent à une sorte de dépossession juridique. Les parents n'ayant pas de propriété, au sens strict, sur leurs enfants, cette explication tombe à faux. D'ailleurs, le texte de Benoît XV n'a pas cette précision.

C'est au cœur même de la notion de sacrifice qu'il faut, nous semble-t-il, en chercher la solution. Le sacrifice est essentiellement une oeuvre commune du prêtre et de celui en faveur de qui s'offre le sacrifice. Le prêtre est prêtre pour autrui. Formellement, il est seul à offrir le sacrifice, mais, dans l'Écriture, celui en faveur duquel s'offre le sacrifice, celui qui apporte son don à l'autel est aussi considéré comme co-offrant. Il suffit, à cette fin, qu'il participe au sacrifice par ses dispositions intimes dans lesquelles S. Augustin voyait l'élément intérieur, l'âme du sacrifice. Le fait de se dessaisir d'une chose qui avait du prix pour eux et qui exprimait ainsi leurs dispositions spirituelles était considéré, pour les dévots de l'ancienne loi, comme une participation réelle au sacrifice.

Or, ce que faisaient les Israélites, Marie le fit, au nom de toute l'humanité. Non pas nécessairement «qu'elle renouvelât explicitement l'offrande à laquelle elle avait consenti lors de l'annonciation» (2), mais, par la vertu persistante de son «Fiat», elle était co-oblatrice du sacrifice de Jésus et combien plus parfaitement que les fidèles qui offrent avec le prêtre le sacrifice eucharistique.

Il n'y a donc pas de la sorte deux sacrifices, mais un seul. Il y a aussi avec les fidèles cette différence fondamentale que ce n'est pas seulement à l'application de la rédemption, mais à l'acte même qu'elle participe, et ce, volontairement, comme nous l'avons dit de sa compassion qui touche ici à son degré le plus élevé. S. Albert le Grand l'appelle une «*communicatio passionis*» qui rend Marie «*consors passionis*», «*particeps passionis*» (3). Par cette compassion, Marie exerce au suprême degré cette vertu de miséricorde dont la compassion, nous l'avons vu est un acte. «Pendant la passion la mère de miséricorde, dit-il, assista le Père des miséricordes dans l'oeuvre suprême de la miséricorde... Participante de

(1) BENOÎT XV, *Inter sodalicia*, in AAS 10 (1918) 182.

(2) DRUWÉ E., *op. cit.*, 532.

(3) S. ALBERT LE GRAND, *Mariale*, q. 148, 150 et alibi (éd. BORGNET, 37, 211-214, 219-220).

la passion elle est devenue l'aide de la rédemption et la mère de la régénération» (1).

Au terme de ce travail fort incomplet en face des perspectives infinies du mystère de la Mère des douleurs, que sommes-nous en mesure de conclure?

On nous avait demandé de définir la compassion de Marie et l'indiquer son rôle dans l'économie de notre rédemption.

Voilà pourquoi nous avons cru devoir choisir ce titre: Compassion corédemptrice. Toute notre pensée peut en formuler brièvement le contenu en ce simple énoncé:

Par sa miséricordieuse et douloureuse compassion, Marie, préordonnée à être l'indissoluble associée de Jésus, a, par son «Fiat», librement et efficacement coopéré à notre rédemption objective dans l'acte initial de notre rachat achevé dans l'acte sacrificiel du Calvaire.

Il n'y a qu'un seul rédempteur, un seul holocauste, un seul prêtre. Mais, à côté de lui, dans l'intimité unique de son unique vocation, se tenait sa Mère dont le miséricordieux amour l'immolait pour nous.

(1) Ibid., q. 148 et resp. ad q. 148 (ed. cit., 37, 214 et 219).

NÉCESSITÉ DE LA VIERGE MARIE DANS LA PRÉSENTE ÉCONOMIE DE SALUT

P. MARCEL BÉLANGER, O.M.I.

I. — LA QUESTION

Quelle est au juste la nécessité de la B. Vierge Marie dans l'ordre présent? S'agit-il d'une nécessité rigoureuse, *stricte*, ou seulement d'une convenance souveraine en même temps que d'une utilité incontestable? En d'autres termes, la *présente* économie de salut eût-elle pu être réalisée, au moins en ce qui la définit proprement, sans la présence de la Mère de Dieu?

Voilà la question. Il ne s'agit donc pas, comme aurait pu le laisser croire le titre au programme de ce congrès (1), de tirer parti de la corédemption pour enquêter sur la nécessité de la T. S. Vierge. Encore moins peut-il être question de traiter de la corédemption comme d'une réalité plus ou moins nécessaire. Si, dans le titre au programme, on a mis en regard la corédemption et la nécessité de la T. S. Vierge, c'est avant tout pour situer les observations qui vont suivre dans les cadres d'une question d'actualité. Ces derniers temps, en effet, certains échanges de vues en matière de corédemption, notamment, entre les PP. Lennerz, S.J., et Dillenschneider, C.S.S.R., ont amené ces théologiens à soulever incidemment le problème de la nécessité de la S. Vierge et à fournir, en passant, une réponse qui semble demander considération.

D'une façon générale, d'ailleurs, les théologiens n'ont pas, semble-t-il, l'habitude de s'arrêter à cette question de la nécessité de la T. S. Vierge. Ici et là dans leurs écrits, on relève bien quelques assertions passagères; et c'est tout. Ces assertions — presque fugitives — on les rencontre, soit au chapitre de la médiation de Marie, soit au début de ce qu'on a convenu d'appeler la mariologie, là où l'on pose la question préliminaire de l'existence ou de la convenance de la maternité divine.

D'abord, au sujet de Marie médiatrice, voici deux propositions qu'il est loisible à chacun de retrouver dans les écrits des mariologues contemporains:

1) Le concours médiateur de Marie n'est certes pas *absolument*

(1) Le titre au programme était: *Corédemption et nécessité de Marie* (cf. *Congressus mariologico-marianus internationalis, Programma, Romae 1950, 9*).

nécessaire. Le Christ, explique-t-on, est le seul parfait médiateur, le seul à parfaire ce qui est véritablement requis pour une satisfaction posée en condignité. Quant à la Vierge, elle n'est médiatrice qu'à titre de cause secondaire et pleinement subordonnée au Médiateur.

2) D'autre part, affirme-t-on, on peut dire de la collaboration de Marie médiatrice qu'elle est *hypothétiquement nécessaire*, mais uniquement en ce sens que, Dieu l'ayant ainsi voulu, rien ne nous parvient, en fruits de salut, que par l'intermédiaire de la T. S. Vierge. En effet, explique-t-on, par suite d'une volonté positive et très libérale de la part de Dieu, non seulement la Vierge Marie a concouru à l'incarnation du Verbe, mais elle a opéré de concert avec son Fils la restauration du genre humain. De la sorte, nos auteurs n'enseignent communément que ce que l'on pourrait dénommer une *nécessité de fait*. Il n'y a donc rien de surprenant à les voir formuler des propositions comme celles-ci: la B. Vierge Marie n'apporte rien d'essentiel à la présente économie de salut; dans toute cette économie, elle n'est qu'un ornement accidentel et contingent, certes très beau, mais, encore une fois, rien de plus qu'une pièce accessoire et un secours très utile pour l'obtention de notre salut.

Si maintenant, du chapitre de la médiation mariale on se reporte à celui de la convenance de la maternité divine, on nous montre cette dernière souverainement convenable, sans plus; de sorte que, même à considérer la présente économie de salut, la maternité divine eût pu n'être pas décrétée par Dieu sans que, pour cela, on pût démontrer l'inconvenance d'un pareil manque, si je puis dire.

Par conséquent, la mariologie actuelle ne revendique pour la Vierge aucune nécessité fondée sur la nature même de la présente économie, cette économie n'offrant, semble-t-il, aucun fondement solide pour une telle revendication. Dès lors, même dans l'hypothèse où la Vierge n'eût pas été décrétée par Dieu, nous aurions pu avoir exactement le même ordre de choses que celui qui existe présentement, du moins si l'on s'en tient aux éléments proprement constitutifs de cet ordre.

* * *

Ces constatations une fois faites, on peut se demander s'il n'y aurait pas lieu en mariologie de considérer d'une façon plus intégrale le cas de la nécessité de la S. Vierge dans l'ordre présent.

Et pour bien circonscrire une telle question, faisons d'abord les précisions suivantes:

1) Avant tout, éliminons toute nécessité dite absolue ou métaphysique, c'est à dire basée sur les constitutifs intrinsèques de la Vierge, formel ou matériel. Et pour cause. L'existence, en effet, n'est pas de

l'essence de la S. Vierge, pas plus que de tout autre être créé, que ce soit l'homme, l'ange, la grâce, l'Eglise ou même la nature humaine du Christ. Hors Dieu, tout est contingent, en tant que fait historique, si l'on peut dire. Donc, il ne peut être ici question que de cette nécessité communément appelée *hypothétique*.

2) Même cette nécessité hypothétique de la Vierge, on ne peut la considérer et l'établir qu'à *posteriori*, c'est à dire à partir de ce que Dieu a créé en même temps qu'il nous a donné Marie. Car, outre le libre vouloir divin, il n'existe à priori aucune raison expliquant pourquoi la Vierge Marie a été choisie de préférence à toute autre femme pour être la mère du Christ.

3) Admis donc que la B. Vierge Marie a été choisie on ne peut plus gratuitement par Dieu et que, de ce fait, elle existe nécessairement d'une nécessité de fait, ou encore «*ex agente*», nous cherchons à savoir maintenant si elle est nécessaire à l'ordre même que Dieu a établi, si elle est requise par la nature même de l'ordre présent.

A titre d'exemple, considérons le cas de la nécessité de l'incarnation dans l'ordre présent. Non seulement l'incarnation est reconnue nécessaire de fait, en ce sens que Dieu l'a décrétée positivement; mais, elle est au surplus strictement nécessaire à l'économie de salut dans laquelle nous sommes engagés. Le salut, en effet, n'est présentement possible que par les voies d'une satisfaction en condignité posée par le Verbe incarné en notre lieu et place, conformément à l'arrêt divin. De la sorte, l'incarnation est dite hypothétiquement nécessaire, non pas seulement en ce sens que Dieu l'a décrétée; mais aussi en ce sens qu'elle est rigoureusement requise pour l'obtention d'une fin donnée — la satisfaction plénière — et pour constituer une économie de salut comportant une telle satisfaction. C'est, en d'autres termes, le cas classique de la nécessité hypothétique rigoureuse «*ex fine*».

De même, la Vierge Marie. Est-elle rigoureusement nécessaire pour que l'économie actuelle atteigne ses fins? Est-elle pièce véritablement constitutive de l'ordre actuel, ou ornement purement accidentel?

Autant se demander: la présente économie de salut a-t-elle vraiment un caractère marial? Est-elle qualifiée par Marie, en même temps que par le Christ? Existe-t-il un lien de nécessité stricte ou de pure convenance, dans l'ordre présent, entre le mystère de Marie et les autres mystères, particulièrement ceux de l'incarnation et de la rédemption?

* * *

Question difficile, à la vérité. Dans une objection qu'il faisait au R. P. Dillenschneider, le R. P. Lennerz a mis le doigt, si l'on

peut dire, sur le point crucial du concours salvifique de Marie, en s'exprimant ainsi:

« Quæstio de Christo *unico* redemptore... est quæstio de *essentia* operis redemptionis, utrum scilicet Deus tantum opus solius Christi voluit tanquam redemptionem generis humani, an voluerit, ut ad hoc opus accederet opus B. Virginis, ita ut non voluerit acceptare opus Christi, nisi in unione cum opere B. Virginis » (1). « Opus autem redemptionis ad cuius essentiam pertinet opus B. Virginis est *essentialiter diversum* ab opere redemptionis, ad cuius essentiam opus B. Virginis non pertinet... inde est magnum momentum hujus quæstionis » (2).

Et le même auteur de conclure par le dilemme suivant: « Non videtur remanere aliud effugium: aut *relinquere* illam doctrinam de cooperatione B. Virginis, aut *reformare* ipsum conceptum redemptionis. Si jam consideratur doctrinam illam de cooperatione B. Virginis non esse probatam, nulla existit necessitas mutandi et reformandi conceptum operis redemptionis, quem secundum S. Scripturam et perpetuam traditionem Ecclesia nobis semper proposuit » (3).

L'objection, on vient de le voir, porte uniquement contre la corédemption au sens technique du mot. N'empêche qu'elle soulève au passage tout le problème de la nécessité de la S. Vierge et du caractère marial de l'ordre présent. En bref, voici ce problème: Marie est-elle nécessaire au point d'être *partie constitutive et déterminante de l'ordre actuel*? Et, si on le prétend, avons-nous à changer notre concept de la rédemption, ce concept que nous avons hérité de la Tradition?

Problème trop vaste pour être embrassé ici. Nous allons nous borner à deux séries de considérations, portant les premières sur la part prise par la Vierge à l'incarnation, les secondes sur sa participation à la rédemption.

II. — PRINCIPES DE SOLUTION

D'abord, considérons la Bienheureuse Vierge dans ses rapports avec l'incarnation du Verbe.

Et à ce point de vue, il ne s'agit pas de savoir tout simplement si l'incarnation du Fils de Dieu exige la présence de Marie comme mère du Christ. Mais, la question est tout autre: attendu que dans l'ordre présent

(1) LENNERZ H., S.I., *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*, in *Gregorium* 28 (1947) 578.

(2) *Ibid.*, 29 (1948) 137.

(3) *Ibid.*, 141.

Dieu veut se faire homme en naissant d'une femme, suit-il de là un ordre *nouveau*, bien *déterminé*, un ordre *distinct* de celui que l'on peut imaginer dans le cas où Dieu se serait fait homme sans naître d'une femme? Si l'on répond affirmativement, il faut en conséquence reconnaître que la Vierge-Mère est rigoureusement nécessaire pour que s'effectue l'ordre qui existe présentement. Si l'on opte pour la négative, Marie n'appartient pas aux éléments proprement constitutifs de l'ordre comme tel; elle n'est qu'une pièce de surcroît, un élément secondaire au sens d'accessoire ou de contingent.

Or, cette question semble appeler une réponse affirmative, d'abord *parce que le concours maternel de Marie s'offre à nous comme le moyen indispensable par lequel le Christ est présentement assimilé en perfection à ses frères en humanité.*

Pour juger en effet de l'ordre actuel de l'incarnation, il ne suffit pas de s'arrêter à l'union de la nature divine et de la nature humaine opérée dans la personne du Verbe. Mais, il faut considérer cette union hypostatique *dans sa totalité*, avec les notes distinctives qu'elle présente dans l'économie actuelle. Sinon, par un procédé d'abstraction, on n'envisage plus l'ordre intégral de l'incarnation, mais uniquement l'union hypostatique par où se définit, peut-on dire, l'incarnation en tout ordre de choses.

Cherchant donc à saisir le réalisme de l'économie actuelle, nous apprenons, par les Saintes Ecritures tout d'abord, que le Verbe s'est fait homme *parfaitement*. Qu'est-ce à dire? Non seulement, il s'est fait chair (1), mais il a été rendu en tout semblable à ses frères, partageant leurs infirmités, toutes leurs infirmités, le péché seul excepté (2). C'est donc une assimilation aussi poussée que possible que comporte l'ordre actuel. Assimilation qui ne consiste pas seulement en des analogies frappantes que présente le Christ avec nous, ni même en une similitude spécifique «*in specie*». Mais, assimilation qui va jusqu'à *l'appartenance du Sauveur à la race même d'Adam*. Le Christ est vraiment «*ex hominibus assumptus*», «*semen Abrahæ apprehendens*» (3). Ainsi le Christ ne fait pas semblant d'être comme nous: il l'est, autant que la chose lui est possible.

Cette vérité première, les Ecritures ne sont pas les seules à nous la livrer. Les Pères et les Docteurs de l'Eglise nous l'ont transmise avec une fidélité scrupuleuse. A titre d'exemple, voici le témoignage du

(1) Ioh., 1, 14.

(2) Heb., 2, 17; 4, 15.

(3) Heb., 5, 1; 2, 16.

Docteur Angélique: «Corpus Christi fuit in Adam secundum originem, sicut in principio activo» (1); «ejus caro sumpta est ex materia ab Adam derivata» (2); «Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam... non quantum ad naturam» (3). Et S. Thomas de remarquer, à ce propos: «Et in hoc mirabilior est ejus innocentia, quod de massa peccato subjecta natura assumpta tantam habuit puritatem» (4).

Ceci rappelé, voici surgir la Vierge, dont la maternité s'impose à nos yeux comme le moyen par lequel cette assimilation parfaite a été réalisée. Car, c'est en tirant son origine temporelle d'une fille d'Adam que le Christ *fait partie* de notre humanité et qu'il nous est, comme homme, *pleinement consubstantiel*. Que le Verbe se fasse homme par une autre voie: il sera homme sans doute, convenant spécifiquement avec nous. Mais, il n'aura plus cette consubstantialité parfaite dont il vient d'être question. Encore à titre d'exemple, voici l'enseignement de S. Thomas: «Corpus Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris eius» (5).

Donc, si déjà l'ordre actuel se caractérise par une *parfaite homogénéité* «*quantum ad naturam*» entre le Christ et nous, c'est en se servant de Marie, en la suscitant, que Dieu réalise cela, et qu'il le réalise pour des fins qui seront rappelées plus loin. Dans les desseins divins, en effet, Marie a elle-même été voulue «*ex stirpe adamica*», fille d'Adam en toute vérité.

Ici, il serait intéressant d'ouvrir une parenthèse et de considérer la condition caractéristique de Marie, en particulier son Immaculée Conception. En ce dernier privilège, il est d'usage de voir une haute convenance pour la maternité future. Cependant, on pourrait encore se demander s'il est possible à Dieu de naître et de procéder temporellement d'une femme qui n'aurait pas été immaculée, qui aurait eu quelque affinité avec le péché. Quoi qu'il en soit de cette question, nous professons qu'en fait la B. Vierge Marie n'a été séparée ou distinguée du genre humain qu'au point de vue du péché; pour le reste, elle est on ne peut plus une créature de notre race «*segregata a peccatoribus quantum ad culpam, minime quantum ad naturam*». Dès son origine, par conséquent, elle a été on ne peut plus providentiellement préparée

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 31 a. 6.

(2) *Ibid.*, a. 1.

(3) *Ibid.*, q. 4 a. 6 ad 1.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, III q. 31 a. 6.

à engendrer un fils qui ne se distingue lui-même du pécheur qu'au point de vue du péché et qui lui est pleinement consubstantiel pour le reste.

Quelle est donc l'influence exercée par la mère sur son fils? Certes, cette influence ne peut porter sur l'union hypostatique elle-même. Par ailleurs elle atteint, avec un réalisme prenant, la nature humaine, cette nature humaine que le Verbe a assumée. Et c'est déjà indiquer que Marie détermine, je ne dis pas l'incarnation tout court, mais l'ordre actuel de l'incarnation. Par toutes les fibres de son être humain, par toute sa substance d'homme, Jésus est et demeure «le fils de Marie». Et c'est en sa qualité de fils de Marie en même temps que fils du Père éternel que le Christ est pièce maîtresse de l'ordre actuel. D'où, l'influence réelle de Marie sur cet ordre même.

* * *

Faisant un pas de plus, considérons maintenant l'incarnation comme l'union mystique de l'humanité entière dans le Verbe incarné.

Donc, nous passons de la consubstantialité mentionnée plus haut à notre solidarité avec le Christ, solidarité distincte de la consubstantialité, mais fondée sur elle. Par solidarité, on veut dire ici que le Christ et le genre humain tout entier ne font qu'un spirituellement. Au surplus, il est clair que cette solidarité est elle-même d'autant plus forte que la consubstantialité, son fondement, est elle-même réalisée en perfection; plus le Christ nous est assimilé «quantum ad naturam», plus il peut s'unir étroitement, s'identifier spirituellement les hommes, ses frères.

Cette solidarité, commençons par la remarquer, les Saintes Ecritures l'enseignent manifestement. S. Paul et S. Jean tout particulièrement ont parlé de notre présence dans le Christ et de notre «consummatio in unum».

De plus, les Pères, à partir de S. Irénée, se sont appliqués à développer cette idée, tout spécialement au chapitre de la récapitulation du genre humain tout entier opérée dans le Christ par l'incarnation elle-même. Ils ont parlé notamment «de universa carne in Verbo assumpta», du «sacrement de notre assumption», des «noces mystiques entre Dieu et sa créature au moment de l'incarnation», de «l'Eglise toute entière assumée par le Verbe», de la «dignité qui en rejaillit sur le genre humain tout entier», etc.

En vérité, jamais les Pères n'ont étendu l'union hypostatique à toute la race humaine. D'autre part, ils ont enseigné que la nature individuelle du Christ n'était que les «prémices» et que son assumption par

le Verbe s'est prolongée mystérieusement dans une assumption collective, par où le Christ et les hommes ne font qu'un spirituellement. Donc, il n'y a qu'une convenance analogique entre ces deux assumptions.

Remarquons bien cependant que, s'il appartient à l'incarnation même d'opérer cette cohésion spirituelle, il ne s'agit pas encore de l'union mystique avec le Christ, que seule la grâce opère. Mais, il faut y voir uniquement une solidarité entre le Christ et toute la descendance d'Adam. Et alors, précisément en raison de cette solidarité, non seulement le Christ prend la place de l'humanité et agit, comme du dehors, en son nom. Mais, cette humanité, il la contient spirituellement en lui-même de sorte que, dans le Christ et par le Christ, l'humanité entière concourt réellement à son propre salut. Ainsi, l'homme pécheur n'est plus simplement sauvé passivement, par une pure imputation extrinsèque des mérites du Christ; mais il agit, en tant que spirituellement identifié au Christ. Sans doute, ce n'est encore là que le salut réalisé « universaliter » et en général, non le salut obtenu individuellement par chaque homme en particulier. Ce salut individuel, c'est par continuité vitale avec le Christ, par la grâce en d'autres termes, qu'il s'obtient en chaque cas individuel.

Tournons-nous maintenant vers Marie et considérons combien a été providentiel le concours maternel qu'elle a prêté à l'incarnation du Verbe pour réaliser la solidarité en question. De même, en effet, que la maternité divine a été pour Dieu le moyen de devenir pleinement consubstantiel à l'homme, elle a été le moyen par lequel le Fils de Dieu s'est agrégé spirituellement l'humanité entière au moment de l'incarnation.

Si le Christ n'avait pas eu une mère, il aurait pu, en un sens, nous contenir spirituellement. Mais, quelle différence dans le résultat obtenu! Sitôt, en effet, que par hypothèse on suppose étrangère à nous la nature humaine que le Verbe a assumée, il n'y a plus une solidarité aussi réelle, aussi parfaite. Certes, il y aurait bien comme une union réalisée du dehors, extrinsèquement, une juxtaposition quoi! Union suffisante pour que les mérites de l'un soient imputés à l'autre. Mais, c'e n'est plus au-dedans que les extrêmes se rejoignent. A vrai dire, on ne pourrait plus parler formellement d'unité spirituelle. En outre l'homme pécheur, à parler proprement, n'agirait plus dans le Christ, identifié à lui; il serait le profiteur du Christ, rien de plus.

Ainsi, la maternité divine de Marie nous apparaît tellement nécessaire à l'ordre actuel que cet ordre serait modifié dans sa substance si maternité il n'y avait pas eu. S. Irénée, de son temps déjà, exprimait cette

vérité en rendant ainsi compte du concours maternel de Marie à l'incarnation: «Ut non *alia* plasmatio fieret, neque *alia* esset plasmatio quae salvaretur, sed *eadem* recapitularetur, servata similitudine» (1). Et l'on pourrait citer dans le même sens un auteur plus ancien, S. Ignace d'Antioche, ou encore S. Léon le Grand et tant d'autres.

Cependant, pour ne pas prolonger indûment ces considérations, j'aimerais rappeler une autre vérité que nous a léguée la tradition; nous arriverons mieux ainsi, semble-t-il, à saisir le rôle propre de Marie dans l'économie actuelle.

A l'incarnation, il s'est bien opéré, comme on vient de le dire, un «mysticum connubium» entre Dieu et le genre humain tout entier. Mais, qu'on y prenne garde: c'est par Marie que ce «connubium» s'est effectué.

D'une part, celle qu'on appelle la mère de Jésus, on nous la montre elle-même mystiquement unie en qualité d'Eve nouvelle étroitement associée au Rédempteur, appelée à remplir la fonction d'«adjutrix». D'autre part, il nous faut voir toute l'humanité solidarisée avec Marie, puisque c'est au nom de l'humanité entière que la Vierge a donné son consentement à l'incarnation. Dès lors, la solidarité du genre humain opérée avec le Christ à l'incarnation, c'est par le moyen de notre solidarité avec Marie qu'elle s'est effectuée en réalité, par le moyen de notre union à Marie elle-même «mystice coniuncta» avec le Sauveur.

Par conséquent, lorsque nous affirmions tantôt que le genre humain a été contenu dans le Christ et qu'il a agi en lui et de concert avec lui pour se sauver, par le fait nous avons insinué déjà le rôle social de Marie, en autant qu'elle portait dans son sein et plus encore dans son âme virginale l'humanité unie à son Chef. En outre, nous avons voulu dire qu'en réalité c'est la Vierge qui s'est comportée activement, elle la première et à sa façon, en sa qualité unique d'associée du Rédempteur. C'est donc par Marie, sa mère spirituelle alors, que l'humanité a concouru effectivement à se racheter.

Mais, nous abordons ainsi le concours de Marie dans la rédemption elle-même. Quelques considérations suffiront sur ce sujet, considérations qui ne feront qu'explicitement quelque peu ce dernier point.

* * *

De ce qui précède, il ressort que Marie a été rigoureusement nécessaire pour que se constitue l'ordre présent de l'incarnation. Que penser de son concours dans le rachat de l'humanité?

(1) IRÉNAEUS, *Adversus haereses*, lib. 3 c. 21 n. 10 (PG 7, 955); c. 19 n. 3 (PG 7, 941).

Si par rédemption on entend satisfaction en condignité pour le péché, on ne peut dire que Marie soit nécessaire à la rédemption, d'autant plus qu'en sa qualité de créature, la Vierge ne peut satisfaire de cette façon. A ce point de vue, on a raison de voir en la « Socia Christi » une pièce accessoire, un bel ornement de l'économie actuelle, sans plus.

Mais, pour embrasser dans sa perfection intégrale l'économie actuelle de la rédemption, suffit-il d'envisager uniquement la qualité de la satisfaction posée par le Christ? Il ne semble pas. Car la présente économie, outre qu'elle comporte une satisfaction en condignité réservée au Christ, comporte également la collaboration du Rédempteur et des rachetés dans l'oeuvre même du rachat.

En guise de principe général là-dessus, voici ce qu'enseigne le Docteur Angélique: «...hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciatur qui peccavit» (1). En vérité, pour être un tant soit peu complet, il faudrait tirer parti également d'autres principes similaires, en particulier celui de la miséricorde divine (2). Ainsi groupés, ces principes nous permettraient de considérer d'une façon plus adéquate la perfection réelle de la présente économie de salut. Pour faire bref, tenons-nous en à celui de la justice ici rappelé.

Or, nous professons que dans l'ordre présent la nature humaine a été vraiment dotée de la puissance de satisfaire. Une première fois, elle a été nantie de ce pouvoir, lorsqu'elle a été unie hypostatiquement « in persona Verbi ». Puis, elle l'a été lorsqu'elle a été assumée mystiquement: et ceci, c'est le cas de l'humanité entière, on l'a vu.

C'est en considérant le genre humain, ainsi conjoint mystiquement au Sauveur, que S. Thomas affirme de l'homme qu'il est « quodammodo causa suae purgationis » (3). Ainsi, dans l'ordre présent, du haut en bas de l'économie, du côté du Christ et du côté des pécheurs, l'ordre de la justice est sauf. Bien plus il est dépassé, cet ordre, et poussé jusqu'à cette « plenitudo justitiae » qu'est la miséricorde. Car Dieu, s'associant mystiquement l'humanité dans l'oeuvre même de la réparation, « par une surabondance de sa bonté dispense ses biens plus que ne l'exigerait la proportion à sauvegarder en pure justice » (4). Et c'est en cela qu'apparaît dans toute sa splendeur l'économie actuelle de salut.

Or ici, c'est encore par Marie qu'il nous est donné d'atteindre ce sommet de perfection. En sa qualité d'associée du Rédempteur, c'est elle

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 4 a. 6.

(2) IDEM, 3 *Sent.*, d. 20 a. 1 q. 2 ad 2.

(3) Ibid.

(4) IDEM, *Summa theol.*, I, q. 21 a. 4.

qui permet au genre humain d'être cause de sa propre réparation. C'est elle, par conséquent, qui, en se donnant à son rôle d'associée, donne à l'économie actuelle sa caractéristique véritable, sa perfection distinctive.

L'homme, en effet, vu qu'il naît pécheur, se trouve radicalement incapable d'entreprendre par lui-même sa propre rédemption. Avant tout, il lui faut être sauvé par un autre sur qui le péché n'a aucune prise. Puis, ceci fait, il lui est donné de collaborer activement avec son Sauveur, mais uniquement en ce sens qu'il s'applique les fruits d'une rédemption déjà accomplie « universaliter ». A ce propos, notons tout de même, au passage, le rôle providentiel de Marie dans l'ordre présent. La coopération active de l'homme par mode d'application n'est réalisable que dans la mesure où l'homme s'identifie au Sauveur par solidarité; sinon, comme on le soulignait tantôt, on pourra seulement dire de l'homme qu'il est passivement sauvé. Et comme cette identification spirituelle se réalise par le moyen de la Vierge, on l'a dit plus haut, c'est déjà dire que Marie est nécessaire pour que nous puissions nous appliquer les fruits de la rédemption.

Il y a plus. Grâce au consortium de la Vierge, à son association parfaite au Rédempteur ainsi que l'enseigne la Tradition, dans l'ordre présent le pécheur est rendu capable d'opérer « quodammodo » son propre rachat. Et comment? Vue dans ses rapports avec l'humanité, la B. Vierge, créature et fille d'Adam, nous est parfaitement consubstantielle, plus consubstantielle même que ne l'est le Christ, étant donnée sa condition de créature pure alors que le Christ est une personne divine. De plus, au moins à partir du « Fiat » de l'incarnation, toute la lignée adamique se trouve reprise en Marie, solidarisée mystiquement avec elle. De cette première constatation, il résulte que c'est en Marie, ayant elle-même des parts actives dans la rédemption, que la genre humain se comporte activement dans l'oeuvre même du rachat.

D'autre part, vue dans ses relations avec le Rédempteur, en tant que « Socia Christi », la B. Vierge lui ressemble étonnamment en ce qu'elle n'a aucune affinité avec le péché, en raison de sa pureté totale. Bien que rachetée elle-même, elle ne figure pas, dans l'ensemble des rachetés, tout simplement comme l'un d'entre eux, « una inter pares »; mais, son rachat par préservation la situe d'emblée dans une catégorie privilégiée, lui donne une priorité réelle sur tous les autres rachetés. Et c'est précisément cette antériorité, non pas dans le temps mais dans l'ordre des natures, qui lui permet d'être cause du salut de ses frères qui deviennent, de ce coup, ses enfants. Dès lors, contempler le genre humain concourant à se racheter par solidarité avec la « Socia Christi », ce n'est pas seule-

ment voir la Vierge posant la première un acte que tous les hommes auront ensuite à poser à leur tour. Mais, c'est contempler la corédemptrice, avec laquelle tous les hommes ne font qu'un mystiquement, apportant une contribution, une collaboration, que les hommes ne peuvent pas fournir eux-mêmes. En ce sens, et en ce sens uniquement, il est donnée au pécheur dans la présente économie de salut de causer sa propre rédemption. *C'est en Marie, mystiquement conjointe au Rédempteur et subordonnée à lui, que l'homme est « quodammodo causa suae purgationis ».*

Par conséquent, si l'ordre présent se caractérise par une telle perfection dans l'ordre de la justice et de la miséricorde, c'est par Marie qu'il y parvient effectivement, par Marie agissant de concert avec son Fils et subordonnée à lui.

* * *

Pour finir, résumons en quelques propositions la doctrine élaborée ici :

1) Sans Marie, le Christ n'aurait pas été parfaitement consubstantiel avec le genre humain à racheter, « *homogeneous in natura perfectissime* ».

2) Sans Marie, l'humanité n'aurait pas connu cette solidarité spirituelle que l'incarnation même opère avec le Rédempteur.

3) Sans Marie, l'humanité n'aurait pas pu collaborer activement avec le Rédempteur dans l'oeuvre du rachat.

Et c'est en raison de tout ceci — pour ne mentionner que ces raisons — que la T. S. Vierge nous paraît une pièce maîtresse et une partie vraiment constitutive de l'économie actuelle, et non pas seulement un ornement accessoire.

Voilà pourquoi nous concluons à la nécessité hypothétique stricte, ou rigoureuse, de la Bienheureuse Vierge Marie dans l'ordre actuel. Sans elle, nous aurions eu un ordre de choses totalement différent, privé de la perfection qui le caractérise présentement. En un sens très voisin de celui-ci, nous disons du Verbe incarné qu'il est strictement nécessaire pour que la présente économie parvienne jusqu'à la perfection d'une satisfaction posée en condignité. Si les raisons invoquées diffèrent d'un cas à l'autre, il reste que l'on aboutit en finale dans les deux cas à une nécessité hypothétique stricte « *ex fine* ».

A la question « *De magistro* », S. Thomas a énoncé le principe que voici, à partir de l'observation des choses courantes: « *... prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint* » (1). Ce principe, n'est-ce pas surtout au plan

(1) S. THOMAS. *De veritate*, q. 11 a. 1.

du salut, au plan de l'incarnation rédemptrice que nous le voyons s'appliquer dans toute sa vigueur? Et n'est-ce pas Marie qui, à ce plan, nous apparaît comme l'instrument des bontés divines, sans porter préjudice au rôle primordial joué par le Christ?

Faut-il pour autant, comme on l'a prétendu, modifier notre concept traditionnel de la rédemption? Nullement. C'est en approfondissant le concept intégral qui nous vient de la Tradition elle-même que nous croyons devoir proposer la thèse de la nécessité rigoureuse de la B. Vierge Marie. De la sorte, il nous est donné d'intelliger en profondeur ce mystère caché de tout temps en Dieu et de pénétrer un peu plus au coeur des richesses insondables du Christ, notre Sauveur.

LE CARACTÈRE MARIAL DE LA RÉDEMPTION

P. AUGUSTE FERLAND, P.S.S.

On me permettra de grouper sous une double division, les quelques réflexions qui vont suivre.

1. — Le consentement de Marie à l'incarnation assurerait déjà à lui seul un cachet marial à la rédemption.

2. — Au Calvaire, l'union de Marie à l'immolation de son Fils procure à la rédemption un caractère marial.

* * *

1. — *Le consentement de Marie à l'incarnation assurerait déjà à lui seul un cachet marial à la rédemption*

«L'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée appelée Nazareth, vers une vierge fiancée à Joseph, de la maison de David, et cette vierge s'appelait Marie. Entré chez elle, il lui dit: "Je vous salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous". A ces mots, elle se trouble, se demandant quelle pouvait être cette salutation. L'ange lui dit: "Ne craignez point, Marie, car vous avez trouvé grâce devant Dieu. Voici que vous concevrez, et vous enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand et il sera appelé Fils du Très-Haut... L'Esprit-Saint descendra sur vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi celui qui naîtra (de vous) sera appelé saint, Fils de Dieu...". Marie dit alors: "Voici la servante du Seigneur: qu'il me soit fait selon votre parole" » (1).

Marie ignorait-elle le contenu et la portée de ce message céleste? Oserait-on le prétendre, sans faire injure à Dieu? Pourrait-on l'affirmer, sans déshonorer sa Mère? L'incarnation ne cesserait-elle pas d'être un mystère de sagesse et d'amour, si elle avait dû s'accomplir, en blessant la liberté de l'homme et en diminuant sa responsabilité?

Sans doute, la jeune Vierge ne sait pas encore, pour l'instant, tous les événements qui doivent entourer l'existence de son Fils; mais elle

(1) Lc. 1, 26-38.

connaît exactement les conséquences de son acceptation. Elle avait lu, dans la Sainte Ecriture, les promesses divines, en particulier les prophéties de Daniel (Ch. 6, 13-14) et celles d'Isaïe (Ch. 53, 1-13), touchant le Serviteur de Dieu, ses souffrances, sa mort ignominieuse. Souvent elle avait médité sur les angoisses et les tourments du futur Rédempteur, annoncés par le prophète de la passion. « Il a été transpercé à cause de nos péchés, avait prophétisé Isaïe, broyé à cause de nos iniquités; le châtiment qui nous donne la paix a été sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris » (1).

Concevoir et enfanter le Messie, cela ne signifiait point aux yeux de Marie, engendrer un futur triomphateur, qui se couvrirait de gloire; mais au contraire, c'était devenir la mère d'un être méprisé, bafoué, couvert d'opprobres et couronné d'épines. L'archange Gabriel lui demande, si elle consent à être la mère d'un martyr, d'un crucifié, qui sera le sauveur des siens par la complète effusion de son sang. Et Marie, puisant dans son amour pour Dieu et pour les hommes un courage invincible, répond: Le Seigneur peut compter sur moi: « Ecce ancilla Domini, voici la servante du Seigneur ». Cela coûtera tout ce que Dieu exigera, tout le sang de mon Fils et toutes mes larmes de mère, pour le conduire du berceau à la croix. Me voici, j'accepte: « Ecce ancilla Domini, voici la servante du Seigneur ».

Librement et amoureusement, Marie consent à devenir la mère du Sauveur des hommes; déjà elle s'unit à lui dans l'amour le plus pur, afin d'opérer sous lui et avec lui le rachat du genre humain, par le martyre et le sang.

Notre-Dame a donné son adhésion à l'incarnation rédemptrice, et à tout ce qu'elle entraînerait d'efforts et de peines, de travaux et de souffrances. Par cette acceptation de l'offre divine, elle entrait déjà comme coopératrice dans ce mystère de l'amoureuse restauration de l'humanité déchu. Notre rédemption appelle donc, dès l'instant de l'incarnation, un caractère vraiment marial; toujours elle portera l'empreinte de Marie.

Mais il y a plus. Le consentement de la Vierge de Nazareth était indispensable à l'incarnation rédemptrice (2). Dieu n'avait-il pas décrété que la réparation du péché serait l'œuvre de son Fils, fait homme dans le sein d'une vierge? — Ne pourrait-on pas appliquer à Marie, en les modifiant quelque peu, les paroles par lesquelles l'Eglise exalte la grandeur du Christ, le Samedi-Saint? « O certe necessarium Adae peccatum... O felix culpa! ». Chantons dans les mêmes sentiments de

(1) Is. 53, 5.

(2) S. THOMAS, *Summa theologica*, III q. 30 a. 1.

gratitude et d'admiration: «O certe necessarius Mariae consensus, qui talem ac tantum meruit habere Redemptorem!»).

Si Jésus est le Fils de ses entrailles, il est tout d'abord le fruit de son amour et de son libre consentement. Si notre rachat provient essentiellement et principalement du Christ Rédempteur, il dépend aussi, bien qu'à un titre secondaire, de Marie et de son adhésion aux paroles de l'archange Gabriel. Sans Marie, en effet, pas d'incarnation, pas de rédemption, point de salut. Nous sommes tributaires de la Vierge, pour les grâces qui nous sont offertes à chaque instant et dont nous avons besoin pour conquérir le ciel. Sans l'influence de Marie, aurions-nous reçu la grâce du baptême ou celle des autres sacrements? Privés de cette assistance mariale, serions-nous capables de vivre chrétiennement et de nous dépenser au service du prochain? Oui! notre sanctification personnelle, notre dévouement, notre zèle sacerdotal auprès des âmes ou notre apostolat au sein de l'Action Catholique dépendent de Marie. Oui, sans le péché d'Adam, pas d'incarnation, mais aussi sans Marie, pas de Christ, point de réparation ni de grâce! Devant un si grand bienfait, en présence d'une telle bienfaitrice, nous pouvons laisser s'exhaler l'allégresse de nos coeurs: O felix culpa! O heureuse faute, qui nous a valu une si grande corédemptrice!

2. — *Au Calvaire, l'union de Marie à l'immolation de son Fils procure à la rédemption un caractère marial*

Jésus est né pour la croix, comme nous le chantons au *Credo* de la messe; il a vécu pour la croix; il est mort sur une croix. Cet objectif suprême, qu'il contemple sans cesse et poursuit toujours, durant les trente-trois années de sa vie terrestre, attire les premiers élans de son coeur. A peine a-t-il reçu le sang, que Marie lui dispense si amoureusement, qu'il veut le verser pour nous. Au matin de sa vie humaine, il s'offre immédiatement à son Père: «Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé un corps... Alors j'ai dit: Me voici... je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté»... C'est en vertu de cette volonté, remarque saint Paul «que nous sommes sanctifiés, par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps» (1).

Et toute l'existence du Sauveur sera inspirée par cet abandon initial, par cette soif du martyr, par ce besoin de répandre son sang sur la croix. «Je dois recevoir un baptême, dit-il à ses apôtres, et comme je suis dans l'angoisse, jusqu'à son accomplissement» (2). Seule

(1) Heb. 10, 5-8, 10.

(2) Lc. 12, 50.

l'immolation du Calvaire pourra éteindre cette soif brûlante et lui permettre de faire connaître aux hommes, ses frères, les sentiments de son cœur et le but de sa venue parmi eux. « Consummatum est! ». Tout est consommé! Dieu est glorifié, l'homme est racheté!

Ces dispositions sacrificielles de l'Homme-Dieu, constamment agissantes et manifestées avec tant d'héroïsme au Golgotha, furent également les sentiments intimes de Marie.

Par son consentement elle devient la Mère de Jésus, future victime propitiatoire; elle vit pour nourrir et préparer cette hostie du sacrifice réparateur; elle l'immole enfin au Calvaire. Un seul amour anime le Fils et la Mère, le Rédempteur et la corédemptrice; un seul mobile les soutient: souffrir et mourir pour glorifier Dieu et racheter le monde. Une seule pensée, un seul désir, un seul cœur les pousse tous deux vers la croix rédemptrice. Si nous comptons ici deux personnes, nous ne pouvons y distinguer dualité d'objectifs ou de sentiments; au contraire, nous ne discernons qu'une fin unique et une seule charité. Comme son Fils, Marie redisait souvent à Dieu: vous voulez des souffrances, vous exigez du sang pour laver les souillures des hommes! Me voici! « Ecce ancilla Domini. Voici la servante du Seigneur ». Et avec son Jésus, la chair de sa chair, le sang de son sang, elle pouvait dire, en contemplant la croix du salut: « Je dois recevoir un baptême, et quelle angoisse en moi, jusqu'à son accomplissement » (1).

Dès l'annonciation, et particulièrement depuis la présentation de Jésus au temple, après avoir entendu le vieillard Siméon lui annoncer qu'un glaive de douleur transpercerait son âme, Marie savait qu'en son Fils, elle préparait l'hostie du sacrifice rédempteur. Aussi, comme Jésus, elle ne quittait des yeux la croix ensanglantée du Golgotha. A l'heure de l'holocauste, son amour, plus fort que sa douleur, la conduit jusqu'au pied de la croix. Debout, dans l'attitude du prêtre à l'autel, communiant aux dispositions sacerdotales et sacrificielles du Christ, unie et comme identifiée à lui, tant elle désire comme lui l'accomplissement des divines volontés, une mère — Marie — immole son Fils, elle l'offre à Dieu pour nous. Et, pendant qu'il expire, avec lui, elle prononce: « Consummatum est, tout est consommé! ».

Tant de grandeur et de générosité, un tel héroïsme nous presse de nous écrier: Marie a tant aimé le monde, qu'elle nous a donné son Fils unique. Notre salut est donc le fruit d'un seul amour; il est l'oeuvre commune de Jésus et de Marie, du fils et de sa mère, devenue notre

(1) Lc. 12, 50.

mère. La rédemption est certainement marquée du signe de Marie; elle porte en elle-même un cachet maternel, un caractère marial. Tels étaient les desseins de Dieu. Et ce caractère marial nous apprend que nous ne pouvons atteindre le Christ Rédempteur, sans passer par la corédemptrice; nous ne saurions presser la croix, sans communier aux douleurs salvifiques de Marie.

Cette doctrine, si fermement appuyée sur la Sainte Ecriture, reproduit l'enseignement le plus authentique des Souverains Pontifes, particulièrement depuis Léon XIII et Pie X.

Associée à Jésus, dès l'annonciation, pour le rachat du genre humain, Marie a coopéré à cette oeuvre de salut à chaque moment de son existence et par tous ses travaux, mais le martyre de sa compassion au Calvaire marque le sommet, le point culminant de sa contribution. « Il n'est pas seulement à la louange de la Vierge, déclare Pie X, dans son encyclique *Ad diem illum*, du 2 février 1904, qu'elle a fourni la matière de sa chair au Fils unique de Dieu... et ainsi préparé une victime pour le salut des hommes; sa mission fut encore de la garder, cette victime, de la nourrir et de la présenter à l'autel, au jour voulu » (1).

Benoit XV nous parle dans le même sens. « En s'unissant à la passion et à la mort de son Fils, écrit-il dans sa lettre apostolique *Inter sodalicia*, du 22 mars 1918, Marie (elle) a souffert comme à en mourir... pour apaiser la justice divine; autant qu'elle le pouvait, elle a immolé son Fils, de telle façon qu'on peut dire qu'avec lui elle a racheté le genre humain » (2).

Aux sentiments de Pie XI, la Vierge « a été choisie pour mère du Christ afin de devenir participante de la rédemption du genre humain » (3). « Ce fut Marie, enseigne Pie XII, dans son encyclique *Mystici corporis* (4), du 22 juin 1943, qui, toujours très étroitement unie à son Fils, le présenta sur le Golgotha au Père Eternel... pour tous les fils d'Adam qui portent la souillure du péché originel ».

Puisque nous sommes rachetés par le Christ sous le signe de Marie, notre mère, il serait vain d'établir notre vie spirituelle hors de l'influence de cette Vierge. Les décrets de Dieu et les dispositions de sa divine Providence conserveront toujours leurs exigences mariales. La mission rédemptrice de Marie ne se termine pas à la mort de son Fils, mais elle doit se prolonger jusqu'au couronnement du dernier des élus. Pour que

(1) PIE X, *Ad diem illum*, 2 feb. 1904, in ASS 36 (1904) 454.

(2) BENOIT XV, *Inter sodalicia*, 22 mart. 1918, in AAS 10 (1918) 182.

(3) PIE XI, *Miserentissimus Redemptor*, 8 mai 1928, in AAS 20 (1928) 178.

(4) PIE XII, *Mystici corporis*, 22 iun. 1943, in AAS 35 (1943) 247.

notre vie personnelle atteigne les sommets, et que notre apostolat obtienne son maximum de rendement spirituel, il nous importe d'agir sous la protection de notre Mère du ciel, il faut marcher sous son égide et sous sa conduite. Notre rachat porte le sceau de Marie, que notre vie quotidienne reflète toujours son image, et elle se transformera un jour en gloire — et pour l'éternité!

THE UNIVERSAL MEDIATION OF MARY IN ST. IRENAEUS

P. SYLVESTER O' BRIEN, O.F.M.

In defending as probable the thesis that Mary's final grace exceeded the sum of all the combined graces of men and angels, Suarez (1) asserts that while this thesis was not directly examined by the Scholastics and the ancient authors, nevertheless: «So far from being out of harmony with the teaching of the ancient Fathers, it is so implicit in their writings, that either they can be justly said to have held it, or at least, it can be regarded as the most natural explanation of their magnificent eulogies on the holiness of the Mother of God».

Now, had Suarez explicitly adverted to the Universal Mediation of Mary, which, with the encouragement of the popes, is at present occupying so much attention of theologians, not only would he use in its favour the identical argument he uses here, but he would find that, the doctrine of the Universal Mediation once established, his other thesis would prove to be no more than a corollary from it. For if it be a fact that Mary comerited all graces for all, it follows that her own merit and consequently her own grace, must of necessity exceed the combined graces of all.

At all events, we may legitimately apply Suarez' argument to the Universal Mediation of Mary and say, that it is so implicit in the writings of the earliest Fathers that they may be justly said to have held it, or that it can be regarded as the most natural explanation of their eulogies on the Mother of God.

This is true of St. Justin Martyr (2); it is true of Tertullian (3); it is particularly true of St. Irenaeus. Let us concentrate on St. Irenaeus. If we bear in mind the very special position of Irenaeus, as Bishop of Lyons, but a native of Smyrna, where he was intimately acquainted with St. Polycarp, disciple of St. John the Evangelist, we shall realise that Irenaeus is thus a supreme witness to the doctrine of both eastern

(1) SUAREZ, *Commentarium in III part. S. Thomae*, II, disp. 13, Lugduni 1614, 183.

(2) S. IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone*, 100 (PG 6, 710).

(3) TERTULLIANUS, *De carne Christi*, 17 (PL II, 827).

and western churches at once. Moreover, in the light of this link with St. John through Polycarp, the apostolic origin of Irenaeus' doctrine is all the more assured on account of Irenaeus' own celebrated canon (1) about right doctrine, which has since been officially adopted by the Church. We may safely take it for granted then, that Irenaeus had both the will and the means to establish the apostolic origin of a given tradition. Consequently, we are justified in concluding to the apostolic origin of his teaching, such as we find it, on the Mediation of Mary.

It should hardly be necessary to say that we shall not find in Irenaeus the doctrine of the Universal Mediation of Mary elaborated with the precision of a thesis in a modern scholastic manual. What we do find in his celebrated work *Contra haereses*, is numerous passages, rich and pregnant with meaning, which set forth the role of Mary, the New Eve, in the Divine plan and in the carrying out of the work of Redemption. In speaking of the economy of Redemption St. Irenaeus represents Mary as the New Eve being by God's will and plan intimately associated with Christ the New Adam, as one single and total principle of salvation, as Eve was in fact, associated with Adam as one single and total principle of the Fall (2).

Consequently, without prejudice to Mary's mediation between Christ her Son and humanity redeemed by Him (we say this once, and for all, to avoid misconceptions and misunderstandings) Irenaeus seems to place Mary's Mediation of grace and salvation, not just between Christ and humanity redeemed by Him, but together with Christ between God offended by sin and humanity needing Redemption. In a word, Irenaeus clearly seems to teach the Immediate Co-operation of Mary in the Objective Redemption, that is to say, in Redemption *in actu primo*.

Before examining the relevant text and context of Irenaeus, it is essential first to clarify our terminology.

We know that every action of the life of Christ was ordained towards man's salvation. But with St. Paul (Rom. 5, 12 and 19; Philip. 2, 8; Gal. 3, 13), and with the universal and unerring Christian tradition, we attribute the Redemption to one act of Christ in particular, namely, His Passion and Death on the Cross of Calvary. Theologians call Our Lord's Death on Calvary the Objective Redemption, or Redemption *in actu primo*. From it they distinguish Subjective Redemption, or Re-

(1) IRENAEUS, *Contra haereses*, III, cap. 3 (PG 7, 851-852).

(2) Cf. LEBON I., *La doctrine de la médiation mariale*, in *Ephem. Theol. Lov.*, 16 (1939)

demption in *actu secundo*, that is, the actual obtaining and distribution of graces, in other words, the application of Christ's efficacious grace to our souls. Strictly speaking, Christ did not acquire grace but merit on Calvary. This is rather a title to grace. Grace itself is produced in souls by the Holy Spirit on the presentation by Christ the Redeemer of His merits to the Most Blessed Trinity.

Now, when we speak of Mary's Mediation of all graces, we imply her active intervention in the present economy of the salvation of mankind; we mean her positive co-operation in some manner or degree, in transmitting supernatural helps from God to man. If such Mediation of Mary exists, both the fact of it and the degree of it can be known only from divine revelation and not at all from mere rational speculation. But we do in fact know from the Scriptures that Mary was asked by God to co-operate and that she did actually co-operate with God and with Christ her Son, in the plan and work of the Redemption. Mary freely consented to become the Mother of the Redeemer. She prepared the Victim of Calvary by fashioning His Sacred Humanity in her chaste womb, by giving Him birth, by nurturing Him; she stood with Him on Calvary at the foot of the Cross, she sorrowed with Him there, experiencing in her Immaculate Heart the pain He felt in His wounded flesh. Now, I call all these acts of Mary a remote or *mediate* co-operation in the act of Redemption itself, that is to say, in Redemption in *actu primo*.

Did Mary's Mediation go further? Did Mary, over and above such remote and mediate mediation, have any *immediate* share in Redemption in *actu primo*? Did Mary, perhaps, by some specific act, co-operate so intimately and immediately as to give the Redemptive Act itself a modality that God desired it to have, not adding to it mathematically — which would be a blasphemous thought — but co-offering it superabundantly — which is a divine bounty? In a word, was the Mediation of Mary so adapted to the Mediation of Christ, by God's will and her own free co-operation, that the constituting of the unique Victim on Calvary, or Redemption in *actu primo*, was the immediate fruit of the operation of Christ as Redeemer and the co-operation of Mary, Mother of the Redeemer?

Our claim is that it was; that Mary co-operated *immediately* in Redemption in *actu primo*, not because any rational speculation finds it desirable that she should do so, but because the testimony of positive theology and particularly of St. Irenæus, bears witness to it, the principles of speculative theology justify it, and the declaration of some modern popes endorse it.

We may now return to the text and context of Irenaeus.

In the twenty-second chapter (1) of the third book *Contra haereses*, Irenaeus outlines the whole divine plan for our Redemption. Quoting St. Paul, (Gal. 4, 1-4 and Rom. 1, 3-4), he insists against the heretics that Christ assumed real flesh and from a Virgin, the seed of David, becoming and recapitulating in Himself what He had made, that He might save it: «Hoc itaque factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans... suum plasma salvans».

Confirming this by showing the actual genealogy of Christ which St. Luke had traced from Adam, and reminding us that St. Paul had called Adam the *typus futuri*, the figure of him who was to come (Rom. 10, 14) Irenaeus shows the necessity of the Incarnation in God's plan, setting forth the antithesis between Adam the animal man, and Christ the spiritual man, who recapitulated in himself, and would save Adam and all his descendents:

«Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam; quoniam futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem in semetipsum fabricator omnium Verbum praeformaverat, praeformante Deo primum animale hominem, videlicet ut a spirituali salvaretur. Cum enim praexisterat salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans».

Forthwith, Irenaeus introduces the direct parallelism, namely virginity, and the antithetic parallelism, namely obedience-disobedience, between Eve and Mary, integrates them in the antithetic parallelism between Adam and Christ and in the total economy of Redemption, and shows how what the disobedience of the virgin Eve bound, the obedience of the Virgin Mary loosed:

«Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur, dicens: Ecce ancilla, etc... Eva vero inobediens; non obedivit enim, adhuc cum esset virgo. Quamadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens... inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis; sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo, obediens, et sibi et universo mundo causa facta est salutis... Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc Maria solvit per fidem».

A point of vital importance here is to note, that in the text quoted, Irenaeus does not merely attribute a role to Mary in effecting the salvation of mankind; he integrates it in his soteriology, he unfolds it as

(1) IRENAEUS, *Contra haereses*, 111, .cap. 22 (PG 7, 955-960).

part of the divine plan for our Redemption. To miss this would be to fail to appreciate Irenaeus' testimony to the association of Mary with Christ by the will of God, as one single and total principle of Redemption, recapitulating the association of Eve with Adam as one single and total principle of the Fall.

It could be objected that the texts quoted do not prove our contention since Irenaeus does not in fact establish his antithetic parallelism between the couple Adam-Eve on the one hand, and Christ-Mary on the other, but that he separately opposes Christ to Adam and Mary to Eve. The contention is materially true, yet not formally justified. For since in the context Irenaeus certainly does not consider Adam and Eve as two independent principles of the Fall, the association of Christ and Mary as one single and total principle of salvation is clearly implied, for Irenaeus is envisaging specifically the economy of the restoration opposed to the fall. Nor ought we to miss the force of the adverb, *Consequenter autem*, by which the reference to Mary is introduced, and by which it is implied that the regeneration of the human race is attributed in all its fullness to the action of Mary as well as to the action of Christ, and therefore also to the two together as to the total cause.

It may still be urged that the context does therefore imply the immediate co-operation of Mary in Redemption in *actu primo*, since the obedience in question is considered and terminates only in Mary's assent to the Divine Maternity, which involves only a mediate co-operation in the act of Redemption on Calvary. But the fact is that when Irenaeus speaks of the obedience of Mary and the disobedience of Eve, he is drawing attention not so much to particular incidents as to practical attitudes in the whole economy of salvation which he is envisaging. That this interpretation is justified is amply proved from a passage in the nineteenth chapter of the fifth book of the same work of Irenaeus, where, treating of the identical economy of Redemption, Irenaeus specifically refers to the element *in ligno* (1), namely the obedience *on the Cross*, already mentioned by St. Paul, and integrates in this context the salutary action of Mary who by her obedience undid the disobedience of Eve and saved the human race:

«Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum et sua propria eum bajulante conditione, quae bajulabatur ab ipso; et recapitulationem ejus, quae fuit in ligno inobedientiae per eam quae in ligno est obedientiam facientem, et seductionem illam solutam qua seducta est male illa, quae jam viro destinata est virgo Eva, per veritatem evangelizata est

(1) IRENAEUS, *op. cit.*, V, cap. 19 (PG 7, 1175).

bene ab angelo jam sub viro Virgo Maria... Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem; aequa lance disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam».

It is clearly then by the disobedience of Eve we are to understand the obedience of Mary. And there is no doubt that Irenaeus attributed the fall directly and immediately to Eve. Doubtless it would be wrong theologically, to elevate to a primary and an absolute what Irenaeus used only relatively. But the context of Irenaeus links these practical attitudes of Eve and Mary to similar attitudes of Adam and Christ sufficiently for them to be understood in a relative and dependent sense and to be acceptable theologically.

We may take it then as historically established that the earliest Christian tradition conceived the Mediation of Mary, or her active intervention in the economy of salvation, under the concept of her association with Christ her Son, by the will of God, as one single and total principle of salvation.

But is such an association an objective fact? And has God made known His will to make the means of salvation available to us after that fashion?

This is a question which must now be answered not along historical lines but along strictly theological lines.

The very mention in the traditional testimony we have been considering, of Mary's consent to the Incarnation, is already most suggestive and points instinctively to the revealed and defined doctrine of the Divine Maternity of Mary. In freely decreeing that He who came to save the world by the sacrifice of His human life on the Cross, would receive His human life by being born of a true mother, God of necessity — I mean a necessity of the *potentia ordinata* — associated this woman *immediately* with the Redeemer in His redemptive act per excellence, namely the Sacrifice of the Cross. God was sovereignly free to give or to withhold a Redeemer. He was free to send a Redeemer who would be truly man because He was born of a woman, or because a human nature was built up for Him as in the case of Adam. But once God asked for this human being from the maternal activity of a woman — who for the rest gave a willing and free consent — it is in the nature of things, which God does not change but perfect that the Redeemer should belong to Mary as the fruit of her womb.

I do not suggest for a moment that Mary's rights over her Son-Victim on Calvary were right of ownership. No human being can strictly own

another. There are other veritable rights besides ownership; rights to love, affection, support in certain circumstances, the consolation of his presence and innumerable other things by which a mother is made happy in her son. Like every other human mother Mary retained her maternal rights over Jesus to the end, right on to the Redemptive Act on Calvary. Strictly speaking, God could have taken away the human life of Jesus on Calvary without his consent. We know in fact, from Our Lord's own words in St. John, 10, 18 that He did not do so. Similarly, without her consent, God could have taken away the life of Mary's Son, that is to say, Mary's maternal rights, which we must bear in mind she has in virtue of a free decree of the Most Blessed Trinity. But in virtue of the *potentiâ ordinata*, God owes it to Himself that these rights can be freely renounced by Mary and by Mary alone.

Let us put ourselves at the foot of the cross and consider the Redemptive Act. There is one and only one Victim, Christ, who is at the same time Mary's Son. That this Victim may be completely acceptable to the Blessed Trinity, that in a word, the sacrifice may be what the Blessed Trinity intended it to be, every right over the Victim must be freely renounced. Christ renounces and His renunciation is His immolation, which is our Redemption. Mary renounces and her renunciation is also His immolation, which is our redemption. The action of Christ is primary and principal and could in another order of things be without Mary's; Mary's action is secondary, dependent on Christ's, and could in no order of things we know be effective without Christ's, yet in the present order, necessary because God willed it so, redundantly, one Victim, one Host, one Immolation, one Redemption, operated by Christ and co-operated superabundantly, by Mary, Mother of Christ.

It is clear then, that once the economy of the Redemption was so decreed as to include Mary's real Motherhood of the Redeemer, *uno eodemque decreto*, (to use the pregnant phrase of Pope Pius IX in his preamble to the definition of the Immaculate Conception of Mary) Mary's office of Coredeptrix or intimate and immediate associate of the Redeemer in the Redemptive Act, follows as a natural consequence.

And if Mary was thus intimately associated with Christ by the will of God in the acquisition of merit, or in Redemption in *actu primo*, it follows necessarily that she is perpetually associated with Christ in the actual obtaining and distribution of graces, or in Redemption in *actu secundo*.

It is in this sense we must understand the declaration of that other Doctor of the Church and Minstrel of Mary, St. Bernard, in his cele-

bratel sermon *De aquaeductu* (1): «Intuere, o homo, consilium Dei, agnosce consilium... pietatis... Redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam». «When God was about to redeem the human race, He gave the whole price of redemption to Mary». The whole price that she might return it to Him, in union with her Son's own sacrifice.

It is in the same sense too we must understand the words of Pope Pius IX in the preamble to the definition (2) of the Immaculate Conception: «Beata Virgo uno eodemque decreto cum Verbo Incarnato praestituta fuit in divinis decretis, inde arctissimo et indissolubili vinculo cum eo conjuncta, una cum illo, et per ipsum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit».

How could the Pope declare truly that Our Lady triumphed over Satan *plenissime* — in the fullest possible manner — if she shared only in the fruits and had no share in the actual victory itself?

It is in the same sense above all, we must understand the declaration of Pope Benedict XV, in his apostolic letter *Inter sodalicia* (3). Pope Benedict distinguishes a twofold activity of Mary, even as we have done above: her sorrows on the one hand, and her renunciation of her maternal rights on the other. To the latter activity he attributes Mary's intimate sharing in the Act of Redemption. «Scilicet ita cum Filio patiente ac moriente Maria passa est et paene commortua — that is, Mary's sorrows — sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit, placandaeque Dei justitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit — that is to say, she renounced her maternal rights, by which action, for her part, she imolated her Son to placate the divine justice — ut dici merito queat — so that it may be truly said — ipsam cum Christo humanum genus redemise» — that together with Christ she redeemed the human race.

Could we look for a more complete and detailed endorsement of the doctrine of Mary's immediate co-operation in Redemption *in actu primo*?

Finally, there is the endorsement by His Holiness Pope Pius XII, now gloriously reigning, in the epilogue to the encyclical *Mystici corporis* (4) «Ipsa [Maria] fuit, quae vel propriae vel hereditariae labis experts, arctissime semper cum Filio coniuncta, eundem in Golgotha, una cum

(1) BERNARDUS, *Sermo de aquaeductu* (PL 183, 440).

(2) PIUS IX, *Ineffabilis Deus* (cf. TONDINI A., *Encicliche mariane*, Roma 1950, 32).

(3) BENEDICTUS XV, *Inter sodalicia*, in AAS 10 (1918), 182.

(4) PIUS XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 247.

maternorum iurium maternique amoris sui holocausto, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis miserando eius lapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit, ita quidem, ut quae corpore erat nostri Capitis Mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris gloriaeque titulum, eius membro- rum omnium mater ».

« She it was who, immune from all sin, personal or ingherited, and ever most intimately united with her Son, offered Him on Calvary to the Eternal Father together with the holocaust of her maternal rights and motherly love, like a new Eve, for all the children of Adam, contaminated by the unhappy fall, and thus she who was the Mother of Our Head according the flesh, became by a new title of sorrow and glory the spiritual mother of all His members ».

Here the Pope reminds us that as the title to natural motherhood is generation, the title of Mary's spiritual motherhood is Coredemption, Mary is not Coredemptrix because she is our spiritual mother; she is our spiritual mother because she is Coredemptrix. And she is Coredemptrix in virtue of the sacrifice of her maternal rights. Thus the splendours of the Divine Maternity stand out in ever greater relief.

Who indeed has ever fully penetrated the mystery of the Divine Maternity of Mary? St. Bernardine of Siena (1) warns us that « The perfections of grace which Our Lady attained in conceiving the Son of God are intelligible only to the Divine Intellect, to the human intelligence of Christ and to Mary herself... wherefore I believe that no human, no, nor angelic mind, has ever fathomed that inscrutable treasure of all the gifts of the Holy Ghost ».

That is not to say, of course, that in our interpretation of the Divine Maternity we are not limited. For we are very firmly limited by God Himself through revealed and defined doctrine and by the Church through her ordinary magisterium. And if I note this, it is only to emphasise, that of the thousand difficulties that can be brought against the doctrine of the immediate co-operation of Mary in Redemption *in actu primo*, not one that I am aware, may not be reconciled with revealed doctrine and with the ordinary magisterium.

For instance, there is the text of St. Paul: « One mediator of God and man, the man Christ-Jesus » (1 Tim. 2, 5), which seems to exclude the mediation of Mary. But is that text more grave than that other text of St. Paul: « In whom all have sinned » (Rom. 5, 12) which yet did not prevent the definition of Mary's Immaculate Conception? The

(1) BERNARDINUS SENENSIS, *Sermo* 61, art. 1 c. 12 (*Opera omnia*, I, Venetiis 1591, 517a).

one-ness of the Redeemer does not exclude the secondary, dependent, yet necessary office of the Co-redemptrix which the decree of the Divine Maternity includes.

Again, Mary's immediate co-operation in the Redemptive Act seems to involve a contradiction. Mary too needed redemption. How could she co-redeem us in the very act by which she herself was redeemed — *praevisis meritis Christi? Principium meriti cadit-ne sub merito?* But there is no real contradiction. The source or principle of co-redemptive merit in Mary was not sanctifying grace (which, however, Mary *de facto* possessed at the time of Redemption) but the Divine Maternity, which God gave her that she might co-redeem us.

Again, it is claimed that any immediate share in the Redemptive Act would involve on Mary's part, a sharing in the Hypostatic Union. But if Mary's intimate sharing in the Incarnation did not involve a share Hypostatic Union? St. Thomas sees the formal principle of Redemption?

It is insisted that according to St. Thomas (1), the Redemptive Act of Christ was in virtue of the Hypostatic Union and that therefore, under this heading, Mary's immediate co-redemptive activity would have to be excluded.

For answer, I invoke St. Thomas (2), who declared that while the Hypostatic Union is the ultimate source of the Redemptive Activity of Christ, it is not its formal principle. Otherwise why should not the Incarnation itself have been our Redemption, since the Incarnation is the Hypostatic Union? St. Thomas sees the formal principle of Redemption, not in the Hypostatic Union *qua talis*, but in a Divine *motio* or decree, which ordained Christ's death on the cross for man's Redemption. Cannot the Divine Maternity be regarded as a revelation of a similar decree on the part of God, ordaining the sacrifice of Mary's maternal rights to co-Redemption?

Again, it is objected that since the Redemption wrought by Christ was a sacrifice, any intimate sharing by Mary in the Redemptive Act would imply a ministerial and not merely a spiritual priesthood on the part of Mary, which seems inadmissible.

I answer that the quality of any act is determined not only by the substance of the act itself, but by the principle from which it proceeds. Now, Christ and Mary were decreed by God *uno eodemque decreto*, in one single decree. But they were decreed for different functions;

(1) S. THOMAS, *Summa Theol.*, III, q. 48 a. 6, R.

(2) *Ibid.*, q. 114 a. 2, R. and art. 6, R.

Christ for the function of priesthood and Mary for the function of motherhood. Now, on Calvary, the substance of the act offered by Christ and by Mary was one and the same, namely the human life of Christ. Yet offered by Christ it was a sacrifice because God ordained Christ a priest; offered by Mary it was not a ministerial sacrifice because, as Scotus (1) warns us, although she was most worthy and most holy God did not give Mary the office of priest, but that of mother. Nor should anybody — even Mary — presume to take on the office of priesthood except called to it by God as Aaron was.

It is even objected that Mary's immediate co-operation in the Redemptive Act would involve in her a power to institute sacraments, whereas nobody but Christ can institute sacraments.

Here, I think, a double confusion is involved. Firstly, the institution of sacraments does not appertain to Redemption in *actu primo*, but in *actu secundo*, namely to the distribution of graces. Secondly, to conceive Mary as acting, in her co-redemptive function, independently of Christ is a grave error. Mary co-redeemed us not in virtue of anything in herself or of herself but only in so far as God freely charged her and empowered her to do so, in union with and dependently on Christ, whose action is always and necessarily presupposed. It is in virtue of nothing in herself but solely in virtue of her maternal rights in the unique Victim whom God gave her, that she shares intimately in the Redemptive Act. This keeps Mary's co-operation always on the plane of the relative and dependent, so as to be conditioned by that of Christ — as in fact, Mary always kept it. So the question of Mary's independent right to institute sacraments does not arise.

Let us bear in mind that Mary's office of co-redemptrix in the sense we have explained does not add anything new to the notion of the Divine Maternity. Rather, in the spirit of that other principle of doctrinal developement emphasised by the bull *Ineffabilis*: «it makes this heavenly doctrine to receive evidence, light and distinctness, and to grow only in its own kind, that is, in the same doctrine, the same sense, and in the same belief».

Mary existed in the mind of God together with Christ, before all time and before all things. But she never existed in that adorable mind other than as the predestined Mother of the Incarnate Word, associated with Him in all God's plan. Says Gibieuf (2), disciple and echo of Cardi-

(1) DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, IV, d. 25 q. 2 n. (ed. Vivès, XXIV, Paris 1894, 370).

(2) GIBIEUF G., *La vie et les grandeurs de la T. S. Vierge*, I, c. 8, Paris 1637, 207.

nal de Berulle, in words with which we gladly conclude this study: «Do not say that she [Mary] is a human creature elevated to the dignity of Mother of God; say rather, that the incomparable dignity of Mother of God is established in a human being. For in fact, it would be to err, to conceive the Divine Maternity as a quality added to this creature; it is her being, her substance, her all... And let us bear in mind that since her creation was subordinated to her predestination, and her birth to the designs of the Most High of making her Mother of God, it is this sole dignity of the Divine Maternity that is considered in both. Everything is determined and influenced by the greatness and preeminence of this dignity, and not by the lowliness of her earthly condition which she has in common with us».

DE ZENDING VAN MARIA IN HET VERWERVEN DER GENADE

PROF. GERARD PHILIPS

De enige bron van ons heil is Christus, de Godmens, gestorven op het kruis en door God opgewekt uit de doden. « Bij niemand ander is er redding. Want onder de hemel is er geen andere naam aan de mensen gegeven, waardoor we zalig moeten worden » (Hand. 4, 12). Doch bij het vervullen van zijn taak heeft de Heiland, naar Gods bestel, nog andere mensen in het heilswerk ingeschakeld, die volkomen aan Hem ondergeschikt, hun opdracht uitvoeren. Wij hebben aan de eeuwige Wijsheid niet voor te schrijven, hoe zij het verlossingsplan moest inrichten. Aan niemand hebben wij, mensen, een godsdienstige zending te verlenen: zending geeft alleen de Heer. Doch met onvoorwaardelijke geloofstrouw moeten wij de opdracht erkennen die Hij, de Alwijze, Alvermogende en Algoede, aan schepselen die Hijzelf daartoe opriep, in zijn genadebedeling heeft toevertrouwd.

Maria, de moeder van de Verlosser, zo leert ons de H. Schrift, heeft in de heilsgeschiedenis een gans bijzondere plaats en taak van God ontvangen, en daarom ook een gans bijzondere genade. Dit leerpunt nader te omschrijven is het doel van deze uiteenzetting.

I. — DE HOOFDBESCHOUWING

1. — Het fundament waarop heel de Maria-leer gegrondvest is, is de geschiedenis van de Boodschap. Het treft ons wellicht niet meer, van wege onze vertrouwdheid met het verhaal, dat God, vooraleer het mysterie van de menswording te voltrekken, de toestemming van de Maagd heeft willen vragen. Hij heeft haar niet overweldigd zoals iemand een voorwerp grijpt, noch haar gebruikt zoals men een werktuig in de hand neemt. Haar persoonlijke toetreding heeft Hij gewild, haar geloof en haar gehoorzaamheid als van een vrij en volgzaam mens. Pas toen zij haar Fiat heeft uitgesproken, is de Heilige Geest over haar gekomen. Daarom zeggen de Kerkvaders, dat zij het Woord in haar gemoed heeft ontvangen, vooraleer zij het droeg in haar schoot.

De grote ontmoeting van God en mens gebeurde niet op de eerste

plaats met de stof of de natuur, maar met een levend persoon. Hij kwam tot haar, omdat Hij tot ons allen wou komen, die met haar in het Adams geslacht verenigd zijn. Dat is de betekenis van de «Adventus Domini». Men «komt» niet tot de dingen, maar tot de mensen. God nu heeft zijn «komst» aangekondigd, omdat Hij «ontvangen» wou worden, dat wil zeggen onthaald en omarmd door een vrij verlangen, dat Hij zelf had opgewekt. Daarom wenste Hij de totale persoonlijke overgave van Maria, vooraleer haar zijn Zoon te geven. Zij stond voor Hem met volledige bereidwilligheid, als het mens-kind dat Hij uit allen had uitverkoren, en zij ging in zijn heilswil binnen, eerdat het Woord in haar maagdelijk lichaam binnentrad. «Suscipe Verbum, Virgo Maria» zegt de Liturgie.

Nu kan ons eigendunkelijk verstand de vraag stellen: wat zou er gebeurd zijn, indien het meisje van Nazareth nu eens geweigerd had in de plaats van te aanvaarden? Zou zij dan het heilsplan van God hebben doen mislukken? Of is dit alles alleen een vertoning geweest zonder werkelijke draagkracht? Wij kunnen niet denken dat God zich tot een loutere schijnvoorstelling zou lenen. En toch is zijn Voorzienigheid niet aarzelend blijven hangen, totdat het grote ja-woord was gevallen. Hij scheidt de goede wil zonder hem te dwingen, want dwang zou hem vernietigen in plaats van hem te scheppen. De gestelde vraag is dus zonder zin. Een dwaas zou evenzo kunnen voorbrengen: wat zou er gebeurd zijn, indien Judas zijn Meester nu eens niet had verraden, of indien de Romeinse landvoogd het slachtoffer van de prinses der priesters nu eens had vrijgesproken? Al die veronderstellingen hebben met de theologie niets te maken, laat staan met de openbaring.

Nu dienen wij wel te overwegen waarop de toestemming van Maria eigenlijk draagt. De Zoon Gods, zegt Ruusbroec, «trouwede deze bruyt, onse natuere... Die inghel Gabriel dede die ghebede. Die gloriose maghet gaf dat consent» (1).

De Bruidegom, die onze natuur met zijn persoon verenigde, is gekomen om onze vijanden te bestrijden en onze dood te doden door zijn dood (2). Jozef moest het kind van Maria Jezus noemen, dat is Zaligmaker, want Hij zou zijn volk uit hun zonden bevrijden (Mt. 1, 21). Verlosser, dat is zijn «naam». In de bijbelse taal betekent dat «zijn wezen». In de «naam» spreekt God uit wat Hij van zijn schepselen maakt. Daarom is de mensgeworden Godszoon niet iemand die in zijn later leven het werk van de verlossing op zich heeft geno-

(1) RUUSBROEC J., *Die geestelike Brulocht*. Voorrede, Werken, I, Tiel 1944, 103-104.

(2) *Ibid.*, 104.

men. Zijn incarnatie in de schoot van de Maagd was meteen zijn intrede in zijn werk.

In onze redenerende ontleding, die stuksgewijze arbeid, onderscheiden wij het mysterie van de menswording naast het mysterie van de verlossing. En toch, moeten wij zeggen, zijn er geen twee zelfstandige mysteriën. Het eerste is de inzet en de aanhef van het tweede, niet zijn voorafgaande conditie noch zijn voorbereiding, maar de eerste akt van zijn vervulling. De incarnatie is in feite om de verlossing gewild. Zij is uiteraard verlossend, al is met haar alleen, zonder de kruisdood, de verzoening nog niet voltrokken. Zij verbindt immers de gevallen natuur weer met haar Schepper, waar de zonde haar van Hem had verwijderd. In het inzicht van God is de tweede tijd, Calvarië, met de eerste, Nazareth en Bethlehem, verbonden. Hij ziet hoe zijn Zoon in de schoot van Maria het offerlam wordt, dat op de gestelde tijd het altaar zal bestijgen. «Ad crucem e Virginis sacrario intacta prodixit victima». Zijn tocht naar de wereld is de tocht naar de schedelplaats. Zo hebben vooral de Oosterse Vaders beschreven wat zij de goddelijke «oconomia» noemen, dat is de Godsmededeling, de Godsnederdaling tot de kribbe, die de weg is naar het kruis, en naar de opstanding en de vergoddelijking van de mensen.

Daarom is het niet mogelijk het goddelijk moederschap af te zonderen van de medewerking van Maria aan de verlossing. Het begrip moederschap is het begrip samenwerking niet. Maternitas en consortium zijn twee verschillende denkcategoriën. Maar de concrete werkelijkheid van Maria's moederschap houdt haar medewerking in met de taak van haar Zoon. Zij heeft toegestemd in zijn levensdoel. Het Kind dat zij krijgt, wordt haar later niet ontnomen: zij heeft het zelf gegeven voor de offerdood, want zij had het niet ontvangen voor haarzelf, maar voor ons.

Ook dit geheim is groot. Maria is de schakel die Jezus met het zondige ras verbindt, zij de zondeloze. Zo staat zij geheel aan onze zijde: zo is zij door God gewild. Uit de verworden stamboom zelf zou bij haar een nieuwe loot ontspruiten, die heel het verdorde hout zou doen herleven. Zij is van de onzen, meer nog, door haar is Christus van ons. En toch is zij tevens weer meer van Hem dan van ons. Zij staat meteen aan de overzijde van het zondige kamp, als aanvang van de overwinning op de zonde. Bij haar begint de grote breuk met het aaneengeschakelde kwaad. De totale ommekeer, nu naar God toe, zet in met haar ontstaan. Want van 't eerste ogenblik af heeft de Heiland haar voor Zich genomen, en zelfs voor de erfsmet gevrijwaard. Dit is het merkwaardige van de nieuwe schepping dat ze de oude niet ver-

nietigt, maar de gevallen zelf weer opneemt en herstelt. Zij treedt niet in de plaats die de verdwijning van de oude had opengelaten; zij keert ze werkelijk in de andere richting.

Daarom moeten wij O. L. Vrouw zien waar ze werkelijk staat, boven ons, aan de zijde van Christus. Daar is haar taak. Zij is het herstelde paradijs en de herboetsering, waarvan de Vaders spreken. Het nieuwe leven gaat in letterlijke zin van haar uit.

En toch hoeven we niet te vrezen, dat ze nu onbereikbaar ver van ons zou blijven. Is ze niet in haar wil en haar werk één geworden met de Christus? Christus nu is de komende naar alle mensen. Juist omdat ze nu zo innig met de Redder van allen is samengegroeid, daarom wordt zij ook de Moeder van allen.

Inderdaad, Maria is het raakpunt en ook het keerpunt. Haar persoonlijkheid is het van dat keerpunt te zijn. In haar draait de wereldsgeschiedenis om. Zo Joannes de Doper de laatste en de grootste is van het Oud Testament, die met de vinger wijst naar de Komende, — Hij is nabij! — dan is zij de eerste van het Nieuw Testament, die de Verlosser geeft en de Verlossing niet aankondigt, maar inluidt. Zij doet dat niet louter stoffelijk, niet enkel physiologisch. Haar hele wezen, lichaam en ziel is daarop gericht. «Zalig gij die geloofd hebt!» zegt Elisabeth tot haar (Lc. 1, 45). Geloven nu is de vrije hulde aan God van heel de menselijke persoon en de onvoorwaardelijke toewijding in dienstvaardigheid aan zijn heilswerk. Dat zouden de protestanten wel mogen gedenken, die het geloof van Maria verheerlijken, doch haar functie tenslotte tot het biologische beperken. Indien wij de Godsmoeder een instrument van Gods barmhartigheid noemen, dan is zij alleszins een zeer persoonlijk werktuig, dat dient niet met slafelijke, doch met ridderlijke wil, niet om tijdelijk loon, zoals Hadewych zegt, maar om gunst van schone dienst, dit is uit onbeperkte liefdesovergave.

De hele godsdienst is trouwens geen relatie van de dingen of van de lichamen tegenover God, maar een verhouding en een vereniging van de menselijke persoon tegenover de persoonlijke God. Nu is het duidelijk dat het protestantisme zulks niet ontkent, maar het anders verstaat. De geschapen persoon zou tegenover de Ongeschapene alleen passief kunnen zijn, en dus veeleer de goddelijke invoed ondergaan dan hem werkelijk ontvangen. God kan in de heilsorde, aldus de Reformatie, aan geen geschapen wezen de adel van tweede oorzaak schenken. Het schepsel biedt altijd weerstand, elke mens staat in tegenspraak met God, en de Almachtige zelf kan in hem geen volledige toegankelijkheid, geen medewerking verwekken. Als dit waar is, dan verschillen wij van de protestanten zelfs in het Godsbeeld dat wij uit de Bijbel

aflezen. De Roomse Kerk erkent inderdaad in de Moeder van de Verlosser het type van de begenadigde mens, die aan Gods woord en roeping zo volledig beantwoordt, dat de Godskracht in hem doordringt en hem omvormt en verheft, en hem aldus tot het heil van de anderen doet bijdragen. Dit geldt in de eerste plaats voor haar die gezegd heeft: *Fiat, ik ben bereid.*

Daarom wordt zij reeds bij de opdracht in de tempel door de grijze profeet Simeon met het kruismysterie verbonden. «Zie, sprak hij tot de Moeder, Deze is bestemd tot val en opstanding van velen in Israël en tot een teken van tegenspraak, en een zwaard zal uw ziel doorboren» (Lc. 2, 34-35). Het zou niet allemaal moederweelde voor haar zijn, maar ook moederleed, omdat haar Zoon zo zware beproeving zou hebben te doorstaan. Hoe gaat zijn lijden als een zeventvoudig zwaard door haar hart, als zij niet één wordt met zijn werk, want Simeon spreekt uitdrukkelijker van de weerstand der gedachten, die in veler harten worden ontsluit, dan van de geselroeden en de nagelen. Zij kon uit de teksten der oude profeten wel weten, wat Hem en haar te wachten stond, doch zij verneemt het nu veel duidelijker. Maar zij is bereid. Zoals zij het Kind opdraagt aan de Heer in de tempel, zo zal zij het Hem ook opdragen aan het kruis.

2. — Dit alles is geen vrome fantasie, maar authentieke Bijbelleer. De oudste kerkleraars hebben het goed verstaan, waar zij Maria voorstellen naast Christus als de nieuwe Eva naast de nieuwe Adam.

Merkwaardig is reeds in de tweede eeuw van het christendom de verspreiding van deze leer. De eerste tijden zijn eerder zwijgzaam over de Moeder Gods, doch zij vermelden haar niettemin met zorg, waar zij het tweeluik van de heilsgeschiedenis tekenen: de zondeval en het herstel. Het totale inzicht berust vanzelfsprekend op een analogie, die wij dus niet op gelijke wijze in alle onderdelen kunnen toepassen. Maar het principe is duidelijk. Man en Vrouw hebben samengespannen voor de eerste zondaad, en aan gans het nageslacht hebben zij samen de erfsmet en de rampen meegegeven. Tegenover de slang, dat is de duivelverleider, stelt God oppermachtig vijandschap in de plaats van vriendschap, tegenstelling waarbij in een ver verschiet het heil zou komen, wederom uit Man en Vrouw. Wie is die Vrouw? of liever: wie is *de* Vrouw? zoals de letter luidt van de tekst. Haast onopgemerkt verschuift de zin, van het vrouwelijk wezen tot een bepaalde Vrouw, waarop hij min of meer blijft staan, zoals het zaad tenslotte bij uitnemendheid de Overwinnaar van de duivel aanduidt, met name de Heiland (1). De ma-

(1) Vgl. COPPENS J., *Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, in *Eph. Theol. Lov.* 26 (1950) 29 ss.

riologische zin van de Genesisetekst is evenmin vrome fantasie, al heeft het profetische genre ook de duidelijkheid niet van een historisch verhaal. Niet ten onrechte hebben talrijke Kerkvaders bij 't lezen van de eerste, nog vage heilsbelofte, aan de moeder van de Christus gedacht, die samen met Hem en door zijn kracht het hels serpent zou overwinnen.

Dat is voor hen het uitgangspunt geworden voor een beschrijving van de Voorzienigheid, waarin zij een volmaakte recirculatie zien, een wonderde kringloop, waarin onheil en herstel van Man en Vrouw zijn uitgegaan. De Maagd Eva, aldus S. Justinus (1) heeft door het woord van de slang aan te nemen de opstandigheid en de dood gebaard; de Maagd Maria, die de blijde tijding van de engel aanvaardde, baarde het geloof en de vreugde, toen zij haar Fiat uitsprak en de Zoon Gods in haar schoot ontving.

Sint Irenaeus is veel uitdrukkelijker. De recapitulatie, dat is de terugkeer naar het begin, waarover hij met voorliefde uitweidt, laat hij aanvangen, niet bij Christus, maar bij zijn Moeder, die maagd zoals Eva, niet als de eerste mensenmoeder zondigde, maar aan God gehoorzaamde en «aldus voor haarzelf en het hele mensengeslacht de oorzaak geworden is van het heil». De knoop die Eva door ongehoorzaamheid en ongelooft gebonden had, wordt door de volgzaamheid en het geloof van Maria ontbonden (2).

Hetzelfde leert Tertullianus: door toe te stemmen in de menswording van het Woord, heeft Maria de mensen teruggebracht naar het leven en de redding, en de misdaad van Eva heeft zij door haar geloof uitgewist. Zo wordt het beeld Gods in ons door de Vrouw hersteld (3). Tertullianus meet zijn woorden niet af naar de vele voorzichtigheden van de latere theologen! Hij weet zeer goed dat Christus alleen de oorsprong is van het eeuwig leven, doch de wederopbouw laat hij beginnen bij zijn maagdelijke Moeder.

Zo stemmen de kerken van Azië en Gallië door Irenaeus, van Afrika door Tertullianus, met het getuigenis van Justinus in de Roomse Kerk overeen. Wij staan op vaste traditionele bodem. Volkslegenden en wonderverhalen zijn hier van geen tel. Het gaat om het geloofsinzicht, dat de eerste schreden richt van de wordende theologie.

S. Ephrem, de Syrische diaken, mag gerust Maria bezingen als de

(1) IUSTINUS, *Dial. cum Tryphone*, n. 100 (PG 6, 709).

(2) IRENAEUS, *Adv. haer.*, III, 22, 4 (PG 7, 959). Vgl. *Ibid.*, V, 19, 1 (PG 7, 1175) en *Epidicxis*, n. 33; (ed. WEBER, Freiburg i Br. 1917, 59-60).

(3) TERTULLIANUS, *De carne Christi*, 17 (PL 2, 782).

oorsprong van vreugde, leven en genade, tegenover Eva die de oorzaak was van ellende en van de dood (1). Reeds Epiphanius verheerlijkt haar als de waarachtige «moeder van de levenden» (2), die namelijk niet meer sterven. Met eerbied mocht de middeleeuwse theologie de lyrische uitspraak van S. Bernardus opvangen: God heeft gewild dat «alles» ons zou toevloeien door Maria (3). De stroom ging niet eenvoudig door haar heen. Zij ving hem op door haar vrijwillige toestemming, om Hem over allen te laten uitvloeien. Zij was de bron niet, maar zij heeft de bron voor ons geopend.

3. — Staande onder het kruis heeft zij haar toestemming voortgezet. Bij de IV^o statie van de kruisweg beschrijft haar de dichter: «Aanvaarden doet zij, nog aanvaarden, andermaal de kreet van smart — Is streng bedwongen in het sterke en stipte hart... — Zij blijft rechtop voor God en laat Hem in haar ziele lezen; — Er is niets in haar hart, dat weigert of wankel wil wezen... — Zij aanvaardt, en beziet die Zoon, die zij in haar schoot heeft ontvaan. — Zij zegt geen woord en ziet het Heilige der Heiligen aan» (4).

Zij zegt geen woord, omdat het reeds, eens voor altijd, gezegd is. Zij wist nu, dat Jezus om deze offerhoogte te bestijgen, in haar schoot was neergedaald, en zij ging met Hem mee, met het geloof en de gehoorzaamheid van Nazareth, zonder schroom voor het zwaard dat Simeon had voorspeld. Haar wil was één met de zijne.

Zij alleen kon deze offergave brengen als de Hare. Ieder verlossingsbehoefte mens moet tenslotte zijn wil met die van Christus verenigen. Hij moet erkennen en aannemen dat de hogepriester ook in zijn naam voor het aanschijn van God aantreedt, gepurperd in het eigen offerbloed, opdat de verzoening door het Hoofd van het mensdom bewerkt, ook over zijn zondige ziel zegen zou brengen. Maar het slachtoffer behoort hem niet toe, zoals het aan de Moeder toebehoort. Zij alleen geeft haar eigen Kind, dat zij meer beminde dan zichzelf. Zij geeft het terug aan God, omdat zij het niet voor haar eigen voldoening had aangenomen, maar om te voldoen voor alle zondaars en zondaressen.

Men zou ongelijk hebben al te zware nadruk te leggen op de zogenaamde «moederlijke rechten» van Maria. Wij weten immers dat wij de verhouding van God tot de mensen niet binnen het raam van juridische relaties kunnen terugdringen. Wie kan tegenover de Opperheer

(1) EPHREM, Zie de verschillende teksten bij KEUPPENS I., *Mariologiae compendium*, Louvain 1938, 184-185.

(2) EPIPHANIUS, *Adv. haer.*, I, 3, 2 (PG 42, 729).

(3) BERNARDUS, *In Nativ. B.V.M.*, 6 (PL 183, 441).

(4) CLAUDEL P., *Kruisweg*. Vertaling A. van de Velde.

een rechtsvordering doen gelden of daar grootmoedig weer van afzien? Wie zich iets dergelijks inbeeldt, weet niet dat hij voor de opperste Majesteit staat. En toch is het geen ijdel woord, dat iedere zoon aan zijn moeder genegenheid en gehoorzaamheid verschuldigd is, en dat zij steeds met hem door levende banden van liefde verbonden blijft. Jezus zal die banden niet harteloos en nutteloos breken, maar zijn moeder optillen tot op de hoogte van zijn eigen Godsovergave, opdat ook zij met Hem werkelijk alles zou geven, en de band der vereniging aldus nog inniger zou worden. Haar moederlijke aanspraken en verwachtingen op de hulp en de troost van zijn aanwezigheid, staat zij edelmoedig af, om dat hogere doel van het algemene heil. Dat is de betekenis van de woorden van Benedictus XV: «Zo heeft Maria van haar moederrecht in 't belang van 's mensen redding afstand gedaan, en voor zo verre het haar betrof, haar Zoon aan de gerechtigheid Gods ten offer gebracht, zodat men terecht mag zeggen: Zij heeft met Christus het menselijk geslacht verlost» (1).

De waarde van de offerwaardigheid is te schatten naar de liefde die ze bezielt. God oordeelt ons niet op de eerste plaats naar de kostbaarheid van onze gaven, noch naar de moeizaamheid van onze inspanning, maar naar de inwendige warmtegraad van onze genade. Nu heeft Hij zelf de Maagd door de engel laten begroeten als de Genadevolle. Bij de boodschap is «Gij, Begenadigde» zoveel als haar naam. Nooit was er in een mensenhart zulkdanige en zo zuivere en zo intense liefde voor de Christus als bij Maria, om samen met Hem de wil van de hemelse Vader aan te hangen en te vervullen. Dan past het ook, zegt Sint Thomas (2), «secundum amicitiae proportionem» volgens de evenredigheid van de vriendschap, dat God van zijnentwege haar verlangen naar de redding van haar kinderen gehoor zou geven. Haar onbeperkte liefde heeft haar toegelaten ons allen tot het eeuwig leven te verwekken, door de kracht die haar Eerstgeborene haar daartoe verleende. Niemand wordt uitgezonderd van haar genade-invloed, omdat er geen grenzen zijn aan haar toewijding. Zij bemint niet slechts méér dan de anderen, zoals aan Petrus gevraagd wordt, zij bemint op een andere wijze en met een onvergelykbare innigheid.

II. — THEOLOGISCHE VERKLARING

I. — De verdienstelijkheid van Christus' werk is theologisch een moeilijk te verklaren begrip. Er ligt iets in van wederkerigheid en pro-

(1) BENEDICTUS XV, *Inter sodalicia*, 22 mart. 1918, in AAS 10 (1918) 182.

(2) S. THOMAS, *Summa theol.*, I-II, q. 114, a. 6.

portie, maar niets van een strikte berekening, die het goddelijke tegenover het menselijke zou afwegen, zoveel tegen zoveel. Zo zou men wel een koop kunnen afsluiten, maar geen vriendschap herstellen. Kooplui met het geestelijke waren de pharizeërs. De liefde gebruikt andere maten, omdat ze persoonlijk is, en de waarde van de persoonlijkheid kan niemand onder cijfers brengen, zoals men dat doet voor onze economische prestaties. God kijkt ernaar, wie wij zijn, en wat wij van ons diepste genadewezen in ons werk tot gelding brengen.

Nog moeilijker om beschrijven is de verdienstelijkheid van de andere schepselen. Alleszins voegt deze niets bij aan de kostbaarheid van Christus' daad, vermits ze er uit voortvloeit en er de vrucht van uitmaakt. Zelfs Maria kan de verdienstenschat van haar Zoon niet verhogen, want Hij alleen is het die geeft, terwijl zij van Hem ontvangt, zoals Sint Augustinus zegt (1). Zij doet geen deel van het werk dat Hij te verrichten heeft, zelfs geen klein gedeelte naast het grote dat Hij op zich zou hebben genomen. Waar wij spreken van één verlossingsbeginsel, samengegroeid uit de tweede Adam en de tweede Eva, daar bedoelen wij geen samenbundeling van twee vergelijkbare krachten op één en zelfde plan. Het werk van de Heiland was niet onvolkomen, en behoeft dus geen aanvulling van wie dan ook, noch van welke aard dan ook. Maar Hij neemt zijn Moeder aan in haar volledige dienstvaardigheid, om op haar ondergeschikte plaats, van uit Zijn volheid, aan heel de uitgestrektheid van zijn reddende activiteit deel te nemen. Zij maakt met Hem en door Hem het ganse heilsgebeuren mee.

Nogmaals zij is de bron niet, zij is het genadebeginsel niet, maar toch wordt haar invloed niet tot een bepaalde reeks van toepassingen beperkt, vermits zij de Bron zelf heeft aangebracht en voor alle zondaars beschikbaar heeft gesteld. Op dit punt, de uitgestrektheid namelijk van de begunstigde gemeenschap, is er tussen haar werking en de zijne geen verschil. Beide zijn universeel, zegt Sint Thomas, «*quantum sufficit ad salutem omnium hominum de mundo*» (2). Doch haar verdiensten kunnen wij met die van Christus niet samentellen als in een rekensom, vermits al het hare maar een loutere gift is en een vrucht van het zijne.

De verdienste van Jezus bloeit eerst en vooral open in de verdienste van Maria. De Vader blikt ook met welbehagen neer op die eerste volschone bloem van de Christusgenade, om alle andere mensen gena-

(1) AUGUSTINUS, *De sancta virginitate*, cap. 6 n. 6 (PL 40, 399).

(2) S. THOMAS, *In salutationem angelicam* (ed. Parm. 16, 134).

dig te zijn. Hij ziet hen immers niet als verspreide, alleen rondwalende behoeftigen, Hij ziet ze in hun verbondenheid en hun gemeenschap met zijn Zoon. En met de Moeder van zijn Zoon, die Hem op de wereld baarde als haar Eerstgeborene, zonder smart, maar al zijn broeders en zusters te midden van groot lijden, als ledematen van dat éne eerbiedwaardig Hoofd (1). Hij zelf heeft haar aangesteld als hun aller moeder naar de geest.

2. — Deze laatste jaren hebben de godgeleerden er met vinnigheid over geredetwist, of men de medewerking van Maria aan het totstandkomen van de verlossing al dan niet immediata of onmiddellijk dient te noemen. Sommigen zijn van mening dat haar aandeel in het werk enkel onrechtstreeks of middellijk is geweest: zij heeft aan de Godszoon het menselijk lichaam geschonken, dat Hij nadien op het kruis zou slachtofferen. Maar het sacrificie zelf gebeurt als het ware buiten haar om, en zij geniet er alleen de weldadigheid van.

Het komt ons voor, dat deze opvatting berust op het splitsende verstandswerk, dat de menswording al te zeer van de verlossingsdood afzondert. De Calvarieberg is ongetwijfeld het hoogtepunt van Jezus' offerwil, doch is heel zijn leven niet, van zijn ontvangenis af, getekend met de kruisverwachting, zoals de Liturgie het bezingt? «Hij is gekomen» om zijn leven te geven, en zijn Moeder heeft juist daartoe uit haar hartebloed de zuivere offergave van zijn mensheid laten vormen. Tussen zijn nederdaling in haar schoot en zijn slachtoffering in staat er geen andere werkelijkheid als middelterm. Haar toestemming staat eveneens in het rechtstreeks perspectief van het bloedige eindbedrijf. De voltrekking gebeurt weliswaar geleidelijk in de opeenvolging van de tijden, maar de offervaardigheid van de Moeder heeft geen aanvulling nodig, omdat zij van 't begin af aan tegenover heel het heilsbesluit volledig was.

Terecht spreken wij dus voor Maria van een onmiddellijke dienstvaardige medewerking. Doch meteen rijst een andere theologische moeilijkheid op. «Principium meriti non cadit sub merito», zegt een onweerlegbare spreuk. Hoe kan Maria deelnemen in het ontstaan van de heilsvdienste, vermits zij, om daartoe in staat te zijn, reeds van die verdienste zelf zou moeten genieten?

Nu weten wij echter, — de Kerk leert het ons uitdrukkelijk, — dat de eeuwige heilsblik van God de opeenvolging van al de gebeurtenissen gezamenlijk omvat. In het vooruitzicht van Christus' verlossings-

(1) AUGUSTINUS, *De sancta virginitate*, cap. 6, n. 6 (PL 40, 399).

kracht, aldus Pius IX in de Bulle *Ineffabilis*, heeft de hemelse Vader de Onbevleete gevrijwaard van alle zondebesmetting. Van het eerste ogenblik van haar ontvangenis af wilde Hij op haar neerzien met onvermengd welgevallen. Zo werd Maria op gans uitzonderlijke en volmaakte wijze verlost. Indien zij dus in Gods oog, toen zij stond onder het kruis, voor Hem een voorwerp van welbehagen was, hoe zou Hij dan de totaal zuivere overgave van haar gemoed niet mede in aanmerking hebben genomen om ons genadig te zijn? Alle gunsten en gaven vloeien van het kruishout van de Heiland neer, ook op de ziel van de Onbevleete Medeverlosseres. Maar God ziet het geheel en niet de afzonderlijke delen stuksgewijze, het een na het andere, maar wel het ene in verband en aaneenschakeling met het andere. In dat geheel heeft Maria's aandeel een uitgelezen plaats, vanwaar zij de redding van de gemeenschap als het ware domineert. Zij staat naast Christus in de heilsinvloed zo hoog, dat al de rest aan haar verhevenheid ondergeschikt moet worden geacht. Elke geredde moet met dankbaarheid naar haar opzien, omdat zij «dienstmaagd des Heren» was, van toen Hij ter wereld kwam, totdat Hij zijn hoofd nederboog op het kruis en zijn hart liet doorboren, opdat de Kerk der verlostten daaruit geboren zou worden.

Het spel van tijden na tijden is geen hinder voor de Eeuwige. De rechtvaardigen van het Oud Verbond werden evenzo in het vooruitzicht van de komende Heiland en om zijnentwil met Gods vriendschap begenadigd. Niettemin hebben zij, door hun geloof en hun getrouwheid aan de belofte, het heilsgebeuren zelf voorbereid. Door de verdiensten van de kruisdood zijn zij medearbeiders geworden voor het totstandkomen van het Nieuw Verbond, dat op het kruis zou worden bezegeld. Hetzelfde moet met nog veel meer klem van Maria worden bevestigd: zij stond, als Moeder van de nieuwe Mens, juist op het wentelpunt waar oud en nieuw elkander raken, opdat het oude in het nieuwe zou overgaan en voortaan opwaartse wegen naar God zou betreden, na de neerwaartse zondige wegen die van God verwijderden.

3. — Behoort dit niet klaarblijkelijk tot hetgeen de theologen het «verwerven» der genade noemen? Het «uitdelen» van de verlossingsgaven is daar slechts de toepassing van. Want een genade, zolang ze niet in een levende mensenziel is opgenomen, kan bezwaarlijk genade heten. Zij zou in het ijle blijven hangen. Het begrip zelf van een in voorraad gehouden genade, die slechts later zal worden uitgedeeld, is strikt genomen een tegenstrijdig en dus onwerkelijk begrip. Als men zulke denkbeeldige voorstelling naar de letter opvat, krijgt men een ingestorte zielshoedanigheid die reeds zou bestaan voordat ze

ingestort wordt. Dit is niet denkbaar, tenzij men de gunsten en weldaden Gods als voorwerpen beschouwt, zo iets als gouden staven die men in een schatkamer opbergt, om er nadien kleingeld van te maken.

Dit spel van verbeelding misleidt de theologie natuurlijk niet. Zij wil de gave van het eeuwig leven niet verzakelijken. Zij weet dat de vergoddelijking persoonsverhoudingen betreft en geen levenloze dingen, al zijn er dan ook ingestorte hoedanigheden mee verbonden.

Die zielsgesteltenissen kunnen natuurlijk niet geschonken worden voordat de zielen zelf bestaan. Doch ondertussen is de losprijs voor die zielen reeds gegeven. De hemelse Vader heeft in zijn Zoon het mensdom, dat door de eeuwen heen uitgroeit, met zich verzoend.

In zijn werkdadige «intentio» om een uitdrukking van S. Thomas in haar oorspronkelijke betekenis te gebruiken, vloeit de goddelijke gunst reeds uit naar het mystiek Lichaam van Christus, waarop zij gericht is en waarin zij wordt opgevangen, om zich door alle geledingen geleidelijk te verspreiden, naar mate dat het getal Godskinderen in de Kerk aangroeit.

Maar die genade, die louter Christus-genade is, vertoont van in haar oorsprong een duidelijk mariaal karakter in heel haar gemeenschappelijk bestel. Louter individuele verdeling-in-stukken doet de eenheid van het heilsplan en de eenheid van Christus' kerklichaam te kort. Concreet gesproken heeft Maria, door haar geloof en haar liefde, deelgenomen aan de begenadiging van het nieuwe Godsvolk. Zo omvat zij als het ware de Kerk en al haar opeenvolgende leden. Elk van hen ontvangt op zijn beurt de weergeboorte die zij, door het vervullen van haar uitzonderlijke taak, mede heeft helpen tot stand brengen. Hij krijgt de goddelijke gunst uit de hand van Christus, onze Broeder, maar die hand wordt naar Hem toegeleid door de zorgzaamheid van de Moeder, die Hem met ons verbindt. Is haar persoon niet, zoals wij reeds zegden, de schakel tussen Hem en het gehele mensdom?

Wij, mensen in de stof en het lichaam, kunnen de geestelijke realiteiten nu eenmaal slechts tastender wijze en met beeldspraak benaderen. Maria, zeggen wij, is de uitdeelster van de schatten van haar Zoon. Hoe zouden wij het anders zeggen? Men moet al heel kortzichtig zijn om de openbaring in de Bijbel zelf en in de traditie het aanwenden van anthropomorphismen of menselijke spreekwijzen te ontzeggen. Het komt er maar op aan, ze juist te verklaren, in de plaats van ze kwalijk te nemen.

De Moeder van de Godszoon-verlosser vervult haar persoonlijke opdracht met volledige overgave van haar wil. Zij is de verlangende en de biddende, die weet dat alles van God komt door de zaligmaker.

Hij heeft gewild dat wij, mensen, zouden smeken, niet om zijn hardheid te vermurwen (wat Godslasterend zou zijn) maar om onze hardheid te verzachten en ons hart aldus toegankelijker te maken voor zijn gaven, en de hoogste gave is Hijzelf. Daarom bidden wij door Christus dat zijn rijk zou komen en zijn heilswil in ons volledig in vervulling zou gaan, en wij bidden met Maria, omdat Hij het aldus heeft verordend in het mysterie van de verlossende menswording.

«Communicantes, zegt de eerbiedwaardige Canon van de H. Mis, et memoriam venerantes imprimis gloriosae semper Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi». Verenigd en ééngeworden in de gemeenschap met de Zoon, gedenken wij in onze smeking, vóór alle heiligen, de Maagd en Moeder van God onze Verlosser. De H. Geest immers heeft ons geopenbaard, dat de redding ons gekomen is door Christus, geboren in de eeuwige schoot van de Vader en geboren uit de Vrouw. Zij was de dienstmaagd des Heren bij het grote werk van het heil. Aan haar moederlijke handen heeft Hij een gans bijzonder aandeel toevertrouwd bij het verwerven van alle genaden. Daarom heet zij terecht de nieuwe Eva, de universele moeder van het vernieuwd geslacht.

DE DIVINA MATERNITATE
AD CORREDEMPTIONEM ET MATERNITATEM
SPIRITUALEM RELATA

P. CHRYSOSTOMUS DE PAMPLONA, O.F.M.CAP.

Cum hic magnus congressus mariologicus internationalis missionem, ut aiunt, beatae Mariae Virginis theologicè illustrandam curaverit, comque alii sive iam disputaverint sive disputaturi sint de ipsis muneribus ad quae Deus Mariam praedestinavit et quibus illa functa est atque fungi perseverat, nobis commissum est ut de his praecipuis muneribus inter se relatis ageremus; quare hanc quaestionem tractandam suscepimus: utrum ex divina maternitate, sive in abstracto sive in concreto inspecta, maternitas spiritualis colligi possit necne.

Neminem, enim, vestrum latet postremis hisce annis plures eosdemque non ignobiles theologos illam facere deductionem totis viribus esse conatos. Nos vero praecipua argumenta ab illis allata, aequo animo ac sine opinione praeiudicata in trutinam revocavimus atque in hanc conclusionem devenimus: illa B. M. V. munera (scil. maternitatem divinam et maternitatem spiritualem) non esse inter se connexa, ut haec ex illa rigore scientifico, tanquam conclusio stricte theologica, erui possit.

Antequam vero ad argumentandum aggrediar, unum addendum volo, me non sponte, sed R.mi Praesidis rogatu hoc thema tractandum suscepisse, atque unius veritatis amore ductum quosdam recentes theologos, seu potius eorum argumenta me impugnaturum, in quo, ceterum, moderationem quae religiosum decet adhibendam curabo.

Nullus theologus, quod sciam, ex ipsa divina maternitate ut tali illud aliud Mariae munus colligere enisus est, sed vel ex iis quae ipsam divinam maternitatem comitantur, praesertim ex gratiae plenitudine ab illa postulata, vel ex parte Filii, mystici corporis capitis.

Duo praecipua proponam argumenta quibus recens idemque doctus theologus omni ope demonstrare contendit maternitatem spiritualem ex divina maternitate necessario sequi. Sed prius ipsam maternitatis spiritualis notionem quam argumenti auctor propugnat, et quae sola in praesens nostra interest, accurate exponere operae pretium erit. « Censemus — inquit argumenti auctor — eam tantum esse veram alicuius matrem

quae eum generavit, vitam propriam ei communicando. Hinc vera maternitas spiritualis ea sola est quam regenerationis vocant. Igitur eatenus Mariam Virginem matrem nostram spirituales vocamus, quatenus spiritualiter nos regeneravit vitam filiorum Dei nobis communicando» (1).

Primum eius argumentum, duplici forma propositum, corporis mystici nititur doctrina. Quo vero facilius vitium, quo meo quidem iudicio, illud argumentum laborat, appareat, duplicem illam ratiocinationem seorsum perpendemus.

I. — PRIMUM ARGUMENTUM PRIMO MODO EXPOSITUM

En eius argumentum primo modo expositum: «Ex parte termini actionis maternalis seu generativae — inquit — capitalitas non solum est inseparabilis, sed etiam essentialiter ex Verbi humanitate dependens. Ex parte vero actionis generativae, capitalitas est effectus, non solum formaliter quaesitus, sed etiam formaliter causatus tanquam per causam omnino necessariam. Igitur, cum capitalitas includat nostram incorporationem et regenerationem in Christo, maternitas divina causa efficax et immediata nostrae incorporationis in Christo est habenda» (2).

Tota, vero, huius argumentationis vis, ut ipse eius auctor fatetur, in eo est quod et Maria, Christum generando, causa sit Christi capitis ut capitis seu causa, si fas est dictu, ipsius capitalitatis, et quod capitalitas nostram incorporationem et regenerationem in Christo includat.

Cum autem ut tota corruat argumentatio, satis sit demonstrare non esse verum Virginem Mariam, ideo quia Christum generat, esse causam capitis ut capitis, ut contendit auctor, transmissa altera assertione, quam paulo post diligentius considerabimus, ad illud probandum aggrediar. Quod ut assequar, primum investigandum est quidnam sit illud quo Christus formaliter est corporis mystici caput; deinde probandum illud realiter et quidem immediate a B. M. V. non causari.

Quod ad primum attinet «dicendum est — inquit Salmanticenses

(1) LLAMERA M., O.P., *La maternidad espiritual de María*, in *Estudios Marianos*, organo de la Sociedad Mariológica Española, III, Madrid 1944, 73: «Nosotros entendemos que sólo es verdadera madre la que nos engendra a la vida, y por tanto que sólo es verdadera maternidad la de generación. Entendemos, consiguientemente, que la Santísima Virgen María es nuestra Madre espiritual en cuanto nos engendra a la vida de hijos de Dios».

(2) *Ibid.*, 94: «Por parte del término de la acción maternal, la capitalidad no es sólo inseparable, sino esencialmente dependiente de la Humanidad del Verbo. Por parte de la acción, la capitalidad es efecto no sólo formalmente pretendido, sino formalmente causado, como por causa esencial e indispensable. Luego incluyendo como incluye la capitalidad nuestra incorporación y regeneración en Cristo, la maternidad divina es causa eficaz e inmediata de nuestra incorporación y regeneración en Cristo».

— Christum constitui in esse capitis formaliter per gratiam habitualement in recto, connotantem in obliquo gratiam unionis» (1). Deinde, non debet in oblivionem venire, aliud etiam elementum esse necessarium ut Christus sit nostrum caput, videlicet, ordinationem divinam quod facile probatur, cum illinc Christi, ut capitis, sit esse principium satisfaciendi et merendi (2), atque hinc eatenus nobis Christus mereri et satisfacere posset, quatenus, ut docet S. Thomas, Deus huiusmodi virtutem gratiae Christi adunaverit (3) seu, ut hodie loquuntur theologi, eam gratiam ad illud ordinaverit: secus etiam alii praeter Christum aliis de condigno mereri possent (4). Age porro, quod B. V. M., Christum generando, non fuerit causa formalis cur et Christus gratia habituali auctus esset, et haec gratia illam virtutem seu ordinationem ad alios sanctificandos sibi adnexam haberet, mihi videtur in dubium verti non posse. Etenim parentes hac de causa hominem generare dicuntur, quod eius corpus producant, et illud cum anima, *a solo Deo creata*, coniungunt. Quodsi anima Christi non producitur a B. V. M., sed a solo Deo immediate, nulla est ratio cur gratia, quae in eius anima a primo conceptionis instanti inerat, a Maria producta esse dicatur. Praeterea, si quando posset iure dici parentes esse gratiae causam, hoc foret in casu quo Adam non amisisset iustitiam originalem quam nobis una cum natura transmisisset; at nihilominus omnes theologi consentiunt ne in eo quidem casu parentes gratiae causam dici posse, sed eam a solo Deo immediate produci (5). Si vero nulla est ratio affirmandi gratiam Christi a Maria immediate et efficaciter fuisse productam, neque ulla ratio est cur iure dici possit

(1) SALMANTICENSIS, *Cursus theologicus, De incarnatione*, disp. 16 n. 9 (Lugduni 1687, IX, 884).

(2) S. THOMAS, *Summa theologica*, III q. 8 a. 1 ad 1.

(3) IDEM, *op. cit.*, I-II q. 114 a. 6.

(4) SALMANTICENSIS, *Cursus theol., De incarnatione*, disp. 16 dub. 2, in initio et n. 15 (ed. cit., IX, 884, 889); CUERVO M., *La gracia y el mérito de María*, in *Ciencia Tomista* 57 (1938) 215 una cum adnotatione (49) ubi citantur I. A. SANCTO THOMA, NAZARIUS, alii commentatores sancti Thomae.

(5) « In responsione ad secundum, adverte - inquit CAIETANUS, in *Commentario*, I q. 100 a. 1 ad 2 - quod, cum iustitia originalis, etiam pro gratia gratis data, sit principaliter in anima, non plus talis iustitia, pro quanto est in anima traduceretur a generante, quam anima ipsa, quam constat produci a Deo immediate ». Cfr. etiam GALTIER P., *Les deux Adam*, Paris 1947, 59-60, in adnot.: « On la compare parfois à une qualité — un accident — de la substance, de la nature humaine, qui en aurait accompagné la transmission. Mais la comparaison est illusoire; apte à faire saisir ce que l'on veut dire, elle est impropre à l'expliquer. On y perd de vue qu'il s'agit ici d'une qualité d'ordre tout surnaturel. Sa connexion de fait avec la transmission de la nature n'aurait rien eu de proprement naturel. Elle aurait été, en chaque individu, l'effet d'une intervention spéciale de la part de Dieu. C'est lui seul qui, de lui-même, comme il fait pour la création de notre âme, aurait orné de la grace l'être nouvellement appelé à l'existence ».

Mariam illam ordinationem gratiae Christi ad homines regenerandos formaliter produxisse (1). Neque verum est quod quidam alius theologus, volens argumentationem auctoris quasi fulcire, affirmat, scil., B. M. Virginem, causando totalitatem seu compositum (Christum) eo ipso vere et realiter etiam partes illius compositi causare, licet ipse statim non satis sibi constare videatur (2). Illud, inquam, falsum esse videtur, quippe quod et contra expressam sit sancti Thomae et Caietani doctrinam (3) et contra rectam rationem: nemo, enim, dixerit parentes, qui sunt causa filii, vere et realiter esse causam animae, quae est pars eius praecipua.

Igitur, ex omnibus hucusque dictis id efficitur, ut verum non sit B. V. Mariam, propterea quod Christum generaverit, ideo esse matrem capitis ut capitis, seu esse veram atque immediatam capitalitatis causam.

II. — PRIMUM ARGUMENTUM ALTERO MODO EXPOSITUM

Idem auctor primum argumentum hoc altero modo exponit: « Beata Virgo, divina maternitate, Verbo naturam humanam communicat. Sed cum Verbo naturam humanam communicat, nos Christo incorporat atque immediate et efficaciter generat in illo. Igitur, Maria, ob suam divinam maternitatem, nos Christo incorporat seu inserit, atque in illo nos immediate et efficaciter generat » (4).

Propositio minor — inquit auctor — supponit aliquid iam probatum, scil., incarnationem constituere Christum-Hominem caput nostrum nosque eius membra, inserendo nos Christo atque in illo nos regenerando (5). Deinde propositio minor explicite affirmat B. V. Mariam, nostram naturam Verbo communicando, nos Christo capiti inserere atque immediate et efficaciter in illo regenerare.

(1) Nobiscum consentit GARCÍA GARCÉS N., Societatis Mariologicae Hispanae praeclarus Fundator atque Praeses, in sua lucubratione *La Santísima Virgen y el sacerdocio*, in *Estudios Marianos*, X, Madrid 1950, 74, de re simili loquens.

(2) SAURAS E., *La muerte de María y la gracia de la corredención*, in *Estudios Marianos*, IX, Madrid 1950, 178-179.

(3) « In responsione ad quartum, advertit primo — inquit CAIETANUS, in *Commentario*, I q. 118 a. 2 ad 4 — quod ad hoc ut aliquid dicatur effective producere aliquid compositum, non exigitur quod faciat omnes eius partes; nec requiritur ut faciat aliquam eius partem, sed sufficit quod effective causet coniunctionem partium, ex qua resultat illud compositum ». Cfr. etiam BILLUART, *Cursus Theol., De opere sex dierum*, dissert. 3 art. 3 ob. 3 (Paris 1895, II, 265).

(4) LLAMERA M., *art. cit.*, 94: « Por su maternidad divina da María al Verbo la naturaleza humana; mas al darle al Verbo nuestra naturaleza, nos incorpora y engendra eficaz e inmediatamente en Cristo. Luego María, por su maternidad divina, nos incorpora y engendra eficaz e inmediatamente en Cristo ».

(5) IDEM, *art. cit.*, 94 collata cum p. 91.

Primum de illa minoris parte quae probata supponitur est nobis agendum.

At haec pars, in qua innititur altera minoris pars, hoc vitio, ni fallimur, laborat, quod in ea non satis attenditur ad duplicem modum quo Christus potest esse caput nostrum, et nos possumus uniri et coniungi cum illo, quo fit ut immerito in ea tanquam identica haec considerentur: *ipsa incarnatione homines Christo incorporari, et ipsa incarnatione homines a Christo immediate et efficaciter regenerari*. Quod tamen verum non esse videtur.

Et re quidem vera, nec ante Deum placatum effluere poterant Dei dona supernaturalia in genus humanum, nec Deus placatus fuit nisi crucis sacrificio iam peracto. Haec diserte traduntur a Pio XII in encyclica *Mystici corporis Christi*. En eius verba: «...*per sanguinem in cruce profusum* id effecit, ut *divinae irae remoto obice*, omnia caelestia dona imprimisque spiritualia Novi et Aeterni Testamenti munera e fontibus Servatoris in salutem hominum, maximeque fidelium, *effluere possent*» (1). Idem antea docuerat Leo XIII: «Cum delesset Iesus — inquit — chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, *affigens illud cruci, continuo quiescere caelestes irae; conturbato errantique humano generi antiquae servitutis liberata nexa*, Dei reconciliata voluntas, *reddita gratia*, reclusus aeternae beatitudinis aditus, eiusque potiundae et ius restitutum et instrumenta praebita» (2).

Igitur, secundum doctrinam catholicam, *solum post* Christi mortem (3) obex irae divinae fuit remotus et, proinde, *tunc tantum* poterat gratia a Christo capite, per media ab ipso instituta derivari, quae quidem media antea homini lapsio deerant. Hinc, solum in signo consequente sacrificio crucis, vere dici potest genus humanum fuisse causaliter redemptum, causaliter cum Deo reconciliatum atque regeneratum, cum huiusmodi reconciliatio et regeneratio in hoc sita sit, quod praesto sint nobis media quibus cum Deo reconciliari atque regenerari possimus (4). Ex quo tandem efficitur, ut prorsus falso asseratur facta incarnatione, iam *eo ipso* homines causaliter regeneratos evasisse. Quodsi falso illud de regeneratione causali asseritur, multo minus illud asseri poterit de effectiva regeneratione, cum prius sit esse causam regenerationis quam ipsa regeneratio, ut liquet.

(1) PIUS XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 206. Cf. Adnotat. 4 in p. 123.

(2) LEO XIII, *Tametsi futura*, 1 NOV. 1900, in ASS 33 (1900-1901) 275.

(3) Posttritate saltem naturae. Cf. LERCHER L., *Institutiones theol. dogmaticae*¹, IV-1, n. 42; DE LA TAILLE M., *Mysterium fidei*², Paris 1924, 23, in adnot. 2.

(4) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 49 a. 1 ad. 3. - LENNERZ H., *De Beata Virgine*³, Romae 1939, n. 156.

Nec dicere iuvat cum auctore argumenti (1) incarnatione nos quidem regenerari, sed tantum imperfecte, deinde illam regenerationem in dies perfectiorem fieri, usque dum perveniamus, per Christi mortem, ad plenam in eo regenerationem. Nam haec redemptionis seu regenerationis nostrae causalis conceptio est, ut videtur, omnino commenticia et a veritate aliena, quandoquidem, ut ex Pio XII probavimus, causalis hominum regeneratio nonnisi post Christi mortem *incipere* potuit. Accedit quod inter omnes theologos convenit, Dei placationem et nostram regenerationem omnibus actibus liberis Christi inde ab incarnatione, praesertim autem eius morte, *totam* causari (2), etiamsi, ut modo diximus, nonnisi in signo Christi mortem consequente et Deus fuerit reapse placatus, et nos causaliter regenerati.

Ex his iam intelligitur quam immerito haec duo ab auctore argumenti identificentur: *ipsa incarnatione homines Christo incorporari, et ipsa incarnatione homines a Christo immediate et efficaciter regenerari*. Sane fatendum est, incarnatione nos Christo incorporari aliquo vero sensu, paulo inferius explicando, siquidem «iam in utero Virginis (fuit) caput totius familiae humanae constitutus» (3); at cum nonnisi eius morte obex gratiae, homines vivificantis, fuerit remotus, *antea nondum* ex eo effluere poterat gratia, *nondum* homines supernaturaliter vivificari et regenerari poterant, *nec proinde* nostra ad Christum incorporatio, vi incarnationis facta, *secum ferebat*, nec ferre poterat, *nostram spiritualem regenerationem*.

Aliter accidit in nostra ad Christum incorporatione, vi mortis eius facta, quia tunc obice irae divinae remoto, iam ex ipso emanare poterat in homines influxus, eos spiritualiter vivificans atque regenerans. Eatenus, igitur, tunc incorporari seu coniungi dicuntur homines ut membra cum Christo ut capite, quatenus ab eo accipiunt influxum vivificantem seu vitam supernaturalem qua carebant (in quo sane consistit nostra spiritualis regeneratio), atque ita ipsam Christi vitam participant, ut evenit in corpore humano (4).

(1) LLAMERA M., *art. cit.*, 108.

(2) D'ALÈS A., *De Verbo incarnato*, Paris 1930, 380; LERCHER L., *Instit. theol. dogmat.*, III, n. 169; CEUPPENS P. F., *Theologia biblica*, III, Romae 1939, 204.

(3) PIUS XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 206.

(4) Idem atque nos sentiunt clarissimi professores Universitatis Gregorianae, P. TROMP et P. ZAPELENA, hac in re in primis eruditi. «Iam agendum erit — inquit P. TROMP — de Corpore Christi prout significat unionem Christi Capitis exclusive cum iis, quorum per sanctissimam Incarnationem assumpsit naturam. Consideratur autem ea unio in Traditione in signo priori, ut dicunt, et posteriori ad sacrificium Crucis... Quod si duos conceptus inter se comparamus, partim conveniunt, partim discrepant. Conveniunt in eo, quod in utroque continetur unio Capitis et membrorum ratione eiusdem naturae et communis originis ex eodem plasmate, scilicet ex san-

Nunc tandem videre licet quam recte Pius XII asserat (1) *morte sua* Servatorem nostrum, *plena atque integra* verbi *significatione*, factum esse Ecclesiae caput. Etenim in comperto est (2) praecipuam ex tribus condicionibus quibus pollere debet Christus ut iure caput hominum dicatur, hanc esse, quod influat in eos seu eis vitam supernaturalem infundat, qua quidem vitae communionem et caput et membra unum corpus efficiunt, ut accidit in corpore humano. Sed haec condicio non nisi imperfecte adimpletur in Christo in signo antecedente eius mortem, quandoquidem inde ab incarnatione erat quidem in eo *virtus* illam vitam hominibus infundendi, sed *nondum in actum transire poterat* propter obicem illud impediens; quare homines ante Christi mortem nondum eius influxum recipere ipsiusque vitae supernaturalis participes fieri poterant; post mortem vero Christi, obice illo iam remoto, potuit atque incepit esse, inter Christum et homines, vitae supernaturalis communio. Constat, igitur, non nisi imperfecte illam condicionem ante Christi mortem, post eius, vero, mortem perfecte atque plene verificatam fuisse, proindeque solum morte sua, et non antea, Christum Ecclesiae caput plene et integre fuisse factum (3).

guine Adae; quam quidem unionem Patres quidam secundum placita sua philosophica multo arctiorem existimabant quam ii qui Aristotelem sequuntur., Discrepant vero conceptus duplici ex titulo, scilicet ratione iuridica et ratione vitae supernaturalis. *Ubi enim agitur de Corpore Mystico concepto in alvo Virginis, membra in Capite inesse censentur ratione repraesentationis vicariae*; ubi quaestio est de Corpore Mystico nato in Cruce (et etiam mox nascendo, cfr. Ioan. 17, 4 et 17, 18) iam supponitur missio Capitis iuridice in missiones Corporis continuata. Quod vero ad vitam supernaturalem spectat, *vi Incarnationis vita Corporis et membrorum in Capite inest* in archetypo eminenti *et in fonte adhuc clauso*; *vi Crucis vita illa communicatur* ratione Spiritus Christi, qui numero idem habitat illimitate et superabundanter in Christo, cum operationibus autem limitatis secundum mensuram donationis Christi in Corpore et in membris, et quidem ita ut actu Corpus cum membris assimilet Capiti et conformet». (*Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio generalis*, ed. 2, Romae 1946, 111, 115). Et paulo inferius: « In modo autem unionis — inquit — haec sunt elementa principaliora: 1° Christus incarnatur ut sit Caput Ecclesiae, nos autem membra tanti Capitis; 2° Incarnatione variis titulis in se quodammodo continet membra sua et Ecclesiam, non tamen ita ut Spiritus Christi ex Capite iam possit effundi in alios; 3° In Cruce Christus offert semetipsum et in seipso membra sua et Ecclesiam, quatenus cum eo vi Incarnationis sunt unita; 4° Sacrificio Crucis tollitur ira Dei, quae obstabat, ne Spiritus Christi sese effundere posset in homines; 5° Eodem sacrificio creatur medium quo Spiritus Christi abundet in membra; 6° Redemptio subiectiva fit, eo quod singuli incorporantur in Corpus Christi, et Corpori uniti participant Spiritum Christi vivificantem, quo fiant membra Christi et Patris » (Ibid., 119).

(1) PIUS XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 206.

(2) Et expresse docet SUAREZ, *In III Sent.*, disp. 22 sect. 2 a. 1 n. 1 (*Opera omnia*, ed. Vivès XVII 638).

(3) Illud significare vult P. TROMP cum ait nostram vitam supernaturalem, vi incarnationis, contineri in Christo tanquam in fonte adhuc clauso. (Cf. adnot. 4 p. 123). - Idem etiam cl. DE LA TAILLE M., *Mysterium fidei*², Paris 1924, 23, affirmat, cum asserit ante passionem potentiam influendi gratiam nondum fuisse expeditam. Eodem modo interpretatur S. THOMAS ANGER I., *La doctrine du Corps Mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris 1946, 29.

Animadvertere denique oportet, etiam alio sensu esse et vocari Christum caput nostrum inde ab incarnatione, scilicet, *ut nos repraesentantem*; si enim iam ab initio vitae, ex beneplacito divino, genus humanum non repraesentasset, per totam vitam pro nobis satisfacere nobisque mereri non potuisset (1).

Quae cum ita sint, plane corruiere videtur ipsum fundamentum quo innitebatur argumenti auctor ad demonstrandum, Mariam, propterea quod Verbo suam naturam humanam communicaverit, eo ipso nos immediate et efficaciter regenerasse et esse matrem nostram spiritualem, maternitate quam regenerationis vocant seu sensu stricto. Quare, si quando Maria mater nostra dicatur ideo quia, Deum-Hominem generando, nos Christo incorporavit, hoc de maternitate sensu latiore sumpta intelligendum est (2).

At, inquires, sunt plerique Patres qui naturam humanam *ipso facto incarnationis* sanctificatam et deificatam fuisse persaepe docent. Cui obiectioni ut satisfaciam, paulo amplius immorari liceat. Haec igitur, ad illorum doctrinam quod attinet, omnino prae oculis sunt habenda:

1. — Eatenus argumenti auctori illae locutiones saltem apparenter fauerent, quatenus ad litteram seu ut sonant sumi deberent, id est, si revera illis locutionibus hoc dicere vellent: eo quod Verbum incarnatum esset, naturam humanam universalem, illi nescio quo modo unitam, eo ipso sanatam, regeneratam, deificatam fuisse.

2. — Sed non est verum, hoc velle eos dicere, cum iidem Patres, vel in eodem loco vel in aliis locis, etiam expresse doceant genus humanum *per Christi mortem fuisse redemptum* (3). « Verbum potens et homo verus — inquit sanctus Irenaeus — *sanguine suo rationabiliter redimens nos*, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam iniuste dominabatur nobis apostasia, et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam suos proprios faciens discipulos; potens in omnibus Dei Verbum et non deficiens in sua iustitia, iuste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea; non cum vi, quemadmodum illa initio domi-

(1) LERCHER L., *Institut. Theol. Dogmat.*, III, n. 157, 6. Quando igitur nos dicimur fuisse ad Christum incorporati, vi incarnationis, atque cum eo coniuncti, hoc ita intelligendum est ut in illo simus praesertim tanquam ab eo repraesentati, et etiam quatenus vita hominum supernaturalis in eo tanquam in fonte adhuc clauso contineatur. Cfr. ANGER I., *op. cit.*, 29.

(2) Nobiscum plane consentit P. GREGORIUS A I. CRUCIFIXO, in sua docta lucubratione *Naturalidad de la maternidad espiritual de María*, in *Estudios Marianos*, VII, Madrid 1948, 135-138.

(3) « De ce chef — inquit clarissimus RIVIÈRE I., *Le dogme de la rédemption, Etude théologique*, p. 89 — on doit dire que la prétendue théorie d'une rédemption mystique ou physique, dont l'Incarnation ferait tous les frais, n'existe pas à proprement parler chez les Pères ».

nabatur nostri, ea quae non erant sua insatiabiliter rapiens, sed secundum suadelam..., ut neque quod est iustum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret. Suo igitur sanguine redimente nos Domino et dante animam suam pro nostra anima... et effundente Spiritum Patris in adunionem et communionem Dei et hominis..., perierunt omnes haeticorum doctrinae» (1). Unum etiam tantum textum, ex sexcentis qui citari possent, ex sancto Athanasio afferam, qui plus ceteris mysticam redemptionis theoriam excoluit: «Hinc corpus, quod sibi ipse accepit velut hostiam et victimam, omni puram macula morti offerendo, mortem statim ab omnibus similibus, suo pro aliis oblato, propulsavit» (2).

Igitur, nostrum facimus iudicium quod de illarum locutionum sensu tulit cl. P. De Groot: «Ex his similibusque concludere minime licet... ipso facto incarnationis Verbi in utero Virginis, redemptionis opus fuisse completum. Sane *natura humana tunc sanctificata est in uno individuo*, nempe homine Iesu, qui novum caput constituitur totius generis humani, ut dona supernaturalia in Adamo amissa ei redderet; sed id non fieret nisi per mortem Domini» (3).

3. — Illae quorundam Patrum locutiones, praeterquam quod, sumpta ut sonant, efficacitatem crucis redemptivam inutilem redderent (4), saltem ansam absurdis interpretationibus praeberent, ut accidit in casu sancti Gregorii Nysseni qui, eruditissimi Harnack iudicio (5), Christum, non naturam singularem sed naturam humanam universalem assumpsisse re vera docuisset, quod (sc. Christum huiusmodi naturam assumpsisse) quam longe a veritate aberret, nemo est qui non videat.

4. — Quapropter, non ultra modum progredi arbitramur, si dixerimus ipsam prohibere prudentiam, quominus illis istorum Patrum locutionibus nimis fidant theologi, atque in illis doctrinam theologicam fun-

(1) IRENAEUS, *Adv. haer.*, lib. 5 cap. I n. I (PG 7, 1121).

(2) ATHANASIUS, *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 9 (PG 25, 111). Cf. etiam S. HILARIUM, *In Ps.* 53, n. 13 (PL 9, 345) atque S. AMBROSIUM, *In Ps.* 48, n. 13 (PL 14, 1216).

(3) Cf. DE GROOT I.F., S.I., *Conspectus historicus dogmatum*, I, Romae 1931, 369-370. Nec omissenda sunt gravissima verba cl. P. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Romae 1946, 100: «Triplex formula recurrit apud Patres circa ortum et formationem Ecclesiae. Prior formula exhibet Ecclesiam natam iam ipso momento Incarnationis. Quam formulam nemo brevius et significantius expressit quam Leo Magnus, *Serm.* 26, 2 (PL 54, 203): «Natalis Capitis, natalis est corporis». *Nemo, opinor, ita desipiet* ut hunc similesque textus patristicos velit intellectos de ortu Ecclesiae formali et effectivo. Quippe sensus evidens huiuscemodi est: Natalis formalis Capitis, natalis *radicalis* est corporis ecclesiastici. Posita quippe Incarnatione secundum sanctos sapientissimosque divinae oeconomiae fines, eo ipso ponitur radix sancta et sacerdotalis, ex qua *suo tempore flos Ecclesiae consurget*».

(4) RIVÈRE I., *op. cit.*, 87.

(5) HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁴, II, 166. Aliter eam interpretatur GALTIER P., *op. cit.*⁴, 44-46.

dare velint, eo vel magis quod illi Patres multo pauciores sunt quam illi qui Christi morti nostram restaurationem simpliciter adscribunt (1).

Igitur, ex hoc quod Maria Christum, caput nostrum, generavit, minime sequitur illam *eo ipso* vitam nostram supernaturalem immediate produxisse, ut vult argumenti auctor.

Quid vero dicendum de celeberrimo Pii X testimonio (2), quod etiam argumenti auctor pro se allegat?

Primo quidem aspectu, illud testimonium ei favere videtur; sed si illud attentius perpenditur, statim apparet in eo de maternitate mediata seu latiore sensu sumpta agi. Ratio enim cur Maria a Romano Pontifice mater nostra dicatur, non est quod nos spiritaliter genuerit, sed quod conceperit Christum, in cuius vita supernaturali, tanquam in radice et germine, vita nostra supernaturalis continebatur. Hoc autem dicere non est idem atque affirmare Mariam nos immediate regenerasse. Nonne Eva mater cunctorum viventium seu hominum dicitur, propterea quod vita nostra naturalis in ea tanquam in germine contineretur? At nemo dixerit Evam esse matrem nostram sensu stricto, seu nos immediate et efficaciter genuisse (3).

Tandem, ad alteram minoris partem expendendam veniamus, quae sic se habet: «Sed cum Maria Verbo naturam humanam communicat, nos Christo incorporat atque immediate generat in illo» (4).

Et primum quidem, haec altera minoris pars, ut ipse argumenti auctor fatetur et est manifestum, in prima minoris parte plane innititur.

(1) TROMP S., *Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio generalis*, Romae 1946, 113-114.

(2) En verba PII X, *Ad diem illum*, 2 febr. 1904: «An non Christi mater Maria? Nostra igitur et mater est. Nam statuere hoc sibi quisque debet, Iesum qui Verbum est caro factum, humani etiam generis servatorem esse. Iam, qua Deus-Homo, concretum ille, ut ceteri homines, corpus nactus est: qua vero nostri generis restitutor, *spiritalis* quoddam corpus atque, ut aiunt, mysticum, quod societas eorum est, qui Christo credunt. *Multi unum corpus sumus in Christo* (Rom. 12, 5).. In uno igitur eodemque alvo castissimae Matris et carnem Christus sibi assumpsit, et *spiritalis* simul corpus adiunxit, ex iis nempe coagmentatum *qui credituri erant in eum*. Ita Salvatorem habens Maria in utero, illos etiam dici queat gessisse omnes, quorum vitam continebat vita Salvatoris. Universi ergo quotquot cum Christo iungimur quique, ut ait Apostolus, *membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius*, de Mariae utero egressi sumus tanquam corporis instar cohaerentis cum capite. Unde spiritalis quadam ratione ac mystica, et Mariae filii nos dicimur, et ipsa nostrum omnium Mater est...» (ASS 36 [1904] 452-453).

(3) Ceterum nobiscum consentiunt alii theologi. «In his verbis — inquit GARCÍA GARCÉS in suo praeclaro opere *Corredemptrix*, anno 1940, Romae edito, p. 58 — mentem potius perstringit maternitas spiritalis mediata». Eodem modo, ni fallimur (habita ratione totius illius doctrinae in adnotat. 4 p. 123 expositae) illum textum interpretatur cl. P. TROMP, *op. cit.*, 30, 60. Cl. vero P. ZAPELENA, *op. cit.*, 100, textum illum ita intelligit ut Maria Christum genuerit, ex cuius vita supernaturali vita supernaturalis membrorum sui corporis mystici, postea condendi, *suo tempore orietur*.

(4) Cf. illam partem huius lucubrationis respondentem adnotationibus 4 et 5 p. 121.

Primae igitur minoris partis falsitate iam probata, etiam de falsitate huius alterius minoris partis eo ipso iam constat, ut patet. Hinc, non videtur verum esse, Mariam, eo ipso quod Verbo naturam humanam communicavit, nos immediate in Christo genuisse, quandoquidem nec verum est, ut probavimus, *ipsa incarnatione* nos a Christo immediate et efficaciter regenerari.

Deinde, esto (1) genus humanum, totam naturam humanam, ipsa sola huius naturae assumptione per Verbum, reapse regenerari, deificari; possetne *etiam tum* iure affirmari beatam virginem Mariam, ideo quia Christi mater esset, *eo ipso* nos regenerasse? Minime, ut arbitror, nam ut illud iure affirmari posset, non sufficeret simultaneitas inter actionem beatae Virginis Verbo naturam humanam communicantis, et actionem Verbi incarnati nos regenerantis, sed requireretur verus nexus causalis inter illas, siquidem inter omnes convenit *tum et tum tantum* causam causae esse causam causati, cum prima causa alteram producit formaliter, id est, ut causam (2), quod in nostro casu procul dubio non evenit. Et de his quidem hactenus.

III. — SECUNDUM ARGUMENTUM

Nunc agendum est nobis de altero auctoris argumento, quod duabus propositionibus constat: 1) Maria fuit gratia plena ratione divinae maternitatis; 2) Plenitudo gratiae a divina maternitate postulata, et Mariam maternitatis spiritualis capacem efficit, et matrem nostram formaliter constituit (3).

Prima propositio et alterius propositionis pars prima nullam patiuntur difficultatem. Alterius propositionis secundam partem ita demonstrat: Dicere gratiae plenitudinem a divina maternitate postulata constitutur Mariam matrem nostram, idem est atque dicere *illam* gratiae plenitudinem esse in nostram regenerationem ordinatam. Quod existimat theologice indubitabile, quia ipsi indubitabile est gratiae plenitudinem, quae in Maria inest ratione divinae maternitatis, non posse non habere eundem finem soteriologicum quem habet ipsa divina maternitas (4), quae, ceterum, quippe quae sit ordinata in Verbi incarnationem, in eundem finem atque ipsa incarnatio et ipsa debet esse ordinata (5).

(1) Id est, dato hoc, at non concessio.

(2) IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus philos. thomist., Phil. nat.*, I q. 10 q. 4 (ed. REISER, Taurini 1933, 212).

(3) LLAMERA M., *art. cit.*, 110.

(4) *Ibid.*, 111.

(5) *Ibid.*, 118.

Haec vero secundae propositionis altera pars eiusque probatio in plures easque graves impingere videtur difficultates, quas breviter exponam.

Praetereo quod supponit ut certam doctrinam de incarnationis fine, etiam hodie inter theologos tam acriter disputatam (non dico me illud negare, sed disputari inter theologos): satius enim est in re theologica a praemissis certis proficisci.

Sed hoc praetermisso, ad id quod caput est in argumentatione veniamus. Duplici enim vitio illa argumentatio laborare videtur: *et quod in ea haec duo identificentur*, scilicet, gratiae plenitudinem, a divina maternitate postulatam, Mariam matrem nostram formaliter constituere, et illam gratiae plenitudinem in generis humani regenerationem immediate esse ordinatam; *et quod velit* divinam maternitatem, propterea quod sit immediate in incarnationem ordinata, iam eo ipso etiam in nostram regenerationem immediate ordinari. Neutrum autem horum verum esse videtur.

1. — Et primum quidem — ut ab hac postrema assertionem incipiamus — nullo modo illam admittendam esse arbitror. Ex eo enim quod divina maternitas sit immediate in incarnationem ordinata, minime sequitur iam eo ipso in incarnationis finem seu in redemptionem immediate ordinari. Et ratio est in promptu: haec enim ratiocinatio hoc supponit, scilicet, ea quae ad aliquam rem tanquam ad finem proximum ordinantur, *necessario* etiam ad finem illius rei immediate ordinari, quod verum non esse, mihi evidentius est quam ut probatione indigeat. Quisnam enim dixerit militum conscriptionem, cuius finis totaque essendi ratio esset exercitus confectio, cuius finis totaque essendi ratio esset, sua vice, bellum cum hoste faciendum, cuius tota essendi ratio finisque esset, sua vice, oppidi obsessi liberatio, quisnam, inquam, dixerit, actionem milites conscribendi *immediate* ordinari in illius oppidi obsessi liberationem? Est enim manifestum illam actionem in exercitus confectionem immediate ordinari, qui cum hoste est pugnaturus; *at non nisi mediate*, ut patet, in bellum atque in oppidi illius obsessi liberationem. Ordinatur quidem in eundem finem atque bellum, at mediate tantum.

Quod ex eo vel magis constat, quod de ordinatione hic agitur quae secum fert virtutem ad aliquid producendum; sed in comperto est *non necessario* ea quae ad aliquam rem tanquam ad finem proximum ordinantur ita ut vi polleant illam producendi, *etiam ad huius rei finem* ordinari, ita ut illum effectum immediate producendi habeant vim. Sane, sanctae Elisabeth miraculosa foecunditas — si fas est alio exemplo rem illustrare — immediate in generationem Praecursoris Domini ordinabatur, cuius finis erat populum Israel ad adventum Christi spiritualiter

praeparare. At quaero: numquid illius sanctae mulieris foecunditas eo ipso immediate ordinabatur in spiritualem populi Israel praeparationem, ita ut illam efficiendi vim haberet? Minime, ut liquet, sicut nec militum conscriptio vi pollebat per seipsam oppidum obsidione liberandi.

Quocirca, ex eo quod divina maternitas sit immediate in incarnationem ordinata, nullo pacto sequitur iam eo ipso etiam in incarnationis finem, idest, in redemptionem immediate ordinari.

2. — Deinde, auctori argumenti, gratiae Mariae plenitudinem, a divina maternitate postulatam, esse in nostram restaurationem ordinatam, *idem est atque* illam gratiam Mariam matrem nostram formaliter constituere.

At ea duo idem non esse videntur. Quod et ratione et auctoritate constat. Nam quaelibet mulier quae ad pubertatem pervenerit nulloque vitio sit affecta, habet potentiam quae est ordinata, et quidem immediate, in generationem; sed nihilominus nondum mater est. Ut sit mater, filium generet necesse est. Maternitas, enim, est relatio quaedam super actionem, id est, super generationem fundata, ut inter omnes theologos convenit (1). Quapropter generatio est fundamentum et veluti causa maternitatis. «*Ex hoc autem* — inquit sanctus Thomas — dicitur aliqua mulier alicuius mater, *quod eum concepit et genuit* » (2).

Accedit quod illa eius persuasio ad hanc affirmationem ducit, quam minime refugit, scilicet, Mariam *ideo* nos generare *quia* mater nostra est; quae quidem affirmatio, utpote quae sit ordinis naturalis rerum conceptuumque eversio, longe a veritate abesse videtur, ut ex modo dictis satis constat.

Nec arguere licet — ut occurram obiectioni quae ultro in mentem venire potest — ex eo quod in sanctissima Trinitate, secundum plures theologos, Pater generat quia est Pater, seu ex eo quod prius est esse Patrem quam generare, quandoquidem, etiam admissa horum theologorum doctrina, nil inde pro illa assertionem sequitur, cum *ibi* de personae Patris constitutivo explicando agatur (et quidem secundum nostros imperfectos conceptus), quae personalitas est aliquid relativum; *hic* autem persona sit aliquid absolutum, et quidem, in signo antecedente maternitatem, in esse personae iam constitutum.

Sed ante oculos versetur oportet, etiam in Deo paternitatem, ut relationem, fundari super generationem et proinde illa esse posteriorem. «*Sed proprietatis personalis Patris* — inquit sanctus Thomas — potest

(1) SUAREZ, *In III Sent.*, q. 35 disp. 12 sect. 1 n. 2 (*Opera omnia*, ed. Vivès, Paris 1877, XIV, 200).

(2) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 35 a. 4.

considerari dupliciter: Uno modo, ut est relatio; et sic iterum secundum intellectum praesupponit actum notionalem; quia relatio, in quantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae. Et sic oportet quod praecintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praecintelligitur actioni » (1). Audiamus clarissimos Salmanticenses: « Adde hoc esse discrimen inter relationes creatas spectantes ad secundum genus... et relationem increatam paternitatis..., quod relationes creatae quoad omnia spectantia ad lineam relativam praesupponunt actionem vel passionem... At vero relatio increata paternitatis hoc non habet... » (2). Et paulo inferius: « Tum ex eo quod natura creata, v. g. hominis, aut eius potentia generativa, vel etiam ipse homo, ut v. g. Petrus, non est sufficienter determinatus ad habendam relationem paternitatis nisi per generationem. Et ideo nisi haec adsit, nequit dari praedicta relatio... » (3).

Quocirca; nullo pacto admitti potest maternitatem spirituales esse priorem nostra regeneratione spirituali, seu Mariam nos generare quia mater nostra sit; sed totum contra est.

Quod etiam ex admissis et assertis ab ipso auctore argumentis satis superque constat. Nam ipse docet (4) solam eam esse veram alicuius matrem quae eum genuerit. Ergo *antequam* mulier aliquem genuerit, *non dum vere et proprie* eius mater dici potest. Igitur falsa est illa eiusdem auctoris assertio.

Praeterea idem eruitur ex iis quae in primo argumento docet (5). Et sane illud argumentum huc redit: *ideo* Maria est mater nostra, *quia* divina maternitas nostram causat in Christo regenerationem. Igitur hic aperte asserit *nostram spirituales regenerationem*, a divina maternitate causatam, esse, sua vice, *maternitatis spiritualis causam*.

* * *

Ex omnibus, igitur, hucusque dictis efficitur, ut ex maternitate divina, etiam concrete spectata, maternitas spiritualis B. M. V. stricte dicta, seu regenerationis quam vocant, erui non posse videatur.

Haec habui de illa gravissima quaestione, id est, de relatione inter

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, I q. 40 a. 4.

(2) SALMANTICENSES, *Cursus theol.*, *De incarnatione*, disp. 18 n. 81 (Lugduni 1679, II, 517).

(3) Ibid., n. 82 (ed. Lugdunensis, II, 518). Cf. etiam SUAREZ, *De Trinitate*, VIII c. 7 n. 5 et II (*Opera omnia*, ed. VIVÈS, I, 706-707).

(4) LLAMERA M., *art. cit.*, 73.

(5) Ibid., 93-94.

maternitatem divinam et maternitatem spiritualem Mariae Virginis quae dicerem. Quodsi in argumento aliquid inadvertenter e calamo exciderit quod alicui molestiam intulit, ille mihi parcere velit. Faxint, autem, Deus et beata virgo Maria, Dei genitrix et mater nostra amatissima, ut nostra lucubratio aliquid ad mariologiae progressum conferat, et ad veriorem munerum cognitionem ad quae Deo optimo maximo eam eligere placuit.

DE ZENDING VAN MARIA IN HAAR MOEDERSCHAP TEN OPZICHTE VAN DE MENSEN

P. JAN B. VALVEKENS, O. PRAEM.

De Apostel Paulus begint zijn Brief aan de Ephesiërs met een heerlijk loflied op de genade. Dit loflied de genade ter ere, is naar mijn mening, ten volle op zijn plaats bij de aanvang van deze lezing. Het onderwerp immers dat ons ter behandeling werd opgedragen is een geloofswerkelijkheid die, naar Gods plan, ten nauwste en ten diepste in verband staat met het groots mysterie van Gods genadeschikking. « Gezegend dan zij de God en de Vader van onze Heer Jezus Christus, die ons in Christus gezegend heeft met allerlei geestelijke zegening in de hemelen... Zijn rijke genade heeft Hij overvloedig over ons uitgestort onder gedaante van allerlei wijsheid en doorzicht » (Eph. I, 3-8).

In de Bulla « Ineffabilis Deus » waarmede Paus Pius IX in 1854 het geloofspunt van Maria's Onbevleete Ontvangenis aan de wereld breedvoerig uiteenzette, verwijst de stedehouder van Christus naar hetzelfde opzet van Gods goedheid: « God, die onuitsprekelijk is, wiens wegen barmhartigheid en waarheid zijn, wiens wil de almogendheid zelf is, en alles met zachtheid beschikt; de allertreurigste val van het menselijk geslacht, ten gevolge van de overtreding van Adam, van alle eeuwigheid voorzien, en in het geheim, dat van alle eeuwen verborgen was, besloten hebbend het eerste werk zijner goedheid door een dieper geheim, namelijk door de Menswording van het Woord, te volvoeren, opdat de mens, door het inzicht zijner barmhartigheid niet zou verloren gaan; en opdat hetgeen in de eerste Adam verloren ging, gelukkiger in de Tweede zou hersteld worden; verkoos en bereidde van den beginne van alle eeuwigheid aan zijn enige Zoon een Moeder, uit wie Hij vlees geworden, in de gelukkige vervulling van de tijden zou geboren worden. En Hij beminde haar boven alle schepselen... Derhalve opende Hij de schatten zijner goedheid om haar onvergelykelyk boven alle Heiligen en hemelse Geesten met de overvloed aller bovenaardse gaven wonderbaar te vervullen » (1).

(1) De Enc. over O. L. Vrouw, uitg. Geloofsverdediging, Antwerpen, 1938, bl. 9 v.

In die pauselijke woorden vinden we een passende inleiding tot de waarheid die we nu moeten belichten: De uitzonderlijke Zending van Maria in haar Moederschap ten opzichte van de mensen. Zo gaarne spreken we over Maria, als ons aller Moeder; zo veelvuldig aanroepen we haar onder die titel. In de Litanie van Onze Lieve Vrouw vinden we een hele reeks van aanroepingen tot Maria, als onze Moeder. Waarop is die benaming gesteund? Welk is de betekenis en de draagkracht daarvan?

* * *

Twée lezingen gingen deze les in dit Congres vooraf. Ik mag en moet de besluiten daarvan als gekend veronderstellen. Daaruit blijkt, me dunkt, ten klaarste wat volgt: Alhoewel, tot hiertoe, alle onderdelen van de rol die aan Maria moet worden toebedeeld in het werk van de verwerving en het uitdelen van de genade tot in de laatste nuanceringen niet met alzijdige zekerheid kunnen worden bepaald, blijkt het toch met de dag klaarder en klaarder, dat die rol van Maria buitengewoon groot en verrekend is. Zowel in hetgeen de Zaligmaker deed voor de Verlossing tijdens zijn zichtbaar verblijf hier op aarde, als in hetgeen later, onder Gods invloed, moest geschieden om de vruchten van de Verlossing op de zielen van vrij-handelende mensen toe te passen.

Om reden van die krachtige medewerking van onze Lieve Vrouw in het werk van onze zaligmaking, wordt Zij terecht genoemd de Middelaars van alle genaden. In de orde van onze heiligmaking, zoals die door God werd beslist en wordt doorgevoerd, is er tussen God en de zielen een bovennatuurlijke band gesmeed. Aan Maria is, steeds volgens Gods schikking, een allerruimste plaats weggelegd in het smeden en het instandhouden van die bovennatuurlijke band. Het is dan aan geen enkele redelijke twijfel onderhevig dat de Moedermaagd een bijzondere plaats inneemt in het christelijk leven van ons allen. Dat is een waarheid die hier niet meer in den brede moet worden bewezen. Het gaat hier om een overtuiging, die leeft in ieder van ons, die op treffende wijze tot uiting komt in de christelijke vroomheid van de eeuwen.

God zag neer op de kleinheid van zijn dienstmaagd. De Almachtige bewerkte in haar grote dingen, zo lezen we in het Magnificat. Maar die grote dingen door de Schepper in haar gewrocht, gingen niet alleen haar eigen Person, op zichzelf beschouwd, aan; ze hadden, in de meest strenge zin van het woord, een sociale waarde. Van Maria gaat er een levensinvloed uit op de zielen. Sta toe, dat we er reeds de nadruk op leggen

dat hier geen loutere beeldspraak wordt gebruikt; het gaat hier over echte werkelijkheid.

In het eerste Hoofdstuk van het Evangelie van Sint Jan wordt treffend beschreven hoe in den beginne, het Leven, de som van alle volmaaktheden, in God bestond. Dat Leven bleef niet opgeborgen in God; dat Leven was tevens Licht, dat zijn stralen uitzendt over de gehele schepping, meer bepaald over diegenen die bekwaam zijn, bewust, met vrije wil, volgens Gods gaven en Gods wetten te leven. Hoogtepunt van Gods neerbuigen over de schepping was: de Menswording van het Woord. Dit Woord kwam tot ons, vol van waarheid, vol van genade. En aan allen die Hem ontvingen, gaf Hij het vermogen om kinderen van God te worden.

Het Woord werd mens. Dat ging niet zonder moeder. Het Woord kon zijn zending: de mensen heiligen, volgens Gods plan, niet tot een goed einde brengen, zonder zich een moeder uit te kiezen; die moeder was Maria. In dit goddelijk Moederschap van Maria ligt haar hoofdwaardigheid; daarin ligt de grondslag van alle voorrechten haar door God zo rijkelijk toebedeeld. Het geestelijk Moederschap ten opzichte van de mensen, waarover we meer speciaal handelen moeten, is niets anders dan een gevolg, een voltooiing van dat goddelijk Moederschap. Daarom past het dat we er even blijven bij stilstaan.

Gods plan, ten overstaan van de redding van de mensen na de zondeval bestond er, in hoofdzaak, in, zijn Zoon te doen mens worden, opdat Deze door zijn optreden hier op aarde, zijn dood, verrijzenis en hemelvaart, aan de mensen het bovennatuurlijk leven ten volle zou kunnen terug schenken. In dit goddelijk plan komt Maria op een praktisch-onmisbare plaats te staan. Andere heiligen konden desnoods gemist worden; Maria kan uit deze heilsorde niet worden weggeschakeld.

Dit goddelijk Moederschap mogen we echter niet alleen langs zijn louter-physische zijde beschouwen. Voorzeker, aan een goddelijk Persoon een menselijke natuur mogen schenken, menselijke natuur die in de eenheid van die goddelijke Persoon wordt opgenomen, is een voorrecht van onmetelijke grootheid. De zedelijke zijde nochtans van dit voorrecht moet niet minder voor ogen worden gehouden. Hier vooral is alle vivisectie ongepast. Daaruit immers kunnen zeer gewichtige besluiten worden gehaald voor het geestelijk Moederschap van de Moedermaagd tegenover ons allen.

Eens werd een diepzinnig woord neergeschreven over de Moeder van de Heer: *Prius mente concepit quam corpore*. Zij ontving veel meer in het gemoed dan in het lichaam.

Sint Lucas verhaalt hoe de engel Gabriël naar een maagd van Nazareth werd gezonden om haar het heugelijke nieuws mee te delen dat Zij was uitverkoren om moeder te worden van de Zaligmaker. De engel vroeg haar toestemming; deze moest worden gegeven met al de toewijding waartoe haar heilige persoonlijkheid in staat was. Niet zonder reden is het dat Kerkvaders en kerkelijke schrijvers nadruk hebben gelegd op de draagkracht van die toestemming, van dat Fiat. Dat Fiat immers was totaal; als kleine dienstmaagd van God, verklaarde Maria, dat Ze in alles leven, in alles handelen, voelen wilde volgens Gods schikking. Laten we het goed onderstrepen: in alles. Want in die besliste, totale onderwerping, in die algehele toestemming, in dat algeheel opgaan in de zending haar toevertrouwd, ligt de grootsheid van dat Fiat. Met de volledigste toewijding waartoe haar vlekkeloos-hoogstaand hert in staat was, gaf Zij zich aan haar taak. In het licht van dat feit, is het niet te verwonderen dat de prins van de godgeleerden, de H. Thomas van Aquino schrijft: «De H. Maagd verkreeg een zo grote volheid van genade, dat Zij de Bron van genade het meest zou benaderen; zo, dat Zij Degene, die vol is van genade, in zich ontving en zo, dat Zij door Hem te baren, in zekere zin de genade liet komen tot allen» (1).

Laten we verder aanmerken dat de Menswording voor Christus iets blijvends was, niet een akt eenmaal in de tijd voorgevallen, om daarna slechts in de geschiedenis van het verleden voort te leven. «Jesus Christus blijft dezelfde gisteren en vandaag en in de eeuwen», zo lezen we in de Brief aan de Hebreëen (13, 8). Voor Maria, was het Moederschap ook iets blijvends van ongekende grootheid. Door haar Moederschap kwam Ze in aanraking met, bezorgde Ze een menselijk lichaam aan een goddelijke Persoon. Indien de vrouw, die, naar het Evangelie, de franje van Christus' kleet aanraakte reeds de wonderbare invloed daarvan in zich ondervond, wie zal ons dan kunnen beschrijven welk een onuitputbare stroom van heiligheid uit het lichaam van de Verlosser over de ziel van de Moedermaagd heenvloede?

Vergeten we ook niet dat de taak van de moeder niet ten einde is, wanneer ze haar kind heeft ter wereld gebracht. Dan moet ze haar kind opvoeden, het voorbereiden tot zijn levenstaak. Een gewone moeder weet niet welke, volgens Gods heilsplan, de welbepaalde levenstaak hier op aarde van haar kind wezen zal; totaal kan ze dan niet steeds opgaan in de levenstaak van haar kind. Voor Maria is dat van af het eerste ogenblik van haar Moederschap iets geheel anders. Niet zonder reden dan kan Paus Pius X schrijven in de Encycliek: «Ad diem illum»

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, III, q. 27 art. 5 ad 1.

(2 Febr. 1904): « Het strekt de allerheiligste Moeder niet alleen tot eer en lof, dat Zij aan de Eniggeboren Zoon van God, de stof van haar lichaam heeft verschaft waaruit Hij de menselijke natuur zou aannemen, en waardoor de offerande tot heil van de mensen zou worden voorbereid; het behoorde ook tot haar zending deze offerande te bewaren en te voeden en op de gestelde tijd bij het altaar aan te bieden. Vandaar die nooit onderbroken gemeenschap van leven en lijden tussen Moeder en Zoon, zodat op beiden de woorden van de profeet toepasselijk zijn: «Mijn leven verging in droefenis en mijn jaren verkeerden in gewezen» (Ps. 30, 11) (1). Leo XIII ontwikkelt diezelfde waarheid in dezer voege: «Hij verkoos haar tot Moeder van zijn Enige Zoon en daardoor gaf Hij haar die moederlijke gevoelens van liefde en barmhartigheid. En door zijn voorbeeld van onderdanigheid en gehoorzaamheid, als een Kind tegenover zijn moeder, heeft Jezus ons getoond wat een Moeder zij was» (Octobri mense, 1891, vert., bl. 35).

Maria, Moeder van de Verlosser, kende de taak van haar goddelijk Kind van af de Boodschap. Wie ziet er niet in, welke diepe waarheid voor het zieleleven van Maria in dit beginsel ligt, daar haar Kind, de Verlosser, mens werd, propter nos, nostramque salutem, om ons en om onze heiligmaking?

Een andere beschouwing kan hier nuttig worden aan toegevoegd: Hoe hoger iemand verheven is in de orde van de genade en van de glorie, des te inniger hij betrokken wordt in de orde van de genade, des te groter invloed hij uitoefent in deze orde. Daar Maria nu, door haar Moederschap en bijgevolg door haar heiligheid ten nauwste verbonden is met de bron van alle genaden, is Zij dan ook op de meest innige wijze in de orde van de genade betrokken. In de hemel is het haar hoogste bedrijvigheid God te aanschouwen. Maar de Godsschouwing brengt onvermijdelijk met zich een betrachten van Gods glorie in geheel de schepping. Christus stierf opdat alle mensen zouden zalig worden. Dat moet dan ook, ik leg er nadruk op: dat *moet* dan ook de hoogste betrachtning zijn van Maria: de Verlossing doen vruchten dragen. Daar haar Moederschap heel wat meer is dan een voorrecht dat aan de oppervlakte van haar bestaan blijft, doch een voorrecht dat haar geheel tekent en omvormt, zo kunnen we ervan overtuigd zijn dat Zij in de hemel over alle passende moederlijke middelen beschikt, om voor al haar geestelijke kinderen daad werkelijk te kunnen zorg dragen. Niet zonder reden ten andere stond Zij aan de voet van het Kruis bij de dood van haar goddelijk Kind.

(1) Vert. van Geloofsverdediging, bl. 45.

Sint Jan schrijft zo diep in zijn Evangelie: «Ik heb de heerlijkheid die Ge Me gaaft, aan hen gegeven, opdat ze één zijn gelijk wij één zijn. Ik in hen en Gij in Mij, zodat de wereld begriipe dat Gij Me zondt en hen bemindet gelijk Gij Mij hebt bemind. Vader, die Ge Me gegeven hebt, Ik wil dat die bij Mij zouden zijn waar Ik ben» (Jo. 17, 22-24). «God is liefde», schrijft diezelfde Apostel Joannes, die, vergeten we het niet, na Christus' dood, voor Maria speciaal moest zorg dragen en bijgevolg meer dan wie ook onder de Apostelen Maria begreep en met haar meevoelde: «Wij hebben de liefde die God voor ons heeft, erkend en geloofd» (1 Jo. 4, 16). Maria, Moeder van die Verlosser, die zich totaal aan het goed van de mensen heeft gegeven, — want, zozeer heeft God de wereld bemind, dat Hij zijn eniggeboren Zoon heeft gegeven, opdat al wie in Hem gelooft, niet zou omkomen maar eeuwig leven zou bezitten (Jo. 3, 16) — Maria, zeg ik, deelt in die liefde. In haar hart is er evenals, ja nog veel meer dan in het hart van elke moeder, een blijvende liefdedrang naar haar Zoon toe, en bijgevolg naar het goed van allen voor wie Christus zijn Bloed vergoot. Liefde immers is nooit zo oprecht noch zo diepgaand dan wanneer zij haar oorsprong vindt in het hart van God. De zielsvolmaaktheid werd aan Maria op een uiterst machtige wijze toebedeeld. De Moeder van Christus heeft deel, een uitzonderlijk-verreikend deel in de deugden van Hem, van Wie we alles ontvangen hebben. De volheid van genade, waarover de engel Gabriël sprak in zijn groet, reikt verder dan de bepaalde persoon van de H. Maagd. Wij allen, die ons als haar kinderen beschouwen, mogen genieten van die volheid.

Het Evangelie geeft ons enkele voorbeelden van de genadeinvloed die van uit Maria over de anderen heenkomt. Pas enkele dagen na de Boodschap komt Zij bij haar nicht Elisabeth; en de groet die Zij haar nicht toestuurt, brengt aanstonds de heiliging mee van Sint Jan de Doper (Luc. 1, 44). En is het niet treffend dat Sint Jan erop drukt dat het eerste mirakel dat in het openbaar leven van Christus plaats grijpt, geschiedt te Cana, en dit na een opvallende tussenkomst van de Moeder? Met haar scherpziend vrouwenoog had Zij de toestand van het feestend huishouden van Cana overschouwd en wilde Zij aan de jonggehewden de verlegenheid besparen aan de genodigden gebrek aan wijn te moeten bekennen.

Ik meen dat uit hetgeen we tot nu toe hebben uiteengezet, voldoende blijkt hoe het goddelijk Moederschap geheel het bestaan van Maria heeft geadeld en haar heeft verheven tot op een plan, dat het leven van de andere mensen overkoepelt en noodzakelijk ten zeerste beïnvloedt.

* * *

Nu kunnen we Maria's geestelijk Moederschap tegenover de mensen meer bepaald uiteenzetten. Uit hetgeen reeds werd gezegd, volgt dat dit Moederschap ten nauwste met het goddelijk Moederschap is verbonden.

Op onze dagen is de naam van Maria, Moeder van de mensen, hulp van de christenen, en zijn soortgelijke benamingen veelvuldig gebezigd en volledig aanvaard. Zo was het niet altijd. Want, alhoewel de diepe ondergrond van het geestelijk Moederschap van oudsher werd erkend, duurde het toch vele eeuwen alvorens in de teksten, die ons ter beschikking staan, Maria als de «Moeder van de mensen» wordt betiteld. Benamingen echter, die practisch hetzelfde beduiden, komen zeer vroeg voor. Maria wordt in de oudheid beschreven als de «Nieuwe Eva». Waar namelijk Eva in de zondeval van de eerste mens, Adam, een belangrijke rol op zich nam ten kwade, zo komt aan Maria, onder en naast Jezus, een belangrijke plaats toe in het herstel van de zondeval. Maria wordt ook zeer vroeg genoemd: Moeder van het leven, Moeder van de levenden.

Ingaand hoeven we hier niet te onderzoeken wie in feite de benaming «Maria, Moeder van het mensdom» eerst heeft gebezigd. We aanvaardden allen zonder moeite dat de grondslag waarop deze titel berust besloten ligt in de waardigheid van Moeder van God; we weten ook allen dat niet aanstonds, van af de eerste tijden van de Kerk, alles wat in de waardigheid van Moeder Gods besloten ligt, welbepaald werd ingezien en in klare bewoordingen werd uitgedrukt.

Uit hetgeen Maria deed en doet voor het verwerven en het uitdelen van de genade (we verwijzen hier nogmaals naar de lezingen die deze les voorafgingen) blijkt dat de H. Maagd op merkwaardige wijze meewerkte aan het tot-stand-brengen van de Verlossing en meewerkt aan de toepassing van de genaden op de zielen. Moeder noemen wij diegene die leven schenkt. De H. Maagd nu bracht de Verlosser ter wereld, als een ware moeder; Zij stond aan de voet van het Kruis; Zij bad voor en met de beginnende Kerk; haar levensinvloed op die zielen, waarvoor Christus mens werd en stierf, is dus opmerkelijk groot. Zij mag en moet dan de geestelijke moeder van de zielen, van de Kerk worden genoemd. Dat bijgevolg de benaming «Maria, Moeder van de christenen», vooral sinds de tijd waarin zowel de aanbidding van Christus als de verering van zijn Moeder van de meer-majestueuze vormen overging naar meer-menselijke uitdrukkingsvormen, ten zeerste

weerklink vond bij de vrome christenen, is gemakkelijk te aanvaarden. Wie kent er niet het *Salve Regina*, *Mater misericordiae*, Wees gegroet, Koningin, Moeder van barmhartigheid, het *Salve Mater misericordiae*, *Gegroet Gij*, Moeder van barmhartigheid? Hoevele teksten van hymnen, dichtwerken, vrome geschriften van af de vroege Middeleeuwen tot op onze dagen, spreken niet over die goede Hemelmoeder?

De titel «Maria, Moeder van de christenen; Maria, onze Moeder» is thans gemeengoed geworden in de Kerk. De Pausen houden niet op, die titel te bezigen, te beschrijven, te verklaren in hun Wereldbrieven. Heel wat zouden we kunnen verwijlen bij de talrijke Mariale Encyclieken van Z. H. Leo XIII, bij Encyclieken en ambtelijke verklaringen van de Pausen Pius X, Benedictus XV, Pius XI en Pius XII.

Bij het einde van de Bulla «*Ineffabilis Deus*» (1854) schrijft Z. H. Pius IX: «Niets heeft men te vrezen, nooit hoeft men te wanhopen onder het geleide, de begunstiging, de bijstand en de bescherming van Deze, die een oprecht moederlijk hart jegens ons hebbend, en zich met de zaken onzer zaligheid belastend, voor gans het menselijk geslacht bezorgd is, en die door de Heer aangesteld tot Koningin van de hemel en de aarde... door haar moederlijke gebeden allerzekerst verkrijgt en vindt wat zij zoekt en niet te vergeefs vragen kan» (1).

Enkele volzinnen uit het zinrijke slot van de Encycliek «*Mystici Corporis Christi*» van 29 Juni 1943, moeten hier ook volstrekt worden aangehaald. Nadat Z. H. de Paus enkele gewichtige verklaringen heeft afgelegd over de rol van Maria in onze Verlossing, gaat hij voort: «Daardoor werd zij, die naar het lichaam moeder was van ons Hoofd, ook moeder naar de geest, om een nieuwe titel van lijden en glorie, van al zijn ledematen. Zij was het, die door haar krachtig gebed wist te verkrijgen dat de Geest van de goddelijke Verlosser, reeds op het Kruis gegeven, op Pinksterdag met wonderbare gaven aan de pas gestichte Kerk gegeven werd».

Het Doorluchtig Episcopaat van onze Lage Landen spreekt niet minder duidelijk. Z. Em. Kard. Van Roey wijdde zijn Vastenbrief van 1943 (20 Februari 1943) geheel aan het onderwerp: *Per Mariam ad Jesum*: door Maria naar Jezus. Een hele paragraaf van dit herderlijk schrijven behandelt het thema: Maria, onze Moeder. Zijne Eminentie legt er nadruk op: «Dit uitzonderlijk wezen, waarvan wij getracht hebben u de onvergelykelijke waardigheid te doen begrijpen, werd ons door God tot Moeder geschonken. Dit algemeen moederschap, op zoveel werkelijke titels gegrondvest, oefent Maria beter uit dan welke moeder

(1) Vert. Geloofsverdediging, bl. 32.

ook; zij neemt ons allen aan als haar eigen kinderen; zij kent en bemint eenieder van ons met een waarachtige en diepe liefde; zij omringt ons met haar bovenmenselijke bezorgdheid, medelijden en tederheid; zij wil ons welzijn, ons waarachtig geluk, onze zaligheid. Hoe zou men hieraan twifelen, wanneer men bedenkt al wat zij, aan de zijde van haar Zoon, gedurende haar aardse leven, voor ons gedaan en geleden heeft? Zijt gij allen er niet innig van overtuigd? Zingt de Kerk niet op alle tonen dat Maria onze Moeder is? ».

In de herderlijke Brief van Hunne Excellenties de Aartsbisschop en de Bisschoppen van Nederland van 6 Augustus 1943, wordt het niet minder klaar uitgedrukt: «De H. Kerk leert ons, dat God Maria niet alleen maakte tot Moeder van zijn eniggeboren Zoon, maar ook tot Moeder van de mensen, tot de «Mater divinae gratiae» de Moeder van de goddelijke genade». En verder lezen we nog: «Scherper en klarer drong de waarheid tot ons door, dat de Moeder der mensen het heil van haar kinderen heeft verdiend».

Anderzijds mag onderstreept worden wat hunne Excellenties de Bisschoppen van Frankrijk schreven bij het afkondigen van een Mariaal Jaar voor 1948: «Er zijn te veel christenen die nog niet weten, ten minste door verlicht geloof en in de praktijk, in welke diepe zin de Maagd Maria hun Moeder is, sinds de dag, waarop onze Heer Jezus Christus, bij de hoogste daad van zijn verlossend offer, ons zijn Moeder gaf, opdat ze voortaan ook onze Moeder wezen zou» (1).

De vraag kan dan worden gesteld: Welk is, in het licht van de geloofswaarheden, de betekenis, de draagkracht van de benaming: Maria in onze geestelijke Moeder?

Vaderschap en moederschap kunnen op verschillende wijzen worden begrepen. Vooreerst op lichamelijke, fysieke wijze; maar verder ook op geestelijke wijze. Als we spreken over ons kindschap tegenover God, en bijgevolg ook over ons kindschap tegenover Maria, dan gaat het niet over een lichamenlijk-fysisch kindschap, doch over een kindschap van geestelijke aard. Daar moeten we niet langer bij stil blijven.

Verdere precisering is echter gevergd. In de menselijke verhoudingen kennen we immers, naast een waar, fysisch, kindschap ook een aangenomen kindschap. Het gebeurt dat mensen, om een of ander reden,* een kind aannemen dat het hunne, fysisch, niet is; ze verzorgen dat kind alsof dat het hunne was; in feite berust dit aangenomen kindschap slechts op louter-uitwendige titels, op een fictie, die de natuur,

(1) Aangehaald in *Marianum* 11 (1949) 85.

de diepe aard van dit aangenomen kind niet raken. Waar we spreken over het aangenomen kindschap in de orde van de genade, gaat het over iets dat veel dieper reikt. Het kindschap in de orde van de genade tegenover God en het kindschap tegenover Maria, stort in de ziel iets zeer wezenlijks; de vriendschap van God geeft aan onze ziel iets dat haar in de geestelijke orde ten zeerste verrijkt, ten zeerste, inwendig doch werkelijk, tekent voor tijd en eeuwigheid. Volgens die verrijkende betekenis van aangenomen kindschap is Maria onze geestelijke Moeder. Vraag me nu niet dat ik u in een paar woorden een klare bepaling geven zou van wat een moeder in feite is. Evengoed als ik weet ge allen dat denkers en dichters van alle tijden getracht hebben de diepe aard van een moederhart te schetsen, zonder er volledig in te slagen. Het moederhart, zo wordt terecht gezegd, is het schoonste dat God schiep in de natuur. Het moederhart is vervuld met een diepe, onbaatzuchtige, standvastige liefde; het moederhart is bereid tot alle offers voor haar kind; wanneer niemand dat kind meer verdedigt, dan zal de moeder haar kind niet in de steek laten. Nooit vraagt men aan een moeder te veel voor haar kind.

Dat alles schrijven we toe aan Maria, wanneer wij haar onze Moeder noemen. Voorzeker, het onberedeneerde, het louter-instinctieve, het minder-gepaste dat in het streven van een gewone menselijke moeder tegenover haar kind kan aanwezig zijn, dat kennen we niet toe aan onze Hemelmoeder. Maar al het kernegezonde, de diepe toewijding die in het moederhart te vinden is, dat alle vinden we ten volle bij de H. Maagd.

Zo mooi omschrijft het Z. H. Leo XIII in de Encyclick «*Magnae Dei Matris*» (7 Sept. 1892): «Zo het Christus in al zijn tederheid heeft behaagd zodanig onze gelijkenis aan te nemen en zich de Zoon des mensen en onze broeder te noemen, en te tonen, om aldus een handtastelijk bewijs van zijn barmhartigheid voor ons te geven;... zo ook is Maria, die uitgelezen werd om de Moeder te zijn wan O. H. Jezus Christus onze broeder, verheven geworden boven al de Moeders opdat Ze haar barmhartig hart zou tonen en over ons uitstorten. Wat meer is, wij zijn aan Christus verschuldigd dat Hij ons in zekere mate meedeelde wat Hem eigen is namelijk, God vader te heten en tot vader, te hebben; zo moeten wij Hem ook danken om het recht dat Hij ons heeft verleend Maria als moeder te begroeten en tot moeder te hebben» (1).

En zo ge ons vraagt, waar Maria tot Moeder van de mensen werd gemaakt en aangesteld, dan is het antwoord op die vraag niet ver te zoeken. Haar geestelijk Moederschap, we zegden het hoger reeds, is ten nauwste verbonden met het goddelijk Moederschap en met het feit van de Verlossing. Bij de Menswording van het Woord, bij het aanvaarden van de Boodschap van de engel Gabriël werd Maria dan Moeder van God en onze Moeder: alsdan werd, in feite, de geestelijke redding van de mensen ingezet; toen begon, in feite, de geestelijke levensinvloed van Maria op de zielen. Het hoogtepunt van dit geestelijk Moederschap vinden we op het ogenblik van de Kruisdood; daar immers treffen we het hoogtepunt aan van de diepe onderdanigheid van Christus' wil tegenover de wil van de Vader, waaraan Maria zich aansloot met alles wat er in haar was. Op dat ogenblik staat Maria aan de voet van het Kruis; op dat ogenblik spreekt de Heer die betekenisvolle woorden: *Vrouw, ziedaar uw zoon.*

We zullen hier geen breedvoerige beschouwingen aanbrengeu om te onderzoeken welke de bepaalde betekenis, in streng-historische zin, is, van deze laatste bekende woorden van Jezus op het Kruis: «*Vrouw, ziedaar uw zoon. Zoon, ziedaar uw moeder*». Minstens kan worden gezegd dat de verklaring, volgens dewelke in de aangehaalde woorden van de Heer niet alleen de Apostel Joannes, die naast Maria aan het Kruis stond, maar tevens alle christenen worden bedoeld, ten nauwste aanleunt bij deze woorden van de stervende Christus. Z. H. Leo XIII heeft dit meer dan eens onderstreept in zijn *Mariale Encyclieken*: «*Het geheim van Christus' heerlijke liefde voor ons komt vooral tot een schitterende uiting in het feit, dat Hij stervend Zijn Moeder overliet aan Joannes de discipel, door die herdenkingswaardige wilsbeschikking: «Ziedaar uw Zoon».* Welnu naar het algemeen gevoelen van de Kerk heeft Christus in de persoon van Joannes het mensdon bedoeld, en meer in het bijzonder al degenen die door het geloof zich aan Hem hebben vastgehecht» (1). Eenzelfde verlaring vinden we duidelijk uitgedrukt bij Paus Pius XI in de Encycliek «*Rerum Ecclesiae*» van 28 Februari 1926, waar deze spreekt van Maria, Koningin van de Apostelen, aan wier moederlijk hart alle mensen op Calvarieberg werden aanbevolen.

Maria is onze Moeder door haar voorbeeld. Nooit was er een scep-sel zo onderdanig aan Gods Wil als Zij. Nooit leefde een scep-sel zo innig verbonden met de genade als Zij. Nooit iemand die zo nauw samenwerkte met Christus voor de redding van de mensen. «*Het is*

(1) *Adjutricem Populi*, 5 Sept. 1895, vert. Geloofsverdediging, bl 107 v.

onmogelijk, aldus nogmaals Z. H. Leo XIII, in de Encycliek "Fidentem" van 20 September 1896, het is onmogelijk dat er iemand in het verleden kan, of in de toekomst zal gevonden worden, die zo doeltreffend en werkdadig heeft meegewerkt om de mens met God te verzoeven als de H. Maagd Maria » (1).

Maria is vooral onze Moeder door haar invloed op ons zieleleven. Uit al hetgeen we in deze les zegden, blijkt voldoende de waarheid van deze stelling. Niet zonder reden lezen we in de Encycliek «Adjutricem Populi» van 5 September 1895: «Het betaamt dat wij de machtige en barmhartige Helpster van het christen volk, de Maagd en Moeder Gods, door steeds nieuwe lof verheerlijken en met meer betrouwen bidden gaan. Want inderdaad, de redenen van vertrouwen groeien aan met de schat van weldaden, die door haar steeds overvloediger en ten allen kante wordt uitgestort in het belang van het algemeen goed » (2).

Alle mensen zijn broeders in Christus. Z. H. Pius XII vaardigde op 29 Juni 1943 de belangrijke Encycliek uit over het Mystisch Lichaam van Christus. Breedvoerig wordt daarin betoogd hoe, dank zij Christus' invloed, ons Geestelijk Hoofd, éénzelfde bovennatuurlijke levensband ons allen verenigt. Van die bovennatuurlijke, van die geestelijke familie is Maria Moeder. Van allen die met Christus verbonden zijn, en in die mate waarin ze met Christus verbonden zijn, is Maria de Moeder. Zij is de Moeder van de genade. Volgens de graad, waarin we in geestelijke verbinding staan met ons geestelijk Hoofd, Christus. We beschouwen het dan bijna als iets natuurlijks dat in het heerlijk slotwoord dat Z. H. Pius XII plaatst in de Encycliek over het Mystisch Lichaam, de moederlijke rol van de Hemelmoeder zo prachtig wordt naar voren gebracht, in de tekst waarvan we hoger reeds de voornaamste volzinnen aanhaalden. Pius X zegde het reeds zo klaar in de Encycliek «Ad diem illum» (2 Februari 1904): «In één en dezelfde schoot van de Allerzuiverste Moeder heeft Christus zijn lichaam aangenomen en er het geestelijk lichaam bijgevoegd dat samengesteld is uit allen die in Hem zouden geloven. Zoals Maria de Verlosser in Haar droeg, zo mag men zeggen dat Zij al diegenen in Haar droeg, wier leven besloten lag in het leven van de Verlosser. Wij allen dus, die met Christus verenigd zijn, wij zijn, zoals de Apostel zegt: «ledematen van Zijn lichaam, van Zijn vlees es Zijn beenderen» (Eph. 5, 30) en zijn uit de schoot

(1) Vert. Geloofsverdediging, bl. 128.

(2) Vert. Geloofsverdediging, bl. 105.

van Maria voortgekomen juist als een lichaam dat verenigd is met het hoofd» (1).

Zo blijkt het dan wel dat Maria, zoals we zegden bij de aanvang van deze spreekbeurt, een grootse, een onvervangbare rol inneemt in het leven van de Kerk. Sprekend wordt het uitgedrukt in de aanhef van de Metten op het feest van het Middelaarschap van Maria: «Christus, de Heer, die gewild heeft dat wij alles bekomen door Maria, willen we aanbidden».

* * *

Ik meen dat ik daarmee deze les mag besluiten. Met opzet hield ik ze zo weinig schematisch mogelijk. Met opzet ook bracht ik de zuivere geloofsleer naar voren, zoals die voorkomt in de verklaringen van de Pausen in de Encyclieken of officiële kerkelijke documenten. Leerstellige standpunten die we zelf graag aanvaardden, doch die nog niet tot volle klaarheid zijn gekomen, werden ter zijde gelaten. Ik meen dat de vaststaande, algemene leer der Kerk reeds klaar genoeg spreekt op dit gebied. En dat die leer ons allen moet bezielen tot een diepe, echt-kinderlijke godsvrucht, met al het schone, het onuitsprekelijk-diepe dat dit woord «kinderlijk» behelst tot overstaan van onze Lieve Vrouw. Dat is christelijke, dat is katholieke, kerkelijke leer van het meest zuiver allooi.

Ruusbroec, de grootste mystieker van onze stam, schreef in zijn «Van VII Trappen», in zijn ongeëvenaard proza: «Wij zullen ook danken en loven onze Lieve Heer Jezus Christus om de waardigheid van Maria, zijn lieve Moeder, die Hij uitverkoos uit de ganse wereld om zijn Moeder te zijn... Zij diende Hem met grote waardigheid, en Hij eveneens van zijn kant, zoals een goed kind het doet tegenover zijn moeder. Zij kon tot Hem bidden als tot haar God, en aan Hem gebieden, als aan haar Zoon. Nooit werd er een zo groot wonder gezien. Men kan de adel van de deugden en het heilig leven van Maria onmogelijk beschrijven. Diep was ze in ootmoed, onuitputtelijk in ontferming tegenover de zondaren die Haar eren; want Zij is de Moeder van alle genaden en Zij is onze Voorspreekster en onze middelares tussen ons en haar Zoon» (2).

«Heer Jezus Christus, zo bidden we op het Feest van Maria-Middelares, onze middelbaar bij de Vader, die U gewaardigd hebt de allerheiligste Maagd, uw Moeder, tevens als onze Moeder, en als middela-

(1) Vert. Geloofsverdediging, bl. 44.

(2) RUUSBROEC J., *Van VII Trappen*, Werken, III, Tielt 1944, 142.

res bij U aan te stellen: verleen genadig, dat ieder, die tot U zal genaderd zijn om weldaden te vragen, zich moge verheugen ze allen door haar verkregen te hebben».

Mijn laatste besluit put ik uit de Encycliek «Lux Veritatis» van Z. H. Pius XI (1931): «Zij is door de omstandigheid dat Zij de Verlosser baarde, ook voor ons allen, die Christus de Heer als broeder willen aannemen, als het ware de liefdevolle moeder... Vandaar, dat wij tot haar als het ware met onweerstaanbaar geweld worden gedrongen om Haar al het onze — onze vreugden namelijk, als we blij zijn; onze zorgen, als wij in druk verkeren; onze hoop, als wij ten laatste eindelijk trachten voortgang te maken in de deugd — in volle overgave toe te vertrouwen. Vandaar ook, dat wij, wanneer moeilijker tijden aanbreken voor de Kerk, als het geloof in verval komt daar de liefde is verkoeld, als de particuliere en de openbare samenleving enig gevaar dreigt, tot haar als smekelingen onze toevlucht nemen om haar hemelse bijstand in te roepen. Vandaar ten slotte dat wij in ons stervensuur, wanneer van elders geen hoop of hulp meer te verwachten is, tot haar onze wenende ogen en bevende handen verheffen mogen, die door haar van haar Zoon vergeving afsmeaken en de eeuwige gelukzaligheid in de hemel».

Wees dan gegroet, Koningin, Moeder van barmhartigheid, ons leven, onze zoetheid, onze hoop, wees gegroet.

DE ZENDING VAN MARIA IN HET UITDELEN VAN DE GENADEN

P. MELCHIOR A S. MARTA, O.C.D.

In de Sixtijnse Kapel bevindt zich één van Michelangelo's meesterwerken: het Laatste Oordeel. Naast de majestatische figuur van Christus-Rechter, die met een vreeswekkend gebaar reeds het «Weg van Mij, vermaledijden!» voorkomt, staat zijn Moeder, de Moeder van alle mensen. Zij heeft haar blik afgewend van het verschrikkelijk toneel dat zich afspeelt aan Christus' linkerzijde, en kijkt naar het kruis van de goede moordenaar — een kruis dat Haar herinnert aan het kruis van haar goddelijke Zoon; Zij kijkt naar de schaar der zaligen die ten hemel opstijgen. De engel heeft alrede het einde van de tijd afgekondigd, en Maria weet dat ook haar zending van «Smekende almacht», van «Omnipotentia simplex» volbracht is. Talrijk zijn de mensen die door haar alvermogende voorspraak het eeuwig heil hebben verworven; talrijk ook, helaas! degenen die haar door God gedeceeteerde zending van Middelaars aller genaden niet hebben willen erkennen, die niet hebben willen luisteren naar haar moederlijk woord — «Doet alles wat mijn Zoon van u vraagt!» — en juist hierom de prooi van het helse vuur zijn geworden.

Maria is de Middelaars van alle genaden; zonder haar tussenkomst wordt ons geen enkele genade geschonken. Ik hoop dat onder u niemand gevonden wordt die deze bewering in twijfel durft trekken; zijn persoonlijke ervaring zou hem wellicht op dit punt tegenspreken. Vandaag echter mag ik geen beroep doen op ieders persoonlijke ervaring; ik moet u aantonen hoe de Kerk doorheen de eeuwen zich steeds bewust heeft gevoeld van Maria's zending in het uitdelen van de genaden.

De theologen zetten doorgaans hun uiteenzetting in met een stel distincties. Ze vragen zich af of Maria's genadebemiddeling absoluut is: of namelijk Maria's middelaarschap, evenals het middelaarschap van Christus, zich uitstrekt tot alle tijden en alle mensen, dus ook tot de mensen die leefden vóór het zich voltrekken van het verlossingswerk en tijdens het aardse leven van Maria. De theologen vragen zich verder af op welke wijze Maria Middelaars van alle genaden mag genoemd

worden, of Zij namelijk alleen Middelaars is door voorspraak, of Haar wellicht een zekere instrumentele causaliteit moet worden toegekend.

Deze problemen hebben ongetwijfeld hun belang, maar ze raken minder, of beter ze raken hoegenaamd niet het thema van onze Mariale Dagen, dat één onderzoek instelt naar de zending van Maria in het leven van de Kerk. Daarom wil ik mij beperken tot Maria's middelaarschap ten overstaan van de mensen die leefden sinds de dood van Christus. Zodoende sluit ik nauwer aan bij de officiële leiding van de Kerk, die er ons op de Vigilie van Maria's Tenhemelopneming aan herinnert, dat God Haar van deze wereld heeft weggenomen «opdat Zij, vol vertrouwen, bij [Hem] ten beste zou spreken voor onze zonden».

Het is geenszins mijn bedoeling u een lange opsomming te geven van getuigenissen, die Maria's middelaarschap staven. Aan deze taak heb ik in meerdere of mindere mate voldaan vóór twee jaren, op de Mariale Dagen van Tongerlo, — een uiteenzetting waaruit ik overvloedig zal putten, hoewel ik nu eerder een vlug synthetisch overzicht wil geven (1).

I. — HET OOSTEN

De drie eerste eeuwen van het christendom doen ons geen enkel rechtstreeks getuigenis aan de hand: Maria wordt er naar ons weten niet aanroepen, noch begroet als de Middelaars van alle genaden. Het spreekt vanzelf dat ik mij in mijn bewering steun op de uit deze tijd bewaarde geschriften. Ik ben er niettemin van overtuigd dat Maria in feite aanroepen werd, omdat de eerste getuigenissen die dateren uit de IV^e eeuw niet het minste spoor van een nieuwe toestand manifesteren. We mogen immers niet vergeten dat niet alle geschriften uit de genoemde periode tot ons zijn gekomen — het is een feit dat het grootste deel verloren ging —; we mogen ook niet uit het oog verliezen dat niet alle uitingen van het christelijk leven van iedere dag werden opgetekend.

Ik zegde dat de eerste getuigenissen dateren uit de IV^e eeuw. Een eerste spoor van uitdrukkelijke Maria-aanroeping treffen we aan bij de h. Gregorius van Nazianze († ca. 390) en bij de h. Ephraem († 373). Gregorius verhaalt ons hoe de martelaars Justina (begin IV^e eeuw), toen zij zich bedreigd gevoelde in haar maagdelijkheid door de verleidingen

(1) Zie *Maria's aandeel in het uitdelen der genaden*. Verslagboek der tiende reeks Mariale Dagen 1948, Tongerlo 1949, 65-133.

van de tovenaer Cyprianus, zich tot de H. Maagd wendde en haar vurig smeekte om bescherming; hoe ze dan ook verhoord werd (1).

Ephraem, van zijn kant, legt getuigenis af van een bestaande gewoonte: dat hij zich zo dikwijls tot Maria wendt en haar hulp en voorspraak afsmeekt, wijst op een degelijke mariale opvoeding, die ons dus een heel eind hoger in de tijd opvoert. Het is mij niet onbekend dat niet alle werken die nu op naam van Ephraem staan, feitelijk van hem zijn; niettemin houden ernstige critici staande dat vele van de *spuria* dateren uit zijn tijd, of er kort op volgen (2). In Ephraem's ogen is Maria de hoop der hulpelozen, de hulp der ontredderden, het zekere heil van de christenen, de enige voorspreekster voor de zondaars, kortom, de Middelaars van alle mensen naast Christus de Middelaar (3). Hij is er vast van overtuigd dat door Maria alle heiligheid vanaf de eerste Adam tot aan de voltooiing van de eeuwen gekomen is, komt en komen zal (4).

Een eeuw later beweert Cyrillus van Alexandrië († 444) dat door Maria's toedoen de volkeren bekeerd, de gelovigen gedoopt en gezalfd, de kerken gebouwd werden..., dat de woeste zee bedaarde opdat zijn broeders de bisschoppen veilig te Ephese zouden aanlanden... (5).

Edoch eerst in de VII^e-VIII^e eeuw bereikt de leer van Maria's genadebemiddeling haar hoogtepunt in het Oosten, dank zij vooral de predicatie van het driespan Germanus van Constantinopel († 733), Andreas van Creta († ca. 740) en Joannes Damascenus († ca. 750). Germanus en Joannes sommen een heel stel weldaden op die we door Maria's voorspraak bekomen, die we anders niet dan door Maria's voorspraak kunnen bekomen: het heil, de Godskennis, het innerlijk leven, de vergiffenis van onze zonden, de bevrijding uit de gevaren, de uitroeiing van onze gebreken, de rust van het hemels vaderland..., met één woord, alles zo op tijdelijk als op geestelijk gebied (6). Volgens C. Chevalier die de Marialeer van Joannes instudeerde, zijn bij hem reeds ongeveer alle aanroepingen en loftitels uit onze Litaniën van

(1) GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 24: *In laudem S. Cypriani*, n. 11 (PG 35, 1181).

(2) Vgl. RICCIOTTI G., *Sant'Efrem Siro*, Torino-Roma 1925, 92-99.

(3) EPHRAEM SYRUS, *Sermo de Ss.mae Dei Genitricis V. Mariae laudibus* (ed. ASSEMANI. *Opera graeca*, III, 575-576); *Oratio 4 ad Ss.mam Dei Genitricem* (ibid., 528).

(4) IDEM, *Oratio* 4 (ibid., 532). Vgl. BOVER J. M., *S. Ephraem, doctoris Syri, testimonia de universali B. Mariae V. mediatione*, in *Ephemerides Theol. Lovanienses* 4 (1927) 161-179.

(5) CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Homilia* 4: *in Nestorium habita* (PG 77, 992); *Homilia* 11: *Encomium in S. M. Deiparam* (PG 77, 1033).

(6) GERMANUS CONSTANTINOPOLITANUS, *In S. Mariae zonam* (PG 98, 377-381); *In dormitionem B. Mariae, hom. 2* (PG 98, 349-352); - IOANNES DAMASCENUS, *In dormitionem B. V. Mariae, hom. 1*, n. 10 (PG 96, 716); *hom. 2*, n. 17 (PG 96, 754).

O. L. Vrouw te vinden (1). Een trouwe echo van beide schrijvers is, in de XI^e eeuw, een zekere bisschop Joannes (2). Andreas van Creta aarzelt niet te beweren dat Maria, toen Zij van haar aardse banden werd bevrijd, de voorbede van de ganse wereld is geworden (3). Joannes I van Thessalonika († ca. 630) had het hem reeds voorgezegd, hoewel op een andere wijze (4). En genoemde bisschop Joannes uit de XI^e eeuw zal het trouw herhalen: Maria's *Dormitio* betekent geenszins haar verwijdering of een vermindering van haar bekommernis; integendeel, sinds haar *Dormitio* is ze meer dan ooit met ons lot begaan (5).

Kortom, de leer van Maria's algemeen genademiddelaarschap, en tevens de praktijk van een veelvuldig aanroepen van Maria, vinden we in de talrijke preken van de Oosterse Vaders, vooral in hun preken over Maria's *Dormitio* en meer bepaald nog in de lange «*χαίρε*» reeksen die ze Maria toesturen, en waarin ze uitdrukken wat Maria is in zich zelf en voor ons. Hun gedachte gaat schuil achter een stel van bijbelse zinspelingen en symbolen, die wij, Westerse mensen, wij vooral theologen die steeds zoeken naar klare bewoordingen en preciese definities, soms wat overdreven vinden. Ontdaan echter van alle poëtische uitboezemingen komt ze hierop neder: Maria blijft aan de wereld geven wat eens langs Haar tot de wereld kwam, Christus en alles wat ons met Christus werd geschonken. Dit is dan ook de grondslag van het rotsvast geloof en vurig vertrouwen der Oosterse Vaders in Maria's alvermogende bemiddelende taak bij haar goddelijke Zoon (6).

De wondere verhalen, die we kunnen lezen in het leven van Maria Aegyptiaca (wellicht VII^e eeuw) en in het *Pratum spirituale* van Joannes Moschus († 619), stuwen in dezelfde richting. Maria blijft geenszins ongevoelig bij het gebed van haar dienaars: Zij beschermt zichtbaar alwie tot Haar zijn toevlucht neemt, Zij straft haar bespotters en waakt over de leer van de Kerk; in alle levensomstandigheden heeft Zij haar woord te zeggen, haar rol te spelen, een Haar eigen plaats in te nemen...; het aanschouwen van haar beeltenis is reeds een veilige schuts in gevaren... (7).

(1) CHEVALIER C., *La mariologie de saint Jean Damascène*, in *Orientalia christiana analecta*, 109, Romae 1936, 220-222.

(2) IOANNES EUCHAITENSIS, *Sermo in Ss.mae Deiparae dormitionem*, n. 32-34 (PG 120, 1109-1113).

(3) ANDREAS CRETENSIS, *In dormitionem S. Mariae, oratio 3* (PG 97, 1100).

(4) IOANNES THESSALONICENSIS, *Sermo in dormitionem Mariae*, n. 9 (PG 19 III, 272).

(5) Zie noot 2.

(6) Zie betreffende de leer van de Griekse Kerk over Maria's genadebemiddeling BARDY G., *La doctrine de l'intercession de Marie chez les Pères Grecs*, in *La vie spirituelle*. Supplément, 56 (juillet-sept. 1938) [1]-[37].

(7) SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Vita S. Mariae Aegyptiae*, n. 23-25 (PG 87 III, 3713-3716); IOANNES MOSCHUS, *Pratum spirituale*, passim (PG 87 III, 2851-3112).

In de liturgische boeken der Oosterse Kerk treffen wij eveneens ten allen kante, zo onder het opdragen van het heilig misoffer als bij het toedienen van de sacramenten en in de velerlei zegeningen, gebeden tot Maria gericht. Nergens wellicht zo vaak als in de Syrisch-Marionistische en de Syrisch-Antiocheense liturgie wendt de priester zich rechtstreeks tot de Moeder Gods, o. a. ook om haar voorspraak af te smeken (1). De liturgie van de h. Joannes Chrysostomus en de Ethiopische zijn soberder, maar we ontmoeten er niettemin zinsneden waarin Maria genoemd wordt: «de bron van alle barmhartigheid», «de bron van genaden», «het heil van alle christenen», «de ware Middelaars bij Jezus Christus»... (2). In de liturgie domineert ten slotte ook één gedachte: niets is aan Maria onmogelijk, daar Zij de Moeder is van de Almachtige; het is derhalve voldoende tot Haar onze toevlucht te nemen opdat God ons onmiddellijk zijn schatten mededele (3).

II. — HET WESTEN

Het heeft er alle schijn van dat in het Westen de praktijk van de Maria-aanroeping aan de theorie van haar algemene genadebemiddeling is voorafgegaan. Een *Memorare* opgenomen in het *Book of Cerne* (VII^e-VIII^e eeuw) noemt Maria de «Interpellatrix pro totius mundi discrimine», omdat Zij alles kan verkrijgen wat Zij wil (4). Het *Ave maris stella* dateert eveneens uit de VII^e-VIII^e eeuw (5). Anderzijds zijn de oudste getuigen hier Paulus Warnefridus († ca. 800) en Rhabanus Maurus († 856). De eerste beweert in een preek over Maria's tenhemelopneming dat Maria's Zoon de Middelaar is tussen God en de mensen, Maria echter de Middelaars tussen haar Zoon en de mensen; Zij houdt derhalve niet op voor ons ten beste te spreken indien wij zelf spijt hebben over onze ongerechtigheden en ongetrouwheden (6). Ook Rhabanus Maurus erkent in Maria een tedere voorspreekster bij haar Zoon (7).

(1) Zie KOENDERS A. J., *Maria in den eeredienst der katholieke Kerk*, I, Amsterdam 1927, 97-102.

(2) *Ibid.*, 95-96 en 108.

(3) Zie verder meerdere wisselende gebeden bij TERRIEN J. B., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, III, Paris [1927], 385-386, 493-494.

(4) Citaat bij JANSSENS A., in *Maria de Nieuwe Eva*. Verslagboek der tweede Mariale Dagen 1932, Tongerlo 1933, 108.

(5) KOENDERS A. J., *op. cit.*, II, Amsterdam 1932, 80-87.

(6) PAULUS WARNEFRIDUS, *In assumptionem B. V. Mariae* (PL 95, 1496).

(7) RHABANUS MAURUS, *In nativitatem S. Mariae* (PL 110, 55).

Reeds in de XI^e eeuw is de leer van Maria's algemene genadebemiddeling gemeengoed in het Westen. In de h. Bernardus van Clairvaux († 1153) vindt ze haar hoogtepunt: hij heeft ze klaar en bondig, in lapidaire zinsneden uitgedrukt, zodat alle volgende generaties van hem afhankelijk zijn; en hier bedoel ik niet alleen de latere schrijvers, maar ook de katholieke eredienst en de Pausen, de laatste vooral.

Petrus Damianus († 1072) gelooft er vast aan dat gans Maria's streven er op gericht is de mensen tot de eeuwige zaligheid op te voeren, en dat Zij derhalve moederlijk de genadeschatten Haar door God toevertrouwd aan haar kinderen uitdeelt. Zoals Gods Zoon immers tot ons neerdaalde door Maria, moeten wij nu tot Gods Zoon opklimmen door Maria (1).

We kennen allen de beroemde *Orationes ad Mariam* van Anselmus († 1109), alle misschien niet als authentiek te beschouwen. Hier is de grondgedachte de volgende: Maria werd voorbestemd om de Moeder van de Verlosser te zijn. Haar taak is dan ook die van Middelaars voor de zondaars. Hoewel er bij God vele middelaars bestaan, kan niettemin geen enkele met Maria wedijveren: «quod possunt omnes isti tecum, tu sola potes sine omnibus». Diensvolgens drukt Anselmus zijn overtuiging als volgt uit: «Te tacente nullus orabit, nullus iuvabit; te orante omnes orabunt, omnes iuvabunt», en ook nog: «sine te nihil pietatis est nihilque bonitatis» (2).

Deze twee schrijvers uit de periode die aan S. Bernardus voorafgaat, wezen voldoende om ons er van te overtuigen dat Bernardus op het punt van Maria's genadebemiddeling geen pionier was. Feitelijk heeft hij hier hetzelfde gepresteerd wat hij deed voor het mariaal karakter van zijn orde: hij heeft de leer — zoals dit mariaal karakter — tot zijn hoogtepunt gedreven. Het belang van de plaats door Bernardus ingenomen, noodzaakt mij wat langer bij zijn leer stil te houden.

Bernardus heeft maar één doel: de monniken aan wier hoofd hij werd gesteld, langs de kortste en veiligste weg naar de volmaaktheid van hun kloosterleven, en dus ook naar de hemelse zaligheid op te voeren. Zijn redenering is de volgende: De bron van het leven is Christus, en Christus heeft niemand nodig om de levenswateren rechtstreeks in de zielen te doen uitmonden. Maar in werkelijkheid handelt hij niet zo. De levenswateren aan de bron-Christus ontsprongen komen tot ons langs een leiding die zich aanpast aan de gesteltenissen van de

(1) PETRUS DAMIANUS, *In nativitatem B. V. Mariae, sermo 2* (PL 144, 740).

(2) ANSELMUS, *Oratio 46 en 47: Ad S. V. Mariam* (PL 158, 943-944, 945).

afzonderlijke zielen. Deze leiding is vol van de volheid van de bron, maar ze deelt haar water alleen druppelsgewijze uit, zodat niettemin de enen meer, de anderen minder ontvangen. Deze «*aquaeductus*» is Maria die door de engel begroet werd als de «*plena gratia*». Alleen Gods wil verklaart deze handelwijze: Hij plaatste de volheid van alle goed in Maria, maar om onzentwille: «*Totius boni plenitudinem posuit in Maria, ut proinde si quid spei in nobis est, si quid gratiae, si quid salutis, ab ea noverimus redundare*». Zonder de zon is de dag ondenkbaar; zonder Maria, de Sterre der zee, is de ganse wereld in dikke duisternis gehuld. Wij konden gewis tot de Vader gans langs Christus: Hij is onze Middelaar, en zijn gebed wordt steeds verhoord. Maar wellicht bekruipt de vrees ons hart, omdat Christus, spijs zijn menselijke natuur, toch God is en blijft. Laten we dan tot Christus gaan langs Maria; ook haar gebed wordt steeds door Christus, haar Zoon, verhoord. En Bernardus besluit met een kreet: «*Filioli, haec peccatorum scala, haec mea maxima fiducia est, haec tota ratio spei meae!*». De uitdrukkingen door Bernardus gebruikt zijn in lapidaire stijl opgesteld: «*Totius boni plenitudinem posuit [Deus] in Maria*» — «*Sic est voluntas eius [Dei] qui totum nos habere voluit per Mariam*» — «*Nihil nos Deus habere voluit quod per Mariae manus non transiret*» (1).

Gods wil is tweërlei: dat alle genadegoed ons door Maria worde geschonken; dat wij langs Maria Hem zouden benaderen. We moeten dus Maria uit het diepste van ons hart vereren omdat Zij vol genade is; we moeten vervolgens alle genade zoeken langs Maria; we moeten ten slotte al onze gebeden en offers aan God aanbieden door Maria om niet afgewezen te worden. In één woord, gans ons leven moet onder de invloed van Maria gesteld worden (2). En hier komt dan wonderwel te pas de beroemde bladzijde uit één van Bernardus' preken, ik bedoel de bladzijde waar hij het heeft over Maria, de «*Sterre der zee*», neen, de Sterre van gans ons leven. Zo dikwijls voelen we geen vaste grond meer onder onze voeten, zo dikwijls verheffen zich dreigend de woeste baren van onze levenszee; deze baren worden genoemd: hoogmoed, eigenliefde, wulpsheid, wanhoop... Laten we opkijken naar Maria, haar aanroepen, haar voetstappen drukken, ons aan haar leiding toevertrouwen; dan zullen we geenszins de rechte weg kwijtraken, noch

(1) BERNARDUS, *Sermo in nativitatem B. V. Mariae: de aquaeductu*, n. 3-7 (PL 183, 440-442); *Sermo 3 in vigilia nativitatis Domini*, n. 10 (PL 183, 100).

(2) Zie zijn preek over de «*aquaeductus*», noot 1; bovendien n. 18 (ibid. 448).

de moed laten vallen, noch ons laten overmannen door de vrees...; veel-
eer zullen we veilig in de haven van ons leven aanlanden (1).

Ik moet rechtzinnig bekennen dat ik niet kan instemmen met pater
Lennerz, waar hij beweert dat bij Bernardus alleen op een zekere wijze
kan spraak zijn van Maria-s algemeen middelaarschap door voor-
spraak (2).

Moet ik spreken van Bernardus' invloed op de latere schrijvers? Hij
is te universeel om er lang bij te verwijlen. Ik beken volmondig dat
niet alle latere schrijvers zich steeds uitdrukkelijk op Bernardus' gezag
beroepen. Talrijk zijn ze die dit wel doen. Wat de anderen betreft mo-
gen we, zonder vrees de bal mis te slaan, beweren dat ze impliciet van
hem afhankelijk zijn, omdat hetzij de kontekst, hetzij het geheel van
hun literair werk aantoonst dat Bernardus hun geen onbekende is.

Ik vernoem slechts de voornaamste en meest bekende.

Albertus M. († 1280): alle genaden «quoad numerum» komen tot
ons langs Maria (3). Bonaventura († 1274): Maria is onze Middelaars
bij Christus, zoals Christus onze Middelaar is bij God; ze geeft echter
alleen haar genaden aan hen die zich de genade waardig tonen (4).
Richardus van S. Laurentius (XIII^e eeuw) en Conradus van Sak-
sen († 1279) spreken in dezelfde bewoordingen als Bernardus (5). Ja-
cobus de Voragine († 1298) noemt Maria de «eleemosynaria» van God,
omdat «omnes eleemosynae quae de coelo fluunt, per suas manus
transeunt» (6). De Vlaamse mysticus Jan van Ruusboec († 1381) zegt
van Maria dat Zij is «wijd en breed in karitaten, lang in ontfarmher-

(1) BERNARDUS, *Homilia 2 super «Missus est»*, n. 17 (PL 183, 70-71).

(2) LENNERZ H., *De beata Virgine*³, Romae 1939, 152.

(3) ALBERTUS MAGNUS, *Mariale*, q. 164 (in *Opera omnia*, 20, ed. Lugduni 1651, 116).
Vgl. BOVER J. M., *La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno*, in *Gregorianum* 7 (1926) 511-548; ALBERS H., *La mediación universal de la S. Virgen según el B. Alberto Magno*, in *La vida sobrenatural* 18 (1929) 244-264, 312-325, 370-377; 19 (1930) 15-23, 171-175; METZGEROTH H. M., *Die Lehre des hl. Albert des Grossen über die Mittlerschaft Mariens*, in *Pastor Bonus* 43 (1932) 89-100; DESMARAIS M. M., *S. Albert le Grand, docteur de la médiation mariale*, in *Publications de l'institut d'études mariales*, 4, Paris-Ottawa 1935.

(4) BONAVENTURA, *In Ill Sent.*, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 2 (*Opera omnia*, 3, ed. Quaracchi, 67a); *Sermones de B. V. M.: De annuntiat. B. V. M.*, 5, I-II (ib., 9, 679b-680a). Vgl. DI FONZO L., *Doctrina sancti Bonaventurae de universali mediatione B. Virginis Mariae*, Romae 1938, 167 ss.; PLESSER V., *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Mittlerschaft Mariens*, in *Franzisk. Studien* 23 (1936) 353-389.

(5) RICHARDUS A S. LAURENTIO, *De laudibus B. Mariae*, II, 3-4 (in *Opera omnia Alberti M.*, 20, ed. Lugduni 1651, 60b); IX, 15, 2 (ib., 244a); - CONRADUS A SAXONIA, *Speculum B. V. Mariae*, lect. 3 (ed. Quaracchi 1904, 40-41).

(6) IACOBUS DE VORAGINE, *Sermones quadragesimales*, in sabb. 5, hebdom. 40, II: *De B. Virgine* (ed. Venetiis 1589, 172); *Mariale seu Sermones aurei* (ed. Paris 1888), passim.

tegheiden allen sondaren die hars begheeren, want si es moeder alre gratiën end alre genaden, ende si es onse advocaet ende onse middelerse tusschen ons ende haren sone...» (1). Gerson († 1429) ook is een trouwe echo van Bernardus (2).

Met Bernardinus van Siëna († 1444), die overvloedig Bernardus aanhaalt, rijst tevens een nieuwe meester op, die bij de latere schrijvers naast Bernardus wordt geciteerd. Alle genaden, zegt hij, volgen deze weg: van God naar Christus, van Christus naar Maria en van Maria naar de mensen, maar Zij deelt Gods genadegaven uit «quibus vult, quando vult, quomodo vult et quantum vult»; kortom Zij heeft een volle eigendom over de genade (3).

Bij Dionysius de Karthuizer († 1471) wordt Maria genoemd de «thesauraria charismatum beatissimae Trinitatis», zodat zelfs niet één genadedruppel wordt geschonken tenzij door haar bemiddeling (4). Als Carmeliet acht ik het mij verder een plicht eventjes de naam te vernoemen van een groot ordebroeder, Arnoldus Bostius uit Gent, één van de grootste humanisten van zijn tijd († 1499): zijn verdienste ligt hierin dat hij de leer van Bernardus en Bernardinus en andere voorgangers heel speciaal heeft uitgewerkt voor de leden van de Carmelorde (5).

De oppositie van Protestanten en Jansenisten tegen alles wat de verering van de heiligen, en vooral van Maria, betrof, tegen alles ook wat maar enigszins gewag maakte van Maria's genadebemiddeling; het feit tevens dat sommige katholieke schrijvers dachten een hand te moeten reiken aan de valse broeders: dit alles heeft niet belet dat de orthodoxe schrijvers en leraars op de ingeslagen weg voortgingen; heeft er

(1) RUUSBROEC J., *Van VII trappen in den graed der gheesteleker minnen*, vijfde trap (in *Werken*, III, uitg. Ruusbroec-genootschap 1934, 242-243).

(2) GERSON J., *Sermo de annuntiat. B. V. M.* (in *Opera omnia*, 4, ed. Paris 1606, 696). Vgl. BOVER J. M., *Universalis B. V. M. mediatio in scriptis Ioannis Gerson*, in *Gregorianum* 9 (1928) 242-268.

(3) BERNARDINUS SENENSIS, *In annuntiationem B. V. Mariae*, n. 1-2 (*Opera omnia*, 4, ed. Lugduni 1650, 99-100a); *De Virginis Matris nativitate et de eius superadmirabili gratia*, n. 8 (ibid., 96b). - Vgl. EMERICUS [BLONDELL], *De universeele genadebemiddeling volgens h. Bernardinus van Siena*, in *De standaard van Maria* 13 (1933) 15-22.

(4) DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Contra detestabilem cordis inordinationem in Dei laudibus*, a. 5 (in *Opera omnia*, 40, ed. Monstrolii-Tornaci 1911, 198b-199a); zie verder *De dignitate et laudibus B. V. Mariae*, II, 23 (ib., 36, 1908, 99b); *Expositio hymni «Salve Regina»*, 3 (ib., 35, 1908, 84a); *Expositio hymni «Memento salutis auctor»* (ib., 91a); etc. Vgl. WEHRENS A., *Maria Middelaes volgens Dionysius de Karthuizer*, in *De standaard van Maria* 11 (1931) 78-84, 149-154 vooral.

(5) *De patronatu et patrocinio B. mae Virginis Mariae in dicatum sibi Carmeli ordinem*, in DANIEL A VIRG. MARIA, *Speculum carmelitanum* II, Antverpiae 1680, nn. 1524-1714, pp. 375-431.

hun eerder toe aangespoord om meer dan ooit Maria's voorrecht te verdedigen en te verkondigen (1).

Petrus Canisius († 1597) nam het op zich in een volumineus werk tegen de Protestanten de katholieke leer over Maria en haar erediensdienst te verdedigen, en beriep zich hierom zo goed als op de hele kerkelijke overlevering; hij is een vurige voorstander van Maria's algemeen middelaarschap (2). Evenzo Laurentius van Brindisi († 1619) die Bernardus getrouw nazegt (3). Robertus Bellarminus († 1621) noemt, in één van zijn preken gehouden tijdens zijn leraarsambt te Leuven (1569-76), Christus het hoofd en Maria de hals van de Kerk: «Omnia munera, omnes gratiae, omnes coelestes influxus a Christo tanquam a capite, per Mariam tanquam per collum in Ecclesiae corpus descendunt» (4).

Ik wil, als besluit van dit kort historisch overzicht, nog drie overbekende schrijvers vernoemen: Joannes Eudes († 1680), Grignon de Montfort († 1716) en Alphonsus de Liguori († 1787). Joannes Eudes, de grote apostel van de godsvrucht tot de harten van Jezus en Maria, ziet in Maria «la trésorière des dons et des grâces du Sauveur» (5). Grignon de Montfort, de grondlegger van de Liefdeslavernij, baseerde feitelijk deze godsvrucht op Maria's geestelijk Moederschap en haar algemeen genademiddelaarschap (6). Alphonsus de Liguori, die door jarenlange studie zoveel hij kon alles verzamelde wat de meest begroemde Kerkvaders en-schrijvers gezegd hebben over Maria's goedheid en macht (7), weet dat God zijn genaden kan schenken zonder de tus-

(1) Het werk van ADAM WIDENFELDT, *Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, een eerste maal gepubliceerd te Gent in 1673, is genoegzaam bekend. Zie hieromtrent vooral HOFFER P., *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle. Autour du jansénisme et des « Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets »*, Paris 1908; verder PHILIPS G., *L'opposition protestante à la Mariologie*, in *Marianum* 11 (1949) 469-488.

(2) Zie b. v. *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, V, 13 en 17 (in BOURASSÉ, *Summa aurea*, 9, ed. Migne 1886, 147-161 en 213-219).

(3) Zie b. v. *Mariale: In salutationem angelicam sermo* 10, VII, en *Super « Missus est » sermo* 14, II (in *Opera omnia*, 1, ed. Patavii 1928, 254 en 154-155). Vgl. WEHRENS A., *Maria's Middelaarschap volgens den h. Laurentius van Brindisi*, in *De standaard van Maria* 10 (1930) 7-14, 38-43, 80-84 vooral, 145-151; JÉRÔME DE PARIS, *La médiation universelle de Maria d'après s. Laurent de Brindes*, in *Etudes francisc.* 45 (1933) 5-19 [= *La doctrine mariale de s. Laurent de Brindes*, Rome-Paris 1933, 165-180].

(4) ROBERTUS BELLARMINUS, *De nativitate B. V. Mariae* (in *Opera omnia*, 5, ed. Neapoli. P. 2, 298a).

(5) Zie *Le voeur admirable de la Mère de Dieu*, II, 4, 5 en II, 5 (geciteerd door LE ROHELLEC J., *Marie dispensatrice des grâces divines*, Brugge-Paris [1926], 59-60).

(6) Vgl. HERMANS J. M., *Maria's Middelaarschap volgens de leer van de heilige Louis Marie Grignon de Montfort*, Eindhoven 1947, 181-248. Enkele veelzeggende teksten in *L'amour de la sagesse éternelle*, n. 207; *Secret de Marie*, n. 10; *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, n. 25, 140.

(7) Zie *Le glorie di Maria*, intr. (in *Opere ascetiche*, 6, ed. Roma 1936, 19).

senkomst van eender welk scheepsel, maar hij weet eveneens dat God dit niet doet; Christus is, ja, onze enige Middelaar krachtens rechtvaardigheid, maar Maria is Middelaars door voorspraak, zodat Zij, hoewel afhankelijk van Christus, niettemin alle genaden uitdeelt die we van de hemel afsmeken (1).

Indien mijn uiteenzetting een conclusie van doen heeft, dan moet het noodzakelijk de volgende zijn. Volgens de kerkelijke schrijvers doorheen de Middeleeuwen tot en met de XVIII^e eeuw — en niet weinigen onder deze schrijvers zijn Kerkleraars —, mogen we in alle omstandigheden onze toevlucht nemen tot Maria: Zij is almachtig, omdat Zij de Moeder van God is; Zij beschikt dus over een alvermogende voorbede die Haar terecht de titel «Omnipotentia supplex» heeft bezorgd; het is zelfs Gods wil dat geen enkele genade tot ons komt tenzij door haar bemiddelende voorbede.

Nochtans leert geen enkele schrijver uit deze periode dat het noodzakelijk is Maria uitdrukkelijk aan te roepen. Het voorbeeld van de Kerk, die in haar openbare eredienst, zich rechtstreeks wendt tot God, Christus en de heiligen, hield hen wellicht van deze bewering af. Er wordt ons niettemin gezegd dat ook de heiligen in hun rol van middelaars afhankelijk zijn van Maria's bemiddeling: wat alle heiligen samen met Maria kunnen verwezenlijken, dat kan Maria zonder hen (Anselmus, Suarez † 1617) (2); indien Maria niet ten beste spreekt, vermogen de heiligen niet ons te helpen (Anselmus) (3); Maria is een stroom die rechtstreeks contact houdt met de genadebron Christus, terwijl de heiligen slechts zijtakken van deze stroom zijn (Petrus Canisius, Bernardinus van Siëna, Laurentius van Brindisi) (4): daarom bidden we het «Weesgegroot» wanneer wij de voorspraak van de heiligen inroepen (Suarez) (5); enz. Volgt dit overigens niet voort uit de algemene stelling die we bij ongeveer alle schrijvers kunnen lezen: alle genaden, komen tot ons door Maria's bemiddeling?

Wij mogen echter de zaak niet zo verstaan alsof er van de kant der gelovigen niets hoeft gedaan te worden, niets vereist wordt. Doorgaans

(1) ALPHONSUS DE LIGUORI, *op. cit.*, I, c. 5, § 1 (ib., 160-161). Vgl. DILLENSCHEIDER CL., *La mariologie de saint Alphonse de Liguori*. II. Sources et synthèse doctrinale, Fribourg 1943, 166-195 vooral.

(2) ANSELMUS: zie noot 2 pag. 152; SUAREZ, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 23 sect. 3 n. 5, en sect. 2 n. 4 (in *Opera omnia*, ed. VIVÈS 1860, 19, 336b en 334).

(3) Zie noot 2 pag. 152.

(4) PETRUS CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, III, 8 (in BOURASSÉ, *Summa aurea*, 8, ed. Migne, 1057); BERNARDINUS: zie noot 3 pag. 155; LAURENTIUS: zie noot 3 pag. 156.

(5) Zie noot 2.

is het verkrijgen van de genaden afhankelijk van ons gebed, omdat wij nu eenmaal een nederige en smekende houding moeten aannemen tegenover God en Christus, en de orde eerbiedigen die Hij wilde tot stand brengen. Ook nog omdat een slechte, weerbarstige wil oorzaak kan zijn dat Maria niet voor ons ten beste spreekt (Paulus Warnefridus, Bonaventura († 1274), Godefridus van Vendôme († 1131) (1).

Dat ten slotte alle genaden tot ons komen door Maria's bemiddeling, m. a. w. dat Maria de Middelaars van alle genaden is, is geen afbreuk aan Christus' universeel Middelaarschap; integendeel, onze schrijvers beweren veeleer dat Maria Middelaars is bij haar Zoon, en sommigen voegen er uitdrukkelijk aan toe dat haar middelaarschap ondergeschikt is aan en afhankelijk van Christus' middelaarschap.

Uit dezelfde periode hebben we een heel stel gebeden, gezangen, godsvruchten en feesten, die tot doel hebben het vertrouwen in Maria aan te wakkeren, maar tevens laten blijken hoe diep de overtuiging in Maria's alvermogende voorspraak is geworteld. Het is mij niet toegelaten allen op te sommen, laat staan dieper te onderzoeken. Ik moet mij dus nogmaals beperken bij de bizonderste.

Onder de mooiste gebeden en gezangen moeten alleszins vermeld worden: het *Ave maris stella* (VII^e-VIII^e eeuw), het *Salve Regina* en *Alma Redemptoris Mater* (XI^e eeuw), het *Memorare* dat een paraphrasis is op gedachte van Bernardus (XV^e eeuw voor actuele vorm), het *Ave Maria* (XIV^e-XV^e eeuw), de Litaniën van O. L. Vrouw (XV^e-XVI^e eeuw huidige vorm), enz.: allen uitingen van de meest hartelijke kinderliefde tot Maria van het meest rotsvast vertrouwen in haar alvermogende, moederlijke voorspraak en bijstand (2). Daar onze Mariale Dagen dit jaar ingeschakeld zijn in het Internationaal Congres te Rome, mag ik Dante niet vergeten, die in *Paradiso*, zang 33 van zijn *Divina Comedia* beweert, dat Gods genade vragen zonder Maria's voorbede in te roepen zoveel is als willen vliegen zonder vleugels, en dat Maria niet alleen luistert naar alwie tot Haar bidt, maar heel dikwijls het gebed van hen die nood hebben voorkomt (3).

Wanneer ik dan het kapittel van de godsvruchten aanraak, moet ik terstond wijzen op de rozenkransdevotie, wier grote apostel geweest is de zal. Alanus de la Roche († 1475), en wier uitzonderlijk belang nog

(1) PAULUS WARNEFRIDUS: zie noot 6 pag. 151; BONAVENTURA: zie noot 4 pag. 154; GODEFRIDUS: *In omni festivitate V. Mariae Matris* (PL 157, 268).

(2) Vgl. CAMPANA E., *Maria nel culto cattolico*, I, Roma-Torino 1933, passim; KOENDERS A. J., *Maria in den katholieken eredienst*, II, Amsterdam 1932, passim; SERAPIO DE IRAGUI, *La mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media*, Roma 1933, passim.

(3) DANTE, *Divina Comedia*, *Parad.*, cant. 33, vv. 13-18.

onlangs onderstreept werd door Paus Leo XIII en Paus Pius XI (1). Verder mag ik niet stilzwijgend voorbijgaan: de godsvrucht tot O. L. Vrouw van Altijddurende Bijstand wier voornaamste apostels zijn de Redemptoristen; de godsvrucht tot O. L. Vrouw Hulp der christenen, vooral verspreid door de h. Joannes Bosco; de Liefdeslavernij, het geestelijk erfdeel van de h. Louis Grignion de Montfort (2). Maar ik wil op zeer bijzondere wijze de Scapulierdevotie gedenken, wier zevende eeuwfeest de Carmelorde zoeven gevierd heeft met een reusachtig Congres te Rome; bij deze gelegenheid ook mochten we een pauselijk schrijven ontvangen waarin bondig en kernachtig de degelijkheid van deze godsvrucht wordt uiteengezet, en tijdens de audiëntie van 6 oogst jl. konden we uit de mond van onze roemrijk regerende Paus de volgende woorden vernemen: «La dévotion au scapulaire a fait couler sur le monde un fleuve immense de grâces spirituelles et temporelles» — gewis een bevestiging dat de scapulierdevotie nauw aansluit bij het algemeen Middelaarschap van Maria (3).

Om enigszins volledig te zijn wil ik nog de volgende feesten van O. L. Vrouw opsommen die behoren tot het kader van haar genadebemiddeling: de Zoete Naam van Maria (XVI^e eeuw, Julius II), Maria's Beschermfeest (XVII^e eeuw, Alexander VII), Maria Hulp der christenen (Pius VII), O. L. Vrouw van Altijddurende Bijstand (Pius IX), O. L. Vrouw van de goede dood, O. L. Vrouw van Troost en O. L. Vrouw van goede raad (Leo XII), enz. (4).

III. — DE LAATSTE PAUSEN

Mij rest nog de taak enkele woorden te zeggen over de houding van de laatste Pausen. Wat op het eerste zicht treft in de periode die de zes laatste Pausen beslaat, ik bedoel van Pius IX af tot en met onze r. r. Paus Pius XII, is het feit dat zij, in alle voor de Kerk dringende en dreigende omstandigheden, beroep doen op de almachtige voorbede van

(1) Zie CAMPANA E., *op. cit.*; KOENDERS A. J., *op. cit.*

(2) Vgl. CAMPANA E., *op. cit.*, II, *passim*.

(3) Het zevende eeuwfeest van het h. Scapulier heeft een *Bibliotheca sacri Scapularis* in het leven geroepen; in afzonderlijke studiën worden de verschillende aspecten van de Scapulierdevotie wetenschappelijk onderzocht. Het eerste deel verscheen reeds onder de titel; XIBERTA BARTH. F. M., *De visione sancti Simonis Stock*, Romae 1950; andere delen handelen over het liturgisch feest van O. L. Vrouw van de Carmelberg, de doctrinele en geestelijke waarde van de Scapulierdevotie, het Karmelitaans mariaal leven, de kerkelijke wetgeving nopens de Scapulierdevotie; verder zijn voorzien een wetenschappelijke bibliographie over het Scapulier en een iconographie.

(4) Vgl. CAMPANA E., *op. cit.*, I, *passim*.

Maria en de gelovigen aansporen om telkens weer hun toevlucht te nemen tot «de» Middelaars en Voorspreekster bij de Heer.

In zijn talrijke documenten waarin hij stelling nam tegen de aanvallen van het rationalisme en de alom dreigende omwentelingen, drukte Pius IX steeds zijn vertrouwen uit op de almachtige voorspraak van Maria om van God te bekomen: de vrede voor de Kerk en de vrijwaring van de H. Stoel. Maria's algemeen Middelaarschap betreffende het uitdelen der genaden wordt vermeld in de Bulla *Ineffabilis* die de definitie van haar Onbevleete Ontvangenis bevat; Bernardus is er de grote inspirator (1).

De grote zaken- en mensenkenner die Leo XIII was, begreep ten volle dat, te midden van het voortwoekerend ongeloof, het beste weermiddel tegen deze diepe kwaal was: een aangroei van de godsvrucht tot Maria. Om de gelovigen derhalve aan te wakkeren, benadrukte hij herhaaldelijk haar aandeel in de uitdeling van de genaden en schreef hij zijn reeks wereldbrieven over de Rozenkrans. Hij aarzelt niet te beweren dat om wille van haar instemming in het mysterie van de Menswording, absoluut niets van de overgrote genadeschat door de Heer verdiend aan de mensen uitgedeeld wordt tenzij door haar bemiddeling, zodat evenals niemand tot de Vader gaat tenzij door Christus, evenzo niemand tot de Zoon zou gaan tenzij door Maria. Van hem is ook de volgende duidelijk sprekende tekst: Sinds haar tenhemelopneming is Maria, «volgens Gods raadsbesluit, begonnen over de Kerk te waken, ons moederlijk te helpen en te beschermen, zodat Zij na medegewerkt te hebben aan het verlossingswerk van het mensdom, voortaan ook medewerkt, met een onbepaalde macht, aan het uitdelen van de genaden die er ten allen tijde moeten uit voortvloeien. Terecht dus gevoelen zich de gelovigen als spontaan door een natuurlijk gevoel naar Maria aangetrokken; terecht delen zij Haar al hun voornemens en werken, hun angsten en vreugden mede; terecht vertrouwen zij als kinderen al wat hun aanbelangt aan haar zorgen en haar goedheid toe...» (2).

Pius X, wiens leuze luidde: «*Omnia instaurare in Christo*», kon niet zijn doelwillen verwezenlijken zonder Maria er bij te betrekken. Hij leunt het aandeel van Maria in de genade-uitdeling aan bij haar goddelijk Moederschap, haar medelijden en mede-offeren met Christus (3).

(1) Zie *Acta Pii IX*. Pars I. Acta quae ad universam Ecclesiam spectant, I, 617-618; vgl. 164: een tekst uit de wereldbrief *Ubi primum* van 11 febr. 1848.

(2) Zie o. a. wereldbrieven *Octobri mense* van 22 sept. 1891, *Lucunda semper* van 8 sept. 1894, *Adiutricem papuli* van 5 sept. 1895 (in *Acta Leonis XIII*, II, 303-304; 14, 309 ss.; 15, 302-303).

(3) Zie wereldbrief *Ad diem illum*, van 2 febr. 1904 (in *Acta Pii X*, I, 153-155).

In 1921 keurde Benedictus XV het eigen feest van O. L. Vrouw Middelaars aller genaden goed. Van dezelfde Paus hebben wij twee veelzeggende teksten: in de eerste beweert hij dat, indien alle genaden door Maria tot ons komen, wij vooral van Haar de genade van een goede dood moeten verwachten, omdat deze laatste de bezegeling is van Christus verlossingswerk voor ieder mens afzonderlijk; in de tweede besluit hij uit het feit van Maria's algemeen Middelaarschap dat alle wonderen, ook indien ze aan de voorspraak van een of andere heilige moeten worden toegeschreven, feitelijk aan Maria moeten worden toegekend, die is de «*Mediatrix mediatorum omnium*» (1).

In 1922 besloot Pius XI drie studiecmissies op te richten die tot taak zouden hebben het vraagstuk van Maria's algemeen Middelaarschap in te studeren en, zo mogelijk, op te lossen: Behoort nl. het algemeen middelaarschap van Maria tot de schat van de geopenbaarde waarheden? Is het vatbaar voor een definitie tot geopenbaarde waarheid? Hij liet verder geen enkele gelegenheid voorbijgaan zonder er aan te herinneren dat Christus, onze enige Middelaar, aan zich Maria verbond als Middelaars van alle genaden; dat Maria in feite de heiligen verwekt, vormt en kroont, enz. (2).

Onze r. r. Paus Pius XII, die over enkele dagen, als onfeilbaar Plaatsvervanger van Christus op aarde, een nieuwe parel aan Maria's kroon zal toevoegen, denkt zoals zijn roemrijke voorgangers. In zijn wereldbrief over het mystieke lichaam van Christus zet hij bondig, maar duidelijk uiteen welke de rol is van Maria in de Kerk (3). Een onvergetelijke daad van Hem moet hier worden vermeld: de toewijding van de Kerk en de ganse wereld aan het Onbevlekt Hart van Maria, op 31 oktober 1942; een daad waarvan gezegd werd dat zij «*voor de katholieke wereld vérstrekkende en overweldigende gevolgen*» heeft (4).

Al deze pauselijke uitspraken zijn, weliswaar, geen onfeilbare beslissingen van het hoogste leeraamt, omdat in hun wereldbrieven de Pausen doorgaans niet spreken *ex cathedra*. We mogen niettemin hun belang niet onderschatten. Ze zijn te talrijk en stuwen steeds maar in dezelfde

(1) Litt. apost. *Intër sodalicia* van 22 maart 1918, en toespraak gehouden na de lezing van de goedkeuring der mirakelen bekomen door de voorspraak van Jeanne d'Arc, 6 april 1919 (resp. in *Acta Apost. Sedis* 10 (1918) 182, en bij BITREMIEUX J., *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Brugis 1926, 152-152).

(2) Zie o. a. wereldbrief *Miserentissimus Redemptor* van 8 mai 1928, en toespraak gehouden na de lezing van het decreet «*de tuto*» voor de heiligverklaring van de zal. Thouret, 15 aug. 1932 (resp. in *Acta Apost. Sedis* 20 (1928) 178, en bij BITREMIEUX J., *op. cit.*, 98-99).

(3) Pius XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 247-248.

(4) Zie *Maria's aandeel in het eigenlijke verlossingswerk*. Verslagboek der negende Mariale Dagen 1946, Tongerlo 1947, 96.

richting. We mogen er ten minste deze conclusie uit afleiden: de leer van Maria's middelaarschap in het uitdelen der genaden is een vaststaande, algemeen door de Kerk aanvaarde leer.

IV. — DE THEOLOGISCHE GRONDEN

Indien Maria de Middelaars is van alle genaden, dan is het uiteindelijk omdat God het zo heeft gewild. Aan de theologen komt het echter toe op zoek te gaan naar nadere gronden. God, die de laatste oorzaak van alles is, sluit geenszins de mogelijkheid van andere, ondergeschikte oorzaken uit; evenmin sluit Gods wil, de uiteindelijke grond van alles, de mogelijkheid uit van andere, nadere gronden.

De vraag naar de theologische grondslag van Maria's aandeel in het uitdelen der genaden is van recente datum. Voor zover ik weet heeft niet één theoloog of schrijver vóór 1800 zich expliciet de vraag gesteld. Doorgaans ook beslissen de Pausen niet in kwesties die de school raken en waaromtrent de geleerden uiteenlopende meningen koesteren.

Sommigen van de door mij vernoemde schrijvers — laat ik zeggen het grootste deel — doen beroep op Maria's goddelijk moederschap; anderen knopen Maria's aandeel in het uitdelen der genaden aan bij haar medelijden en medeverdienen met Christus, haar genadevolheid, haar rol van Nieuwe-Eva, van geestelijke Moeder der mensen, haar *fiat*, enz. Maar bijna allen spreken over dit alles als 't ware in één adem, handelen doorheen over Maria de Nieuwe-Eva, de geestelijke Moeder der mensen, de Middelaars van alle genade, enz.

Er bestaat ongetwijfeld een heel nauw verband tussen meerdere van deze voorrechten en eretitels van Maria. Het wil mij echter voorkomen dat de volgende conclusie op stevige bewijzen rust. Maria's aandeel in het uitdelen der genaden kan best, althans ten dele, samenvallen met haar geestelijk Moederschap. De oudste kerkelijke schrijvers leiden nu dit geestelijk Moederschap af hetzij uit haar goddelijk Moederschap, hetzij uit haar rol van Nieuwe-Eva, hoewel de Middeleeuwen eerder, niet uitsluitend, beroep doen op het woord van de stervende Christus. Er is tot nu toe nog geen eenheid onder de theologen nopens de juiste draagwijdte van Maria-Nieuwe Eva. We handelen nochtans niet verkeerd wanneer wij haar plaatsen bij Christus-Nieuwe Adam. Maar dan moeten wij aan Maria een invloed toekennen die, hoewel steeds ondergeschikt aan en afhankelijk van Christus' invloed, niettemin even ver reikt. Maria's aandeel in het uitdelen van de genaden is dus slechts één van de vele aspecten van haar universeel deelgenootschap.

in het verlossingswerk van Christus, van het feit dat Zij de Gezellin is van Christus de Middelaar. Hier staan we echter wederom voor een positief feit, voor een akte van Gods wil, die uit de geloofsbronnen moet worden bewezen. En mij dunkt dat we best het verhaal van de boodschap des engels in deze zin kunnen interpreteren: wanneer God aan Maria vroeg of Zij er wilde in toestemmen de Moeder van de Verlosser te worden, openbaarde Hij tevens zijn wil Haar tot Gezellin te maken van Christus in het verlossingswerk. Want als eenmaal door Maria de bron van alle genaden tot ons wilde komen, is het heel natuurlijk dat alles wat ons met die bron geschonken werd, dat alles wat uit die eerste samenwerking van Maria met God voortvloeit, eveneens door Maria geschonken wordt (1).

* * *

Sinds eeuwen is het leven van de Kerk en van de gelovigen vervuld met de gedachte aan Maria's algemeen en alvermögend middelaarschap in het uitdelen van de genaden, in het bewerken van ons heil. Het treft enigszins te mogen vaststellen dat deze leer lang, heel lang zelfs, bijna uitsluitend te vinden is in gebeden en preken, in geschriften derhalve die behoren tot en een voorname plaats innemen in ons christelijk leven van iedere dag. We mogen met Paus Leo XIII besluiten dat de gelovigen zich spontaan, als door een natuurlijk gevoel, aangetrokken gevoelden naar Maria; eerst later hebben de geleerden het feit theologisch belicht in hun systematische tractaten.

Moeilijkheden kunnen oprijzen nopens de wijze waarop Maria Middelaars is van alle genaden. Hier staan we echter voor menselijk redeneringswerk, en al te dikwijls ondervinden we hoe beperkt onze verstandelijke krachten zijn. Eenmaal echter zal ons allen klaar voor ogen staan, alswanneer we, dank zij Maria's alvermögende en moederlijke voorspraak, in het eeuwig licht van het zalig Godsaanschouwen de ganse economie van het verlossingswerk zullen kennen.

(1) Hieromtrent een breedvoerige behandeling: BOVER J. M., *Deiparae Virginis consensus corredemptionis ac mediationis fundamentum*, Madrid 1942.

VIRGINIS CONSENSUS FUITNE VERA CORREDEMPTIO?

P. JOSEPH M. BOVER, S.I.

De Virginis consensione in doctissimorum theologorum conventu tractaturi, non ea iterabimus quae ante aliquot annos in libro scribebamus cui titulus: *Deiparae Virginis consensus corredeptionis ac mediationis fundamentum* (1). Postremis hisce annis res eo deducta est, ut tota de corredeptione quaestio ad hoc quasi punctum difficultatis sit revocata: Virginis consensio fuitne directa et immediata cooperatio in opere redemptionis? Nimirum virginea consensione cooperationem aliquam importari, materialem saltem et mediatam, nimis est manifestum: de immediato seu directo cooperationis influxu tota est quaestio. Quam nunc tractandam suscipimus.

Nolimus autem digladiando tractare, nedum alios aliter sentientes oppugnando. Quandoquidem veritatem omnes, et unam veritatem, amamus et quaerimus, eo eniti debemus omnes, ut obscurae adhuc veritati lucem admoveamus; lucem, inquam, non fumum; dilucidam distinctionem, non caliginosam confusionem.

Mirandum sane prima fronte videtur, quod egregii theologi virgineam corredeptionem alii asserant, alii negent; mirandum, quod ex iisdem principiis exorsi in contrarias abeant sententias. At vero certumne est idem omnino esse quod alii asserunt, alii negant? Nonne multi magnam partem id negent quod videantur asserere, id asserant quod negare videantur? Nonne corredeptionis conceptum alium habent qui asserunt, alium qui negant? Nonne suspicandum est ne iisdem terminis diversa subsit significatio? Nonne corredeptionis denominationem alii univocam, alii analogicam concipiunt? Quare magna accuratione seu acribia opus est in terminorum significatione definienda; uno verbo, distincte lucideque loquendum est.

Ut igitur necessariis istis prudentiae normis pareamus, ante omnia quaestionis status sedulo definiatur oportet.

Quaestionis status. — Atque in primis nonnulla sunt memoranda, quae

(1) BOVER I., *Deiparae Virginis consensus corredeptionis ac mediationis fundamentum*, Martini 1942.

a nostra nunc tractatione eliminanda videntur, quia vel aliena, vel iam nota, vel minus necessaria.

Ut *aliena* a nostra tractatione excluditur quaelibet Virginis physica cooperatio, cuiusmodi est physica Redemptoris generatio seu maternitas. Redemptio enim morale est opus; moralis autem operis cooperatio item moralis exquiritur. Sane moralia sine physicis minime existunt; at in morali valore aestimando physica realitas computari non solet.

Ut iam *nota* multa merito supponi queunt, quia evidentia vel ab omnibus admissa; qualia sunt: Virginis assensum fuisse actum conscium ac liberum, nimirum verum actum moralem; esse a Deo antecedenter postulatum; aliquem eumque efficacem influxum in redemptionis opus exercuisse; eius obiectum fuisse non nudam Redemptoris maternitatem, sed ipsum etiam humanae salutis opus: quod sive ex angeli nuntiantis verbis sive ex Virginis cantico luculenter evincitur.

Ut *minus necessaria*, etsi aliunde nostrae tractationi valde consona, aliqua etiam praetermittuntur. Eiusmodi sunt: Virgineae consensionis indoles repraesentativa, vis meritoria, hypothetica necessitas. Tribus hisce modalitatibus virginea consensio mirum in modum extollitur; at sine his cooperationis essentia stare potest. Praestat autem fundamenti soliditatem potissimum roborare; super fundamentum istud alia deinde superaedificare, facilius esse poterit.

Itaque omnibus his praetermissis, id unum inquirendum est: num Virginis consensio directam seu immediatam cooperationem importet. In qua inquisitione tria praesertim capita sunt perpendenda:

- 1) Cooperationis directa immediatio;
- 2) Cooperationis qualitas, sitne simplex, an qualificata cooperatio seu, ut aiunt, com-patratio;
- 3) Cooperationis proprietates seu veritas talis, quae corredemptionis denominationem iure mereatur.

Sed claritatis gratia, antequam tres istas quaestiones tractandas aggredimur, alia prius est tractanda, magis generalis ac fundamentalis, nimirum de Virginis cooperationis veritate ac proprietate. Virginis aliqualem fuisse cooperationem certissimum est. At non minus certa sunt alia duo: ex altera parte, fuisse alios etiam, Gabrielem angelum, S. Ioseph, qui aliqualem operam contulerunt; ex altera parte, neque Virginis neque aliorum operam eiusdem fuisse ordinis ac Christi operam, quae vero quodam sensu ipsius fuit exclusive propria. Unde tota quaestio est haec: Virginis cooperatio, a Christi opera distans, estne cum aliorum cooperatione confundenda, an ab ea discernenda? Aliis verbis: Virginis cooperatio fuitne singularis, ceteras cooperationes superans, inter Christi

operam et ceterorum cooperationem proprium ordinem constituens? Clarius: Virginis cooperatio, cum Christi opera analogice tantum conveniens, si cum aliorum cooperatione confertur, convenit cum ea univoce an analogice? Uno verbo: fuitne una de multis, an una super omnes?

Quaestionis ita propositae solutio dubia esse non potest. Sive Traditionis documenta sive mariologica principia luculenter evincunt Virginis cooperationem singularem prorsus ac supereminentem exstitisse. In memoriam revocetur, exempli causa, transcendentiae principium seu supereminentis singularitatis, vi cuius B. Virgo non una de multis, sed una super omnes agnoscitur. Igitur Virginis cooperatio et singularis exstitit et tamquam singularis agnoscenda.

Quae veritas fundamentalis, semel statuta, cum particularibus quaestionibus non est ita permiscenda, ut ex harum solutione illius solutio pendere videatur. Fieri enim potest, quod saepe in theologia accidit, ut, generalem veritatem cognoscentes, concretum modum illius veritatis ignoremus. Christum Dominum in Eucharistia esse praesentem ex fide scimus; certum huius praesentiae modum qui theologus audeat definire?

Non tamen inutilis est generalis solutio ad particulares quaestiones solvendas. Tractanda nobis est statim quaestio de virgineae cooperationis immediatione. Profecto, aliter tractatur particularis quaestio, si generalis solutio aut perpenditur aut praetermittitur. Generalis enim solutio saepe est particularis solutionis praeparatio seu praedeterminatio. Si, verbi causa, Virginis cooperatio est ita eminens ac singularis, — talis autem vix concipitur mediata cooperatio, — illud consequitur necessarias esse rationes quae positive probent eam mediatam tantum fuisse. Praesumptio enim stat pro immediatione.

Sed ad immediationem istam tractandam tandem veniamus.

I. — COOPERATIONIS IMMEDIATIO

Virginis cooperationem immediatam fuisse, haud aegre probetur, si moralis theologiae principia recolantur riteque applicentur. Maioris claritatis gratia haec duo per partes et gradus ostendemus: 1) virgineam cooperationem esse potuisse immediatam; 2) talem reapse exstitisse.

I. - *Potuit esse immediata.* — Immediationis possibilitas est prorsus manifesta, si attenditur essentielle discrimen morale inter et physicam actionem. Dum enim physica actio loco temporique alligatur, moralis contra actio, locos ac tempora transvolans, dissitum locum remotumque

tempus directe potest respicere atque etiam attingere. Mente fingatur Petrum eorum Antonio famulo praecipere ut anno sequenti in longinqua regione Ioannem inimicum occidat. Talis occisionis iussio in morali hominum aestimatione reputatur directa et immediata causalitas. Totum negotium in eo est ut Petri iubentis voluntas ipsam Ioannis occisionem, non aliquid intermedium, intendat. At ubi semel constat directa voluntatis intentio, pariter constat directa moralis causalitas.

Haec plana videntur nimis; at in memoriam erant revocanda, quando haud raro ignorari videantur. Quare, si Virginis cooperatio in physica Redemptoris generatione reponeretur, talis profecto cooperatio necessario esset mediata; talis est enim physicae actionis natura; si vero in consensione, in morali nimirum actione, reponitur, res est omnino diversa; eiusmodi actio, dissitum etiam locum tempusque respiciens, esse potest directa; talis est enim moralis actionis natura.

Poterat hoc Doctoris Angelici aliorumque theologorum doctrina et auctoritas invocari; verum in re tam aperta, modo dicta sufficiant.

2. - *Reapse fuit immediata.* — Ex generica moralis actionis notione probatum est Virginis cooperationem directam esse potuisse; ex specifica consensionis natura probatur talem de facto existisse.

Consensionis causalitas non quemlibet effectum attingit, qui ex illa forte derivari queat, sed illum tantum effectum qui re vera intenditur, cuius nimirum gratia ipse consensus exposcitur. In eiusmodi effectum intentum consensionis causalitas directa seu immediata moraliter aestimatur. Quod autem de omni consensione dicitur, de Virginis etiam consensione patet esse dicendum.

Iam vero Virginis consensus ipsum humanae salutis opus respexit et intendit. Quod facile probari potest.

Beata Virgo in illud consensisse censetur, quod ab angelo nuntiatum accepit. Iam quid angelus Virgini nuntiavit? Non nudam certe Dei maternitatem, sed promissi Messiae *adventum et regnum aeternum* (1). Atqui in evangeliiis Messiae adventus et regnum aliud non est quam regni Dei instauratio, illius nempe regni, in quo tota salus humana consistit. Inde fit, ut Beata Virgo, consensionem exprimens, non imperativo, sed optativo utatur modo: *γένεοιτό μοι*. Quae enim divinam maternitatem numquam ambierat, aeternam hominum salutem toto corde exoptabat.

Aliter et brevius. Beata Virgo, quae tamquam Dei legatum angelum respiciebat, Dei voluntati obtemperare, Dei salutaribus consiliis obse-

(1) Cf. 2 Tim. 4, 1.

cundare cupiebat. Humili ista oboedientia id intendebat, quod intendebat Deus. Atqui Dei consilia, non praecise divinam maternitatem, sed hominum reparationem intendebant. Hanc itaque hominum reparationem seu redemptionem intendebat optabatque Virgo consentiens.

A contrariis rem declarare liceat. Fingatur femina, quae, suadente diabolo, in antichristi maternitatem consentiat; quae, sciens ac volens, illud ipsum intendat, quod intendit diabolus. Talis femina, vi suae consensionis, moralis causa censebitur magnae illius *discessionis* seu apostasiae (1), quam excitaturus est *homo peccati, filius perditionis*. Haec autem moralis causalitas directa reputabitur, etiamsi femina illa antichristi opus tantum generali modo cognoverit. Cur virgineae consensionis, in paribus simulque contrariis adiunctis, non tribuatur similis causalitas moralis eaque directa? Crediderim eos qui Virginis consensionis talem causalitatem detrectent, physicam modo generationem, minime moralem consensionem cogitare.

Huc faciunt nota illa magni Augustini verba, iudaeos de Christi Domini nece arguentis: «Si reus (Pilatus), quia fecit vel invitus: illi (iudaei) innocentes, qui coegerunt ut faceret? Nullo modo. Sed ille dixit in eum sententiam, et iussit eum crucifigi, et quasi ipse occidit: et vos. o iudaei, occidistis. Unde occidistis? Gladio linguae: acuisit enim linguas vestras. Et quando percussistis, nisi quando clamavistis: Crucifige, crucifige?» (2). Talem argumentandi rationem virgineae consensionis applicari posse, satis est evidens (3).

(1) 2 Thes. 2, 3.

(2) AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 63, n. 4 (PL 36, 762-763).

(3) Particularis ista argumentatio virgineam consensionem respiciens clarius pressiusque proponi potest, si ad generaliore argumentationem superius propositam revocatur, si altius assurgit. Certo constant duo quasi extrema: et virgineam consensionem aliquo vero sensu dici posse redemptionis cooperationem, et hanc cooperationem a Redemptoris principali opera in infinitum distare. Quare tota quaestio huc reducitur: num consentientis Virginis cooperatio sit tam singulariter unica, tam singulariter eximia, ut propterea simpliciter dici queat vera ac propria redemptionis cooperatio. Talis quaestionis statuendae ratio in aliis quoque marialibus quaestionibus adhibetur. Exemplo res illustretur. Reges dicuntur caelites universi, regina B. Virgo, rex Christus Dominus. Iam, caelitum Virginisque regalitas a Christi regalitate infinite distat. Nihilominus non propterea Virginis regalitas cum ceterorum regalitate confunditur; sed ita eminent, ut Virgo salutari queat Regina certo quodam sensu vero ac proprio, quo non queunt ceteri caelites salutari. Neque, exempli causa, sanctum Ioseph alloquens dicit: *Rex caeli...*; omnes tamen Virginem alloquentes dicimus: *Regina caeli, lactare*. Quaeritur ergo, num similiter consentiens Virgo redemptionis cooperatrix eximio quodam ac singulari modo queat appellari, quo non possint ceteri cooperatores, si qui adsunt; tali nimirum modo, qui simul et a principali Christi opera et a secundaria aliorum cooperatione secernatur; tali, inquam, qui cooperationis veritatem proprietatemque verificet.

Consentientis Virginis cooperatio hasce induit singulares planeque eximias proprietates: quod fuit a Deo requisita et libero consilio a Virgine data; quod fuit consequenter seu hypothetice necessaria; quod fuit efficax et quasi decisiva, ultima redemptivi decreti determinatio; quod

II. — COOPERATIONIS QUALITAS

Adserta iam morali eaque directa Virginis cooperatione in opus redemptionis humanae, ulterius quaeritur: quae fuerit huiusce cooperationis qualitas, utrum praesertim simplex, an qualificata quaedam cooperatio.

Poterant hic proprietates quaedam virgineae consensionis recenseri, cuiusmodi sunt amplissima efficacia et transcendens singularitas. Virginis enim actio talis existit, quae et ipsius sit exclusive propria et quae aliorum omnium cooperationes, si quae fuerunt, ut Gabrielis angeli et sancti Ioseph, immensis partibus superet. Poterant etiam recenseri, ut ante dictum est, virgineae consensionis indoles repraesentativa, hypothetica necessitas, valor meritorius. At, his omnibus interea praetermissis, unam modo proprietatem expendemus, videlicet, num Virginis cooperatio vera com-patratio conseri queat.

Com-patratio dicitur illa cooperatio, quae constitutiva seu essentialia operis effecti elementa aliquo modo attingit seu ponit. Com-patratio esse potest sive in intentione sive in executione sive in utraque simul. In intentione adest, ubi utriusque cooperatoris fit moralis quaedam voluntatum compenetratio seu identificatio, scilicet, ubi principalis patrator com-patratoris voluntatem suam facit, eam quasi in propriam voluntatem introducens seu includens. In executione habetur, ubi com-patrator talem operam confert, quae non mere ad praevia, accessoria, consequentia elementa pertinet, sed ad essentialia operis constitutiva pertingit.

Illustri quodam exemplo com-patrationis natura potest declarari. Anno 1929 in Pacto lateranensi perficiendo operam contulerunt cardinalis Petrus Gasparri et primus Italiae minister Benedictus Mussolini; qui a Romano Pontifice et a rege Italiae respective ministri plenipotentiarum constituti sunt, ut collatis consiliis rem totam tractarent, paciscerentur, perfectae iam conventioni subscriptionem apponerent, tandem de pontificiae regiaeque ratificationis permutatione fidem facerent. Hi paciscendi auctoritatem a semet ipsis non habebant, sed totam sive a Pon-

idem prospectabat obiectum, quod Deus Pater in decernenda hominum reparatione prospectabat, quod Christus redemptor erat deinde prospectaturus; quod maternitatis labores atque etiam dolores importabat. Addi potest fuisse repraesentativum consensum, actum eximiae caritatis et oboedientiae, novae Evae consensum novo Adae consociatae. Iam, his similibusque proprietatibus ornata, Virginis consensio, quantumvis a Redemptoris opera infinite distet, valde etiam a ceterorum cooperatione secernitur. Nec timendum ne virginea cooperatio cum Christi opera confundatur; Christus enim a se agit, Virgo ab alio: quod est essenziale discrimen Creatorem a creatura distinguens. Sint ergo alii qui redemptionis cooperatores plus minusve improprie dicantur; una tamen Virgo singulari proprietate cooperatrix nuncupatur: quemadmodum reges dicuntur caelites universi, una tamen Virgo post Christum caeli terraeque regina ab Ecclesia salutatur.

tifice sive a rege acceperunt; qui praeterea ministrorum voluntatem sive antecedenter sive consequenter suam fecerunt. Iam vero duo isti plenipotentarii non simplices cooperatores lateranensis Pacti habendi sunt, sed veri propriique com-patratores, quandoquidem et ipsi ad conventionis validitatem, elementum maxime essenziale, operam contulerunt. Ubi notandum est, cardinalem libere a Pontifice, primum ministrum a rege esse necessario constitutum: ne operae efficacia cum necessitate confundatur. Ab horum opera valde differt illorum legisperitorum opera technica, quae ad singularium rerum paciscendarum discussionem et ad formae redactionem, id est, ad conventionis materiam et formam pertinebat; qui propterea Pacti lateranensis veri cooperatores sunt censendi, minime vero com-patratores; quorum opera Pacti validitatem non attingebat (1).

His praestitutis, quaestio oritur: num collata Virginis opera vera existerit com-patratio an simplex cooperatio. Ad gravissimae difficillimaeque quaestionis solutionem parandam, intima redemptionis natura exploranda est.

In redemptionis opere, etsi duo elementa designari queant, intentio (seu voluntas) et executio, executio tamen vix consideratur, cum Christus non sibi mortem intulerit, sed permiserit tantum se ab aliis occidi; qua permissione se in mortem tradidit; adversariis, cum posset, non restitit. Quare ex parte Christi executio ad voluntatem reducitur, voluntatem, inquam, executionis, quae voluntati intentionis accedebat. Intentio igitur est praesertim spectanda.

Haec Christi intentio seu voluntas fuit oboedientia usque ad mortem. Quod manifeste docet Apostolus, scribens: *Per unius oboedientem iusti constituentur multi* (2); qui *humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis* (3). Haec Christi oboedientia propriam vitam profundentis, redemptionis elementum maxime essenziale, est unius Christi propria et incommunicabilis.

At ista Christi voluntas potuitne alterius aliquam voluntatem includere, suam facere, secum concorporare?

(1) Ex hoc exemplo duplex eruitur consectorium non levis momenti.

1) Fieri potest ut adsint com-patratores etiam secundarii seu subalterni, quorum collata opera operam principalis patris minime obscurat. Talis compatriationis nec proprietas tollit indolem subalternam, nec indoles subalterna tollit proprietatem. Com-patratio et principalis patrati analogice inter se conveniunt.

2) Praeter com-patratiorem esse potest vera cooperatio. Quare fieri potuit ut collata Virginis opera fuerit vera cooperatio, etiam si com-patratio non esset. Quod si fuit com-patratio, potiore titulo fuit cooperatio, non simplex, sed qualificata.

(2) Rom. 5, 19.

(3) Philip. 2, 8.

De Patris voluntate, in Christi voluntate inclusa, nullum est dubium. Redemptoris enim voluntas fuit actus oboedientiae; oboedientia autem est propriae voluntatis conformitas cum superioris voluntate. Se ergo Patris voluntati conformans, Christus Patris voluntatem suam faciebat. Expressis verbis hoc asserit Paulus ad Hebraeos scribens: Christus ingrediens mundum dicit:

Hostiam et oblationem noluisti,
corpus autem aptasti mihi;
holocaustomata (et) pro peccato non tibi placuerunt,
tunc dixi: Ecce venio,
in capite libri scriptum est de me,
ut faciam, Deus, voluntatem tuam (1).

In qua voluntate, concludit Apostolus, sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi (in) semel (2). Certe Dei voluntas in opere redemptionis multa et maxima praestat. Ipsa enim salutis opus decernit et init, Filio redemptionis peragenda mandatum committit, Filium pro nobis tradit, Filii oblationem acceptam habet eique valorem confert. Haec autem Dei voluntas in Christi voluntate includitur, non modo ut motivum impellens et exemplar, verum etiam ut formale motivum. Christus vult et quod vult Deus et quia vult. Ita Redemptor aiebat: *Non quod ego volo, sed quod tu (3); Non mea voluntas, sed tua fiat (4). Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me (5).*

Vi huius voluntatis, in Christi voluntate inclusa, Deus proprie dicitur Redemptor; quae Redemptoris appellatio simul et excelsius et tamen minus proprie de Deo dicitur quam de Christo. Quod utrumque facile poterat verbis Doctoris Angelici confirmari (6). Sed ad Virginis iam voluntatem properandum.

Quaeritur ergo: in Christi voluntate includitur etiam Virginis voluntas? In re nondum satis explorata, quam theologi tractare non solent, illud videtur dicendum: Virginis voluntatem in Dei voluntate includi, et quatenus in Dei voluntate comprehensam, includi etiam in Christi redemptoris voluntate.

Quod in Dei voluntate Virginis voluntas includatur, quibusdam rationibus suaderi videtur. Virginis enim consensus, utpote a Deo expetita,

(1) Hebr. 10, 5-7.

(2) Hebr. 10, 10.

(3) Marc. 14, 36.

(4) Luc. 22, 42.

(5) Ioan. 4, 34.

(6) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 48 a. 5.

Dei voluntatem ultimo determinat seu efficacem reddit. Est ergo Dei voluntatis quoddam complementum. Et quidem includi videtur ut *obiectum*; virginalis enim consensio, ut ante dictum est, non fuit mera divinae voluntatis admissio, verum etiam quaedam optatio (1).

Efficacius idem duabus aliis rationibus videtur evinci: quod virginea consensione contractus quidam et desponsatio cum Deo ineatur.

Per Virginis consensionem a Deo expetitam foedus quoddam Deum inter et Virginem initur; quo foedere foedus illud instauratur et ad opus deducitur, quod olim Deus inierat cum Abraham et populo Israel; et hac instaurazione et executione novum item foedus inauguratur. Iam vero foedera paciscentium voluntatibus constant in unum coëuntibus. In omni foedere paciscentes sunt invicem com-patratores.

Frequentius in Virginis consensione dicitur esse desponsatio. Nec improprie. Agitur enim de Filii generatione, qui idem est et Dei Patris et Virginis Filius. Propter communem hunc Filium Virgo aliquando dicta est Patris comparentalis. Desponsatio tamen ista non meram respicit naturalis Filii generationem, sed spirituales etiam adoptivorum filiorum regenerationem, qua filii Dei nominantur et sunt (2). Quod tum aliis rationibus, tum ipsa Sponsae appellatione suadetur. In traditione enim Virgo non modo Patris seu Spiritus Sancti sponsa nuncupatur, sed generalius Dei, Domini, Trinitatis, atque etiam Christi seu Verbi dicitur Sponsa; quo significatur per desponsationem ita Dei Filium generari, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (3), *ut adoptionem filiorum reciperemus* (4). Iam vero, desponsatione, sicut foedere, sponsorum voluntates, in unum coëuntes, sese mutuo complent. Ob mutuam autem istam voluntatum donationem et acceptationem sive paciscentes sive sponsi non modo cooperatores, sed com-patratores etiam vocari queunt.

(1) Ad com-patrationem requiritur ut principalis patrator com-patratoris voluntatem in sua voluntate includat non ut merum *motivum* sed ut verum *obiectum*; id est, ut velit actum a se patrandum etiam ut a com-patratore volitum. Virginea consensio includeretur ut merum *motivum*, si Virgo mere annueret Dei voluntati, aliunde non optans *obiectum* a Deo optatum, nimirum humanam salutem. At Virgo reapse consentit, non modo Dei voluntati obsequens, sed etiam optans ipsa quod Deus exoptat. Quare Deus excipiens ratamque habens Virginis consensionem, *obiectivam* optantis Virginis voluntatem suam facit. Etenim in Deo duae voluntates spectari possunt; voluntas hominum salutem exoptans, voluntas virgineam consensionem decernens et exquirens. Virgo autem assensum praebet, non modo Dei petitioni annuens, sed Dei etiam optatum ardentem exoptans. Vi-issim Deus utramque Virginis voluntatem excipit ratamque habet: et annuentiam et optationem. Quare tandem Virginis voluntas, etiam ut optantis idem quod Deus optat, in Dei voluntate tamquam *obiectum* includitur. Unde Virginis consentientis cooperatio est vera com-patratio.

(2) 1 Ioan. 3, 1.

(3) Rom. 8, 29.

(4) Gal. 4, 5.

Quare Virginis consentientis voluntas in Dei voluntate includitur. Cum vero ipsa Dei voluntas, ut ante probatum est, in Christi redemptoris voluntate comprehendatur, inde fit ut Virginis quoque voluntas una cum Dei voluntate in Redemptoris ipsius voluntate includatur.

Verum, argumentis sepositis, rem ipsam propius intueamur.

Deus, qui cuncta sapienter ordinateque gubernat, quique homines, ut ait Sapientia (1), cum magna reverentia disponit, beatam Virginem, ad fastigium divinae maternitatis evectam, communibus maternis iuribus nequaquam spoliavit. Habuit ergo beata Virgo omnia omnino iura quae matres habent in filios. Decreverat tamen Deus hunc Filium divino unice servitio communibusque hominum commodis mancipare. Inde conflictus inter Matris iura et Filii destinationem. Stante hac Filii destinatione, Matris iura deserenda erant. Quid ergo? Decrevitne Deus maternis Virginem iuribus privare? Sapientius Deus suaviusque rem disposuit: generosam Virgini mentem indidit, ut de suis iuribus Mater ipsa decideret. Id praestitit obsequentissima Virgo, cum dixit: *Ecce ancilla Domini*. His verbis, hac voluntate, nobilissima Virgo, Dei Patris instar, *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (2). Quemadmodum Deus Pater, etiam Virgo Mater *sic dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (3). Talis fuit libera Virginis voluntas, quae Dei Patris voluntatem salutiferam complevit, quam Deus suam facit, quam etiam Filius redemptor una cum Patris voluntate sibi adscivit propriamque vindicavit.

In humana ergo redemptione peragenda tres deteguntur voluntates, pares simul et dispares. Exstat et quasi in oculos incurrit Christi voluntas, quae, ut aiunt, venit in recto. Christus enim est unus qui oboedit, qui proprium sanguinem fundit. Sed oboedientia ista est conformitas cum Dei voluntate, quam Christus propriam facit. Adest igitur etiam Dei voluntas, sed iam in obliquo. Magis in obliquo, ut liquet, ingreditur Virginis voluntas. Diverso ordine, diverso modo, tres istae voluntates ingrediuntur. Medium locum et quasi centrum tenet Christi voluntas, supra se habens Dei voluntatem, infra se voluntatem Virginis. Quare, si rei dignitas spectaretur, primarium locum teneret voluntas Dei; sin vero spectatur actionis seu denominationis proprietates, primarium locum tenet Christi voluntas. Christus est enim qui oboedit, non

(1) Sap. 12, 18.

(2) Rom. 8, 32.

(3) Ioan. 3, 16.

Deus; Christus, qui proprium sanguinem fundit, non Deus aut Virgo (I).

His parata est via, ut tandem marialis corredemptionis veritatem ac praesertim proprietatem accurate definiamus.

III. — CORREDEMPIONIS VERITAS AC PROPRIETAS

Corredemptionis nomen sitne legitimum aut saltem opportunum, saepe disceptatum est. His nunc praetermissis, denominationis veritatem proprietatemque potius exquiramus.

Et primum quidem veritatem.

In superioribus demonstrare contendimus virgineam consensionem veram efficacemque cooperationem in redemptionis opere exstitisse, immo com-patrationem quandam posse censi. Iam vero, corredemptio vi nominis aliud non est nisi cooperatio in opere redemptionis humanae. Nec alia est mens eorum qui scientes prudenter corredemptionis nomen usurpant. Quare, si Virginis consensio dicenda est simplex cooperatio, sufficiens adest ratio ut corredemptio nuncupetur. Quod si com-patratio censetur, potiore iure corredemptionis nomen meretur. Quocirca, tunc

(1) Quae hic de Deo dicuntur, qui Virginis consentientis voluntatem facit suam, de Christo pro hominibus moriente dici queunt, qui suam quoque faciebat voluntatem Virginis, iuxta crucem stantis suaeque in Filii vitam iura Deo Patri offerentis.

Redemptionis enim essentielle elementum fuit Christi oboedientia usque ad mortem, videlicet voluntatis actus sese conformantis cum Dei praecepto de morte subeunda seu de vita profundenda. Hoc actu voluntatis Christus de suo in propriam vitam iure decedebat.

Iam vero, in hanc Filii vitam materna iura Virgo habebat, iura quidem singularia. Ipsa enim eam vitam de sua vita genuerat, aluerat, materna sedulitate confoverat. His Virginem iuribus numquam Deus spoliaverat. Iesus igitur, se in mortem tradens, aliquid tradebat in quod Mater etiam ius suum habebat.

Quare Iesus, nisi Matris iura neglexit, illius consensum debuit postulare. Atqui minime neglexit. Christus enim homo, etsi aliud posset, maluit tamen naturali legi subesse. Praeter iustitiam etiam aequitas urgebat et caritas. Unde in voluntate qua Christus de suo in vitam iure decessit, implicita erat Matris consentientis voluntas; nimirum ultima seu definitiva Christi oboedientis voluntas adnexam habebat Matris voluntatem, quam ipse sibi propriam vindicabat suamque reputabat. Plena et perfecta redemptionis voluntas voluntatem Matris complectebatur.

Quare, tandem, actus quo Virgo de maternis suis iuribus decedebat, efficaciter et directe pertinebat ad essentielle ipsum redemptionis actum; nimirum Virginis in Filii mortem consensio plenum perfectumque constitutebat redemptionis actum. Eius igitur cooperatio vera exstitit com-patratio adeoque propria corredemptio.

Non tamen eiusdem ordinis eiusdemque valoris fuit Redemptoris opera et Corredemptricis cooperatio. Inter utramque enim essentialia intercedunt discrimina immensaue distantia. Christi enim voluntas in recto venit, Virginis voluntas in obliquo. Nec enim Virgo est quae Christi voluntatem suam facit, sed Christus qui Virginis voluntatem faciebat suam. Christus etiam principaliter propriaque virtute agit; Virgo autem secundario, agendi virtutem totam a Christo mutuata.

Prima illa ac generali consensione in Redemptoris incarnationem Virgo essentialia redemptionis elementa quasi globatim complectebatur; sua vero in Filii mortem consensione essentielle redemptionis elementum ipsum distincte, singulatim et quasi individuatim attingit.

tantum corredemptionis nuncupatio merito recusabitur, si aut vera Virginis cooperatio negatur, aut summa maximeque rigorosa nominis proprietates exigitur, illa nimirum proprietates, qua de uno Christo redemptio dicitur. A veritate igitur ad proprietatem revocamur. Nominalis videtur haec quaestio de nominis proprietate; non raro tamen nominalibus quaestionibus reales quaestiones involvuntur.

Proprium duplici sensu accipi potest: prout opponitur aut alieno seu ficto, aut latiori seu derivato. In priore sensu habetur proprietates summa ac rigorosa, in altero proprietates simpliciter dicta, vera tamen ac legitima. Sic in priore distinctione Petrus dicitur homo in sensu proprio, hominis statua in sensu alieno. In altera distinctione sanitas dicitur de homine sano in sensu riguroso seu primario, de cibo aut pulso dicitur in sensu latiore ac secundario. Consequenter, marialis corredemptio, si cum illa impropria corredemptione confertur, quae hodiernis Actionis catholicae feminis, exempli causa, aliquando tribuitur, omnino propria dicenda est; sin vero cum singulari Christi redemptione confertur, in sensu nimirum riguroso ac primario, tunc non est propria dicenda. Discrimen istud proprietatis ex *analogi* nominis natura derivatur.

Redemptionis nomen est analogum, non univocum: nimirum, partim identicum, partim diversum. Eius partialis identitas communis praedicationis veritatem fundat; partialis diversitas communis appellationis proprietatem minuit, non tamen tollit. Fortasse, ubi de virginea corredemptione agitur, maxima aequivocatio maximaeque confusionis origo in eo reponenda videtur, quod corredemptio sive ab asserentibus sive a negantibus, ita tractatur quasi univoce cum Christi redemptione conveniret. Convenit quidem, verum analogice tantum. Ut in omnibus analogis, ita etiam in redemptione adest primarium analogatum, de quo communis seu analogica notio maxime proprie praedicatur; adsunt etiam secundaria analogata, de quibus communis eadem notio latiore tantum sensu praedicari potest. Maxime proprie dictus redemptor unus est Christus, de quo redemptio in recto dicitur. Non ita proprie, quamquam sub alio adpectu praestantius, dicitur etiam redemptor Deus. Minus proprie simulque minus excellenter, etsi vere, corredemptrix dicitur beata Virgo.

Quare, ut ad illud redeamus, quod dicebamus initio, verborum proprietates est quam diligentissime curanda. Accidit enim nonnumquam, ut et ii qui marianam corredemptionem tuentur, id videantur Virgini adscribere, quod unius Christi Redemptoris est proprium, et ii qui corredemptionem infitiantur, id videantur Virgini detrectare, quod, cum non sit Redemptoris exclusivum, merito Virgini vindicari queat. Cavenda est utrinque confusio. Proprietatis gradus accurate discernamus

oportet. Est quidem in Christo, ut diximus, aliquid singulare, exclusivum, incommunicabile: caveamus ne hoc Virgini videamur tribuere. Sunt tamen alia, quae analogice ad Virginem etiam possint extendi: caveamus ne hoc Virgini immerito denegemus. Uno verbo: *univocam* praedicationem ne videamur admittere; *analogicam* ne detrectare videamur. Univoca praedicatio Christo detraheret; analogicae praedicationis negatio detraheret Virgini.

DONNÉES DE L'ÉVANGILE DE S. LUC POUR LA CORÉDEMPTION DE MARIE

P. ADRIEN M. MALO, O.F.M.

Conformément à l'orientation dominante des études de ma vie, ma contribution sera d'ordre biblique; le thème choisi par la section canadienne portant sur la médiation de Marie, j'optai pour le sujet à la fois restreint et précis intitulé: *Données de l'évangile de S. Luc pour la corédemption de Marie*. Il se partage naturellement en trois idées principales: caractères de l'évangile de saint Luc, ses données mariales, leur valeur dans la question de la médiation de Marie dans la rédemption du genre humain par Jésus-Christ.

I. — CARACTÈRE DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

Le lecteur qui parcourt les évangiles dans l'ordre qu'ils tiennent dans la Vulgate constate spontanément les différences qui distinguent des deux premiers évangiles celui de saint Luc. Laissant aux commentateurs la tâche de préciser et d'expliquer ces caractères (1), je me limiterai à la mention des quatre principaux qui s'imposent à l'attention impartiale.

Le premier, c'est que contrairement à la plupart des écrits inspirés et tout particulièrement des deux premiers évangiles, qui se présentent comme des ouvrages occasionnels, le récit de saint Luc possède toutes les qualités d'un écrit de profession. Puis, des quatre évangiles, c'est indubitablement le plus complet, le plus instructif et le plus émouvant. Non seulement il raconte les faits qui préparent immédiatement le ministère public, le ministère en Galilée, le voyage de Galilée en Judée, le ministère de Jérusalem, mais il consacre deux longs chapitres à la naissance et à l'enfance de Jésus et de son précurseur Jean le Baptiste. De plus, ce troisième évangile introduit dans un monde fort différent et tout nouveau. Ce n'est plus le monde juif, ni simplement celui des Gentils: c'est la société cultivée du monde païen. A ces lecteurs, un

(1) Voir les manuels bibliques et surtout LAGRANGE M. J., O.P., *Évangile selon saint Luc*, Paris 1921.

Gentil, cultivé lui aussi, envoie un évangile composé pour eux et selon les exigences de leur esprit particulier; de là, la mise en relief de certaines nuances du message évangélique.

Mais son caractère le plus remarquable en même temps que son indiscutable supériorité, c'est qu'il a puisé aux confidences de la sainte Famille. Parmi les sources d'information qu'il a consultées, il faut placer la catéchèse orale, les témoignages soit oraux, soit écrits de son maître Paul, des communautés chrétiennes de Jérusalem et de Palestine, enfin la catéchèse de Pierre (1). Mais au-dessus de tout cela se trouvent les souvenirs de Marie. A deux reprises (2), saint Luc rappelle que Marie conserve dans coeur les faits de l'enfance de Jésus. Sans doute, comme elle avait fait au jour de la visitation, elle les redit avec reconnaissance à un cercle de familiers; c'est là que l'évangéliste vint en prendre connaissance (3). Des commentateurs se sont demandé s'il n'avait pas connu personnellement la sainte Vierge. A vrai dire, une telle rencontre ne semble pas impossible si l'on tient compte que la première fois qu'il vint à Jérusalem en l'an 57-58, Marie, en supposant qu'elle fût encore vivante, n'aurait pas eu plus que 80 ans. Quoi qu'il en soit, il a écrit l'évangile marial par excellence, plus marial encore que celui de saint Jean (4). De la douce figure de Marie qui sourit dès les premières pages, l'évangile reçoit un charme exquis, une fraîcheur de jeunesse et une lumière d'aurore, qui l'ont fait nommer « l'évangile de la mansuétude du Christ » (5).

Le moyen âge s'est complu à considérer en saint Luc le premier peintre de Marie. Le texte d'un historien du 6^e siècle, appelé Théodore le Lecteur, affirme que l'impératrice Eudocie envoya de Jérusalem à Pulchérie l'image de la mère de Dieu peinte par sainte Luc; ce témoignage cité au 14^e siècle par Nicéphore Calliste n'a pas réussi à convaincre les historiens qui se contentent d'y lire le soin qu'il a mis à tracer de Marie une image vivante (6). Sur cette question, la conclusion du R. P. Joseph Huby, S. J., semble encore la plus sage. « Qu'il ait manié ou non, écrit cet auteur, la palette et le pinceau, saint Luc nous a laissé dans ses récits... une image de Notre-Dame si belle de pureté modeste, de dévoue-

(1) LAGRANGE M. J., *op. cit.*, XLVIII.

(2) Luc 2, 19-51.

(3) La fraîcheur du récit peut laisser entendre qu'entre ces témoins et saint Luc il n'y eut pas d'intermédiaire écrit.

(4) ALLO E. B., O. P., *Evangelium et Evangelistes*, Paris 1943, 98.

(5) LAGRANGE M. J., *op. cit.*, XVIII.

(6) THEODOSIUS LECTOR, *Historia ecclesiastica* (excerpta), lib. I n. I (PG 86, 166).

ment désintéressé, de tendresse maternelle, de générosité dans le sacrifice, d'humilité et d'amour de Dieu, que les plus grands artistes s'essayeront à la reproduire, sans jamais la dépasser: Fra Angelico et Botticelli n'auront ni plus de grâce ni plus de pureté» (1).

II. — DONNÉES MARIALES DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

Les lecteurs devenus familiers avec les textes évangéliques savent que saint Luc raconte les sept mystères suivants: l'Annonciation, la Visitation, l'Enfantement, la vocation des bergers, la Circoncision, la Présentation de Jésus au temple, le recouvrement de Jésus au temple. En plus de ces textes contenus dans les deux premiers chapitres, il en reproduit deux autres plutôt vagues: celui où la mère et les frères de Jésus viennent le trouver et sont empêchés de l'aborder à cause de la foule (2), l'autre où une auditrice de Jésus, prise d'un saint transport, exalte le privilège unique de la mère de Jésus (3). A l'occasion de ces deux faits Jésus déclare supérieure au fait matériel de la maternité et de la parenté la volontaire soumission à la parole de Dieu. Enfin décrivant la scène du Calvaire, il signale expressément la présence des saintes femmes. Voici les textes: «Tous ses amis se tenaient à distance, ainsi que les femmes qui l'avaient accompagné depuis la Galilée (4). Les femmes qui étaient venues de Galilée avec Jésus avaient suivi Joseph; elles regardèrent bien le tombeau, ainsi que la façon dont le corps de Jésus y avait été mis» (5). Luc nomme expressément les personnes qui forment l'entourage féminin de Jésus; c'est Marie Madeleine, Jeanne de Chouza, Suzanne et plusieurs autres qui les (Jésus et ses apôtres) assistaient de leurs biens (6). Sans solliciter indûment ces textes, on peut croire que cette énumération n'a rien d'exclusif et que sous le terme général «les femmes de Galilée», saint Luc comprend également Marie.

En tout, l'évangile de saint Luc compte dix textes marials dont il convient de préciser sommairement le contenu.

En présentant le message de l'ange de l'Annonciation, saint Luc reproduit les termes formellement messianiques qui servent à décrire l'enfant qui naîtra de Marie; or le Messie est sauveur, rédempteur, à

(1) HUBY J. S. I., *L'Évangile et les Évangiles*, Paris 1929, 187-188.

(2) Luc 8, 19-21.

(3) Luc 11, 27-28.

(4) Luc 23, 49.

(5) Luc 23, 55-56.

(6) Luc 8, 1-3.

un double titre: en raison de son nom Jésus, qui signifie sauveur; en raison de la tradition juive qui a toujours conçu le Messie comme un libérateur. Aussi en formulant son consentement, Marie consent-elle à devenir non seulement et simplement la mère de Jésus, mais aussi la mère du rédempteur, du libérateur qu'est déjà son enfant. Jésus est tout cela; c'est le sens du *fiat* de Marie. Comme une mère, elle s'engage à aider son enfant à remplir la mission qui lui est assignée par Dieu.

La visitation montre Marie poussée par son empressement à servir Dieu dans sa parente Elisabeth. Pour elle, elle atteint Dieu dans le prochain. Arrivée chez sa parente, Jésus qui repose en son sein sanctifie le Précurseur qui repose dans le sein d'Elisabeth, dès que se fait l'échange des salutations coutumières. Cette miséricorde de Dieu, comme il est dit au *Magnificat* s'étendra d'âge en âge sur tous ceux qui le révéleront.

Ce serait comprendre bien imparfaitement l'enfantement que de n'y voir que l'acte physique de la mise au monde de Jésus; chez Marie, il y a en plus la volonté ardente de donner aux hommes le rédempteur promis par le Père éternel.

C'est le sens indiqué par la manifestation de Jésus aux bergers et la vocation de ceux-ci à communiquer la bonne nouvelle à leurs contemporains. Marie apparaît ici comme l'ostensoir vivant de Jésus.

La circoncision accentue la mission rédemptrice de Jésus: il y reçoit le nom qui joue à la fois le rôle de désigner une personne et de signifier une mission.

De tous les textes marials de saint Luc, celui de la présentation de Jésus au temple exige quelques explications un peu plus étendues. Il faut tout d'abord distinguer le double objet de ce mystère: la purification de Marie et la présentation de Jésus. Il faut surtout bien comprendre la présentation de Jésus au temple. Dieu s'était réservé pour le sacerdoce les premiers-nés d'Israël; dans la suite, la tribu de Lévi avait été officiellement mise à part pour les mêmes fonctions. Depuis lors, le premier-né devait être offert à Dieu, puis immédiatement il était racheté par ses parents, qui, moyennant le versement la somme de 5 sicles, recouvraient leurs droits sur leur fils. Il en fut ainsi de Jésus qui au titre spécial de premier-né appartenait à Dieu et qui fut racheté par Joseph et Marie; ceux-ci purent en conséquence appeler véritablement et réellement Jésus leur fils.

Dans l'incident du recouvrement de Jésus au temple sont affirmées avec une égale vérité la conscience chez Marie de ses responsabilités envers Jésus, la conscience chez Jésus de sa consécration à la mission assignée à lui par le Père.

Les deux textes qui accordent la supériorité de la soumission à l'évan-

gile sur le fait physique de la maternité et de la parenté, doivent s'entendre non à la manière protestante d'un rejet par Jésus de toute influence de Marie, mais bien d'une hiérarchie des valeurs plaçant légitimement le spirituel au-dessus du matériel. D'ailleurs en Marie la maternité est complétée par la plus parfaite soumission à la volonté de Dieu; le consentement au message de l'ange la consacre pour toujours au service de Dieu.

Enfin la présence de Marie au Calvaire, tout comme l'enfantement, est plus qu'une présence physique. Celle-ci reste le symbole d'un acte intérieur et combien intense par lequel Marie offre à Dieu le Père son fils bien-aimé pour le relèvement de l'humanité déchue. C'est là surtout que s'accomplit la prophétie du vieillard Siméon: le glaive qui tue Jésus atteint Marie au coeur; la souffrance qui fait mourir Jésus perce au coeur sa sainte mère. La même passion broie deux êtres qui pour posséder une existence distincte restent mystérieusement unis par des liens invisibles mais bien réels.

III. — MARIE, CORÉDEMPTRICE EN L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

Quelle est la contribution de cette richesse doctrinale pour l'établissement de la vérité qui préoccupe les théologiens d'aujourd'hui: la médiation de Marie dans la rédemption du genre humain par Jésus? Elle est abondante et précieuse.

Tous admettent que la formulation doctrinale et précise de cette vérité procédera de l'effort des théologiens. L'évangile de saint Luc se présente comme une biographie visant à fournir un récit qui se tient, une narration suivie des faits et non pas comme un code d'énoncés théoriques et spéculatifs. Ceci reconnu une fois pour toutes, il reste évident que le point de départ de la pensée théologique se trouve en saint Luc qui rapporte des faits et des idées d'une valeur exceptionnelle pour l'affirmation de la corédemption de Marie. Voyons-en le détail.

La doctrine de la corédemption de Marie se développe en trois phases successives: l'association de Marie au Christ médiateur de toute éternité, c'est le premier moment, celui de la prédestination de Marie; la coopération de Marie à l'acquisition des grâces de salut sur la terre, c'est le deuxième moment, celui de la rédemption objective; enfin la distribution des grâces de salut après la glorieuse assomption, c'est le troisième moment, celui de la rédemption subjective.

Le troisième élément de la médiation de Marie dans la rédemption subjective n'est guère discuté, au moins dans sa teneur générale. Sur ce point, l'évangile de saint Luc n'apporte rien de direct et d'immédiat.

Pour le premier élément, à savoir la prédestination de Marie de toute éternité à servir d'associée à Jésus dans l'oeuvre de la rédemption, saint Luc offre déjà quelques indices. Cette association de plus en plus admise dans sa teneur générale pourrait utiliser la prédiction de Siméon: celle-ci suppose une union illimitée de Marie à Jésus. Il y a aussi les paroles de l'ange: «Rassure-toi, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu». La formule: Trouver grâce devant Dieu, souvent employée dans la Bible en tête des messages divins indique assez nettement que Dieu appelle quelqu'un à une mission spéciale. Aussi la théologie de la corédemption de Marie pourrait-elle y voir la prédestination de Marie au rôle de coopératrice, d'auxiliaire de Jésus dans le grand oeuvre de la rédemption.

Le deuxième élément de la corédemption de Marie renferme le point le plus discuté. Il s'agit de savoir si dans l'acquisition des grâces du salut Marie a eu une part substantielle, physique; si elle a obtenu quelque mérite, au point que notre rachat dérive non seulement des mérites de Jésus mais aussi, bien que d'une manière subordonnée, des mérites personnels de Marie. A cette question, la théologie et la tradition exprimeront la réponse que dans sa sagesse Dieu a renfermée dans l'immuable dépôt de la révélation. Saint Luc contient cependant des faits que l'une et l'autre devront nécessairement utiliser comme base et fondement de leur travail.

Ces faits, les voici.

L'incarnation du Verbe, l'enfantement de Jésus, la manifestation de Jésus aux bergers, le rachat de Jésus au temple, forment une première série qui accorde à Marie une coopération indirecte et éloignée à l'acquisition des grâces de salut. La seconde série se limite à deux textes. Le premier concerne la méditation de Marie sur les faits de l'enfance, méditation affectueuse, qui se prolonge et se précise au fur et à mesure que Marie découvre dans les événements le plan de Dieu sur elle et son divin Fils. Psychologiquement parlant, cette méditation affectueuse s'accompagnait de prières et de ferventes supplications en faveur de l'humanité déchue.

Le deuxième texte se trouve dans la présence de Marie au Calvaire, affirmée implicitement par saint Luc. Cette présence de l'âme plus que du corps insinue une union, une coopération, une participation de Marie au sacrifice de Jésus. Elle offre du sien; elle offre une victime infinie, elle offre en toute conformité à la volonté du Père éternel, elle répète son consentement, elle sent surtout en ce moment solennel son coeur maternel transpercé par le glaive qui immole réellement sur la croix le nouvel Isaac, victime volontaire pour le salut du monde.

* * *

Au terme de ce modeste exposé, le caractère marial de l'évangile de saint Luc prend un relief saisissant. Sa contribution à la doctrine de la médiation de Marie à la rédemption du monde par Jésus apparaît riche et lumineuse. Quand on compare sous cet aspect biblique le futur dogme de l'assomption à la corédemption de Marie, celle-ci révèle un fondement biblique réel, solide et étendu. Cette constatation ne peut que stimuler les travaux de la Société Canadienne d'Etudes Mariales: il y a tout lieu de croire que dès maintenant cette société s'achemine vers le dogme de la corédemption de Marie.

LA PROPHÉTIE DE SIMÉON ET LA COMPASSION DE LA VIERGE MÈRE

PROF. CHARLES DE KONINCK

Pour entrevoir jusqu'à quel point la Bienheureuse Vierge a participé d'une manière parfaitement unique à la passion du Christ, il peut être utile de rappeler certaines distinctions d'ailleurs fort élémentaires. Nous nous posons le problème très simple que voici: la compassion de la Mère de Dieu est-elle caractérisée par la douleur ou par la miséricorde? Ce n'est pas ici une distinction d'école. Nous croyons que toute la question de la corédemption est là.

Comme les termes de « figure » et d'« animal », celui de « compassion » est générique. Tout triangle est figure, mais toute figure n'est pas triangle, ni tout animal, irraisonnable. De même la pitié, la miséricorde, est compassion véritable — *alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio* dit S. Augustin —, mais toute compassion n'est pas miséricordieuse. Il y a aussi la compassion dite douloureuse, qui est tout à fait distincte de la première.

Quelle différence y a-t-il entre la douleur ou tristesse et la miséricorde? L'objet caractéristique de la *douleur* est le mal propre (*proprium malum*). A parler absolument, elle ne peut en avoir d'autre; elle n'a pas d'espèces proprement dites: elle n'est pas un genre qui contient intrinsèquement et virtuellement les différences. Et pourtant, nous parlons de genre et d'espèces à propos de la douleur ou tristesse: c'est que nous pouvons la reporter à un objet extrinsèque, à une cause extérieure, pour former ainsi une manière de genre. Le mal d'autrui — par opposition au mal propre — peut nous attrister. C'est alors que nous parlons de *miséricorde*, *quae est tristitia de malo alieno* (1). D'où vient qu'on puisse néanmoins parler d'un certain genre? où gît son unité? On en trouve la raison en ceci que dans la miséricorde le mal d'autrui est considéré comme un mal propre: *in quantum tamen [malum alienum] aestimatur ut proprium* (2).

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, I-II q. 35 a. 8.

(2) Mais il arrive aussi que l'on souffre du bien d'autrui; la tristesse de l'envieux a une cause deux fois extérieure: elle est causée par autrui, et encore par le bien d'autrui, mais en

Marquons-le bien: par opposition à la douleur entendue au sens rigoureux, la miséricorde — comme la justice — se rapporte à autrui, elle ne se rapporte à nous-mêmes qu'en un sens figuré. Voilà qui paraît exclure d'avance la distinction que nous avons posée au début. La compassion suppose un autrui: compatir, n'est-ce pas souffrir à cause d'un mal d'autrui, considéré comme un mal propre? C'est la définition de la miséricorde. Bref, il faut conclure, semble-t-il, que la compassion de la Mère de Dieu est celle de la pitié. Et pourtant, dans la liturgie des deux fêtes qui ont pour objet la compassion de la Vierge (celle du vendredi de la passion, et celle du 15 septembre), c'est le nom le « douleur » qui revient toujours. Ne faut-il pas l'entendre au sens rigoureux qui est aussi le sens courant?

Sans exclure la miséricorde, nous répondons que la compassion de la Mère du Sauveur est proprement douloureuse, qu'elle a pour objet le mal propre. Nous trouvons le fondement de cette doctrine chez saint Thomas, dans la question de la miséricorde (1). Mais le Docteur Commun nous reporte d'abord à la *Rhétorique* d'Aristote, au chapitre 8 du livre II: « Les personnes que l'on prend en pitié sont les gens de notre connaissance, si les liens qui nous unissent à eux ne sont pas très étroits; car dans ce dernier cas, notre disposition est la même que si nous devions pâtir nous-mêmes; c'est pourquoi Amasis, dit-on, ne pleura pas sur son fils qu'on conduisait à la mort, mais sur son ami qui lui demandait l'aumône; le cas de l'ami était pitoyable; celui du fils, horrible: l'horrible est différent du pitoyable; il exclut même la pitié... ». Voici maintenant les paroles de saint Thomas lui-même: « 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, cap. ult. 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

tant que ce bien d'autrui est considéré comme un mal propre — *inquantum bonum [alienum] aestimatur ut proprium malum.*

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, II-II q. 30 a. 1.

(«non miseremur, sed dolemus»); nous souffrons de leurs maux, comme de blessures infligées à notre propre personne» (1). Notons-le bien: l'objet de cette douleur n'est pas un mal d'autrui «considéré comme» un mal propre. Le mal infligé à l'enfant est un mal infligé aux parents.

On ne devrait pas traiter à la légère cette position que l'enfant est «quelque chose des parents». C'est le fondement même du droit naturel des parents sur l'enfant (2). Il est vrai que l'enfant, parvenu à la maturité, finit par s'appartenir dans l'ordre moral, mais les relations physiques demeurent et les parents ne cessent d'être parents: ils sont toujours principes physiques de son être et l'original dont l'enfant est l'image naturelle, où les parents expriment physiquement leur propre nature.

Appliquons maintenant cette doctrine au cas qui nous occupe. Nous voyons aussitôt que la compassion de la Mère du Christ est de beaucoup plus profonde et intime que celle de la miséricorde. En tant qu'il est son Fils, Jésus est quelque chose d'elle-même. Par conséquent, la passion du Christ affecte la mère, non pas en tant que cette passion serait seulement «considérée comme» étant celle de la mère: elle est vraiment passion douloureuse de la Vierge — la passion du Christ est un mal propre de sa Mère. C'est pourquoi la Sainte Vierge est à cet égard strictement Mère des Douleurs: c'est en toute rigueur que la passion du Christ est en même temps la douleur de la Vierge-Mère. C'est donc en raison de sa maternité que dans un sens bien défini la passion du Christ et la compassion de sa Mère n'en font qu'une. *Stabat «Mater» juxta crucem* (Jean, 19, 25). Et c'est le même glaive qui atteint le Christ et qui transperce l'âme de la Mère. *Et un glaive transpercera votre âme* (Luc, 2, 35). Il est impossible de concevoir une union plus intime dans la passion. — Nous reviendrons sur cette prophétie de Siméon.

La compassion de la Sainte Vierge est donc absolument unique, tout comme sa maternité. Elle seule peut «souffrir la souffrance du Christ», tandis que les autres personnes peuvent avoir seulement de la pitié. Aussi bien la Sainte Vierge est-elle l'unique principe générateur du Fils selon son humanité: il n'y a qu'elle qui puisse véritablement souffrir les douleurs du Christ. On voit par là combien est formelle la terminologie de la liturgie. Tout le long des deux offices de la compassion la

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, II-II q. 30 a. 1 ad 2.

(2) Ibid., q. 10 a. 12; III q. 68 a. 10 Cf. PIE XI, *Divini illius Magistri*, 31 dec. 1929, in AAS 22 (1930) 59.

douleur est fondée très expressément sur la maternité et la filiation. «*Ecce Regina Martyrum, quae genuit Regem... Angustia possedit me sicut angustia parturientis... Recolamus cum lacrimis tristitiam Genitricis, gratiam petentes Geniti...*»). Les mêmes termes reviennent toujours: *Parens, Partus, Filius, Proles, Materna viscera, Maesta Mater*, etc.

Dans cette compassion douloureuse, la Mère de Dieu est absolument seule et unique: «*Attendite universi populi, et videte dolorem meum... O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus... Cui comparabo te? vel cui assimilabo te filia Jerusalem? vel cui exaequabo te filia Sion? magna est velut mare contritio tua*»). La Divinité ne peut pâtir; aucune autre personne créée n'est assez proche de ce Fils pour éprouver sa passion comme douleur au sens défini. La Vierge-Mère est si intimement et entièrement unie au Fils dans sa passion qu'il n'est même pas besoin de nommer sa compassion dans aucun des cinq mystères douloureux.

Certes, l'incommunicable profondeur de cette douleur est indiquée par ceci qu'il ne peut y avoir de Fils plus parfait ni de Mère plus parfaite. Mais il vaut la peine de s'arrêter à l'une au moins des raisons plus prochaines. La douleur croît en raison de l'innocence de la victime, et l'on ne saurait nommer une innocence plus pure que celle du Fils de Dieu, Fils de la Vierge. «*Innocens et expers criminis moritur misertus hominis*». «*La douleur croît [en l'innocent], dit saint Thomas, en raison de son innocence, pour autant qu'il saisit que la peine qui la provoque est la plus imméritée. Aussi ne pas compâtrer à la peine d'un innocent est-il plus répréhensible, selon le mot d'Isaïe: «Le juste périt et personne ne le prend à coeur». Or personne ne peut compâtrer 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. «*Intus existens prohibet extraneum*». C'est pourquoi l'expression «*Compassio Virginis*» est si formelle à cet égard. Voilà qui permet d'entrevoir le lien intime entre le «*Coeur Immaculé*» et le «*Coeur Douloureux*» de la Vierge Mère. Il n'y a que l'Immaculée qui puisse, avec son Fils, éprouver cette séparation, cette distance de Dieu créée par le péché. *Quare dereliquisti me...* Elle seule de toutes les pures créatures peut comprendre et éprouver le cri du Fils au Père: *Pourquoi m'avez-vous abandonné?!* Le cri surgit du coeur du Christ victime innocente des crimes pour lesquels il souffre.*

Considérons maintenant la prophétie de saint Siméon. C'est saint Bernard (2^e Noct.) qui attire notre attention sur la particularité que

voici: « Vere tuam, o beata Mater, animam pertransivit gladius: alioquin, nonnisi eam pertransiens, carnem Filii tui penetraret. Et quidem posteaquam emisit spiritum tuus ille Jesus, ipsius plane non attigit animam crudelis lancea quae ipsius aperuit latus, sed tuam utique animam pertransivit. Ipsius nimirum anima jam ibi non erat, sed tua plane inde nequibat avelli ». Jésus avait déjà rendu l'esprit lorsqu'un des soldats lui transperça le côté avec sa lance. En d'autres termes, la lance ne transperça pas le Christ-Homme, mais seulement le corps dont l'âme était séparée. Mais elle transperça l'âme de la Vierge qui était témoin, qui pouvait encore en souffrir, et dont l'âme tenait lieu, en quelque sorte, de l'âme de son Fils. La même lance transperce le corps du Fils et l'âme de la Mère. Aussi bien convient-il de remarquer que ce Fils, même dans la mort, était toujours là, puisque ce corps, bien que séparé de l'âme, restait uni à la divinité, et n'était pas seulement un « corpus humanum aequivocum ». Donc, même dans la mort du Christ, il y avait là une présence de la personne du Fils et de la Mère tout à fait incomparable. Ce n'est pas un corps humain équivoque qui a été transpercé, mais le corps même de son Fils. Voilà comment s'est complétée dans la sainte Vierge cette passion rédemptrice où le Fils avait mérité pour elle une participation si intime. Puisque la compassion était strictement *douloureuse*, on comprend la rigueur des paroles de Siméon: *et tuam ipsius animam pertransibit gladius*.

De l'observation de saint Bernard, passons maintenant à l'interprétation de la prophétie de Siméon, selon saint Ambroise. Il nous faut considérer le sens du mot « glaive » d'après ce saint Docteur, de peur qu'en s'arrêtant uniquement à la douleur de la Vierge, nous ne manquions d'en saisir cette profondeur qui lui revient de son association à la joie très grande dans l'âme de la Mère durant cette passion.

D'après saint Ambroise le glaive dont parle Siméon doit s'entendre de « la prudence de Marie, qui était au courant du mystère céleste; la parole de Dieu n'est-elle-pas puissante et forte, et aussi plus aigüe qu'aucune épée à deux tranchants? ».

Ce terme de prudence ne doit pas s'entendre uniquement de la sagesse pratique, mais aussi de la sagesse spéculative. Or, cette interprétation nous reporte à un passage de saint Paul dans l'épître aux Hébreux (4, 12): *Car elle est vivante la parole de Dieu; elle est efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants; si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles; elle démêle les sentiments et les pensées du coeur*. Or, la parole de Dieu, dit saint Thomas dans son commentaire sur ce passage, c'est le Verbe, le Christ.

Mais comment le Christ peut-il être le glaive dans sa propre passion? Surtout quand on doit l'entendre non pas en un sens simplement métaphorique, mais au sens analogique qui reste par conséquent littéral. Il l'est de deux manières. Premièrement en tant qu'il est le Verbe de Dieu, la sagesse incréée. Or, l'ordre de rédemption est l'oeuvre très parfaite de la sagesse divine qui conçoit toute chose, et c'est par le Verbe que tout a été fait, par ce Fils qui *n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, en prenant la condition d'esclave...; il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix* (Philipp., 2, 6). Voilà pourquoi il a été exalté, et c'est le nom de Jésus, Sauveur, qui est le *Nomen super omne nomen*. En second lieu, le Christ est le glaive de sa passion, même en raison de sa nature humaine, en tant qu'il était indirectement la cause de sa mort. Car on peut être la cause d'un effet «indirectement, en n'empêchant pas cet effet, quand on le peut: par exemple, on dira de quelqu'un qu'il en mouille un autre, parce qu'il ne ferme pas la fenêtre par laquelle entre la pluie. En ce sens le Christ lui-même a été cause de sa passion et de sa mort. Il pouvait, en effet, les empêcher: tout d'abord parce qu'il était capable de réprimer ses adversaires de telle façon qu'il ne voulussent pas ou ne pussent pas le mettre à mort; en second lieu, parce que son esprit avait le pouvoir de garder la nature de sa chair de telle sorte qu'aucune blessure ne pût l'abattre, car l'âme du Christ était unie au Verbe de Dieu dans l'unité de la même personne, ainsi que le remarque saint Augustin. Etant donné que l'âme du Christ n'a point repoussé de son propre corps les coups qui lui étaient portés, mais a voulu que son corps succombât sous ces coups, on peut dire que le Christ a déposé sa vie ou est mort volontairement» (1). Et c'est précisément une des raisons de l'intensité de la douleur du Christ: «Cette passion et la douleur qui en résulta ont été choisies volontairement par le Christ pour libérer l'homme du péché. Aussi a-t-il pris une douleur proportionnée dans son intensité à la grandeur du fruit qui devait en résulter» (2).

Ce grand dessein, la Reine des Martyrs le connaît, ainsi que la place qu'elle y tient; sa réalisation transperce son coeur et en même temps le remplit d'admiration: car le glaive qui est son Fils est un glaive de conquérant. Et voici qui nous rapproche d'une autre interprétation rapportée par saint Thomas: «D'après certains commentateurs, ce glaive symbolise le doute qui aurait transpercé le coeur de la Vierge, non pas certes un doute coupable contre la foi, mais un doute d'étonnement et

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 47 a. 1 c.

(2) *Ibid.*, q. 46 a. 6 c.

de réflexion». Notons-le bien, ces interprétations ne sont pas contraires, mais elles convergent et contribuent à montrer la hauteur et la profondeur de cette compassion douloureuse sans laquelle, en fait, nous ne pourrions avoir part aux fruits de la passion. Saint Basile écrit: « La Bienheureuse Vierge, auprès de la croix, regardait; elle comparait à ce qu'elle voyait le témoignage de Gabriel, la connaissance ineffable qu'elle avait de la divine conception, la grande manifestation des miracles du Christ; et son âme flottait entre la vie des souffrances ignominieuses de son Fils et le souvenir de ses actions merveilleuses » (1). C'est pourquoi le *Magnificat* était dans le cœur de la Vierge, même au pied de la croix. *Nigra sum sed formosa*.

Or ce doute, dont parle saint Basile, s'exprime merveilleusement par les paroles mêmes de saint Paul: *elle est vivante la parole de Dieu; elle est efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants; si pénétrante qu'elle va jusqu'à la séparation de l'âme et de l'esprit... elle démêle les sentiments et les pensées du cœur*. Que peut-on entendre par cette division de l'âme et de l'esprit, dans la compassion de la Vierge? Considérons ce que veut dire cette division dans le Christ souffrant.

Selon plusieurs saints docteurs, quand nous distinguons l'âme de l'esprit, le premier a un sens restreint et veut dire la partie inférieure de l'âme — il signifie par manière d'antonomase. Esprit, d'autre part, signifie la partie supérieure de l'âme. Or le Christ, dans sa passion, jouissait pleinement de la vision béatifique dans la partie supérieure de son âme — dans l'esprit —; et c'est dans la partie inférieure qu'il a souffert. Toutefois, nous devons remarquer que loin de diminuer cette souffrance, la joie contrastante — la division de l'âme et de l'esprit — ne pouvait que la rendre plus profonde. La joie était en quelque sorte essentielle à sa douleur dans la profondeur de leur contrariété.

Or, dans le cœur de la Mère, nous trouvons une division analogue. Elle est transportée par la joie, même dans sa douleur extrême, à cause de sa foi illimitée et très certaine dans la miséricordieuse puissance de Dieu: *fecit mihi magna qui potens est*; — à cause de son inébranlable espérance pour nous: *recordatus misericordiae suae: sicut locutus est ad*

(1) Ibid., q. 27 a. 4 ad 2. Ajoutons ici cette remarque de Cajetan dans son commentaire: « Pesez les termes cités de saint Basile, et comprenez que la Vierge s'est livrée alors à une contemplation pleine d'admiration: elle comparait les réalités divines, qu'elle avait vues jadis et dont elle gardait la certitude, avec les événements humains dont le spectacle se déroulait sous ses yeux, unissant dans son regard les plus élevés et les plus humbles des objets; par suite, elle atteignait à une affection droite, conforme à ces hautes pensées; si bien qu'elle souffrait à la vue du Christ, qui, malgré sa grandeur, se soumettait à des tourments si vils, par amour, pour le salut de sa propre Mère et du monde ».

patres nostros, Abraham et semini ejus in saecula —; dans sa charité envers Dieu et sa triomphante pitié envers nous. C'est l'abîme de joie qui appelle l'abîme de douleur: *abyssus abyssum invocat*.

Et elle, avec son Fils, pénètre jusqu'à *démêler les sentiments et les pensées dans notre coeur*. Car, Siméon l'a dit: *Et, à vous-même, un glaive vous transpercera l'âme, afin que les pensées de coeurs nombreux vous soient dévoilées*. N'est-il pas en raison de son incomparable compassion, compassion douloureuse, que la Vierge peut s'étendre si profondément et si universellement à notre vie très intime, en sorte que sans elle nos pensées et les desseins de notre coeur ne pourraient être démêlés? La compassion douloureuse fut telle, que Marie en est devenue la trésorière des miséricordes envers nous.

Nous pouvons donc parler de la compassion miséricordieuse de la Vierge, puisque cette passion, elle l'a subie, elle l'a voulue, avec son Fils, pour nous, par pitié de nos misères. C'est donc en même temps à notre égard, que la Mère de celui « *cujus proprium est misereri* », est Mère et Reine de miséricorde.

LA MEDIACIÓN DE LA VIRGEN EN LA LITURGIA

P. SERAPIO DE IRAGUI, O.F.M.CAP.

Tema a todas luces positivo el que se me ha encomendado. Como tal exigirá una idea objetiva — y lo más completa posible — del contenido litúrgico. Nada más apto para ello, a mi juicio, que poner ante los ojos los mismos textos, en determinado orden lógico y armónico. Es lo que intentaremos en el presente trabajo.

Mas, como no todo en la liturgia tiene el mismo valor, se impone una breve introducción en que se recuerde el valor dogmático de la liturgia en general, las condiciones necesarias para ello y la aplicación concreta de las mismas a nuestra materia.

El valor de la liturgia lo podemos saber con exactitud a través de los juicios de los especialistas en la materia. Probaré de reunir algunos, los indispensables.

Según el Dr. Bouix, «tratándose de comunicar la doctrina de la fe e infundir en las almas la inteligencia de los misterios celestiales, la liturgia es óptimo pregonero y maestro» (1). En la encíclica *Quas primas* de Pío XI (2) volvemos a encontrar el mismo pensamiento.

Para Dom Gueranger «la autoridad de la liturgia se confunde con la autoridad de la Iglesia universal» (3), ya que si pudiera darse error en sus fórmulas, ello debería achacarse a la misma Iglesia universal, autora de esas fórmulas u oraciones. Y no vacila en sostener que dicha autoridad es superior a la de los Padres y teólogos, pues se hace responsable del contenido doctrinal, al que lo presenta como cosa suya; en cambio no podría afirmarse otro tanto de la doctrina de los Padres y teólogos a la que se limita a dar su aprobación (4). Termina: «El principal instrumento de la Tradición de la Iglesia está encerrado en sus oraciones» (5).

Dom Cabrol, conforme en un todo con su hermano de hábito, coloca

(1) BOUIX D., *Tractatus de iure liturgico*⁵, Parisiis 1836, 13.

(2) Pío XI, *Quas primas*, in AAS 17 (1925) 603.

(3) GUERANGER P., *Institutiones liturgicae*², IV, Paris, 354 ss.

(4) *Ibid.*, 370.

(5) *Ibid.* 372.

el testimonio de la liturgia a continuación de la Escritura, antes del testimonio de los Padres (1).

Sin ser tan categórico, Pío XI nos dirá a su vez que la liturgia es « el órgano más importante del magisterio eclesiástico » (2). Y Pío XII señala con precisión la misión peculiar de la liturgia, cuando dice: « Siendo una profesión de verdades celestiales sometidas al supremo magisterio de la Iglesia, puede [la liturgia] proveer de argumentos y testimonios de gran valor para decidir un punto particular de la doctrina cristiana » (3).

Con esto no queremos decir que dichos argumentos se presenten en fórmulas de escuela, en silogismos rígidos, en alambicadas y sutiles elucubraciones, ni siquiera en términos de definiciones dogmáticas: nada de eso. Se caracteriza más bien por la simplicidad del lenguaje, por la vitalidad y unción en que va envuelto el contenido. Y no puede ser de otro modo, porque la liturgia sustancialmente es oración, elevación del alma, trato con Dios.

Esa sencillez y sobriedad distingue sobre todo a la liturgia romana, por otra parte menos teológica que la oriental, en donde casi todos los oficios son dogmáticos (4).

Las condiciones pueden reducirse a tres: universalidad, conexión con el dogma y determinación exacta del objeto; esto último tendrá lugar cuando todas las fuentes dan un mismo contenido, es decir, que el sentido de los diversos instrumentos litúrgicos debe ser indiscutiblemente uno; con otras palabras, cuando la doctrina está claramente afirmada.

Apliquemos lo dicho a la mediación de la Virgen. Si uno o varios aspectos de esta doctrina se afirman claramente en la liturgia universal, por tratarse precisamente, no de una verdad histórica, sino de una verdad doctrinal, están indudablemente en conexión con la revelación o con un dogma revelado: viene a verificarse el axioma: *Legem credendi statuit lex supplicandi*.

En punto a claridad de doctrina, y por ende, a certeza doctrinal, después del canon de la misa (5) vienen las oraciones del breviario y del misal

(1) CABROL F., art. *Liturgie*, in *Dict. Théol. Cath.*, IX, col. 788.

(2) Citado de *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, 14 (1938-1939) 264-265.

(3) Citado de *Periodica de re morali, canonica et liturgica*, 36 (1947) 252.

(4) MAXIMILIANUS PRINC. SAX., *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, Friburgi 1908, 25: « Hoc provenit partim ex caractere orientalium, qui multum dispositi sunt ad theoreticam speculationem, ad philosophandum de altissimis fidei mysteriis. Ex alia autem parte haec circumstantia explicatur eo, quod antiquitus oriens sedes omnium fere haeresum fuit... coacta erat ad defendendas fidei veritates ».

(5) Su contenido está declarado infaliblemente inmune de error. — Cf. *Conc. Trid.*, Sess. 22 (DENZ. 492).

y, a mi parecer, los himnos, en los que se condensa el sentido de la festividad, lo más saliente ya de la vida de un santo, ya del contenido de un misterio. Cuando un himno forma parte de la liturgia, no se lo considera en adelante como fruto de la inspiración o de la piedad privada, sino como oración de la Iglesia. Las mismas lecciones en que se traen a colación homilías de los santos Padres o pasajes de escritores eclesiásticos, toman un carácter peculiar, se universaliza su contenido, queda éste oficializado. No conviene olvidar estos conceptos en el transcurso de la presente disertación.

Antes de pasar adelante, me permito una observación. En mariología en general y en la cuestión de la mediación en particular con frecuencia se da escasa importancia al argumento litúrgico. No raras veces se confecciona éste a base de alguno que otro texto que ni de lejos representa la liturgia universal; otras veces se omite en absoluto este precioso argumento.

* * *

Aduciremos, en primer término, testimonios de la liturgia romana que, a partir del concilio de Trento, gracias sobre todo a Pío V, Gregorio XIII, Urbano VIII y Clemente VIII está en vigor, no sólo bajo el aspecto de única liturgia, sino también en cuanto uniformidad rigurosa de libros litúrgicos, siendo de consiguiente de fácil verificación la universalidad. La liturgia latino-romana representa prácticamente la liturgia católica de los tiempos modernos. De 14 festividades de la Virgen registradas en el misal romano actual se citarán 13. De ellas, si exceptuamos la maternidad divina, casi todas ostentan su relativa antigüedad en su carácter de universalidad.

Vienen a continuación los testimonios extraídos de oficios «Pro aliquibus locis»: 3 oficios importantes: la mediación universal, la divina pastora, la dedicación de la basílica de Santa María de los Angeles y algunas piezas, pocas, tomadas de misas «Pro aliquibus locis».

Vendrán en tercer lugar los testimonios ya de liturgias antiguas como la mozárabe, la galicana, la ambrosiana, ya de las orientales entre las que se destaca la bizantina. La ambrosiana — tenazmente defendida ante la S. Sede por S. Carlos Borromeo — está todavía en vigor en cincuenta y cinco parroquias de Milán y en parte de las diócesis de Bérgamo, Lugano y Novara. Sabido es que la atribución a S. Anselmo no es anterior al s. VII. Pero, sabemos también que, cuando S. Ambrosio entró en la sede de Milán, esta iglesia tenía su liturgia. Perteneciente al grupo galicano, se fué acercando al romano, de que tomó una buena parte de sus

elementos. Muchos de sus textos derivan de troparios y cánones bizantinos (1).

La liturgia bizantina, antiquísima por su origen, en la actualidad sigue en extensión a la romana, abarcando casi todo el oriente cristiano con un total de más de 150 millones de fieles, de los cuales unos 10 millones son católicos.

Finalmente, harán acto de presencia los himnos litúrgicos medievales. Como en el Medio Evo estuvo de moda la variedad indefinida de oficios, propios de tal o cual abadía, catedral, iglesia, indicaremos los lugares en que se cantaron. Si en todas partes hallamos idénticos sentimientos, la misma doctrina, podremos deducir en conclusión la universalidad litúrgica.

* * *

Hace años que la cuestión de la mediación mariana suele dividirse en cooperación a la adquisición de las gracias o cooperación objetiva — subdividida en remota y próxima — y en cooperación a la distribución de las mismas o cooperación a la redención subjetiva. En gracia a la utilidad práctica, seguiremos dicha división prescindiendo de si es o no perfecta en todos sus aspectos. Las fórmulas son para entenderse, y con éstas todos nos entendemos.

En la primera parte, esto es, la cooperación de la Virgen a la redención objetiva, distribuiremos los textos en tres artículos: comenzaremos con los relativos a la aceptación de la maternidad divina; irán después los que tratan del paralelismo Eva-María y después aquellos en que se hable de la cooperación de María al pie de la cruz.

PRIMERA PARTE

COOPERACIÓN DE LA VIRGEN A LA REDENCIÓN OBJETIVA

I. - ACEPTACIÓN DE LA MATERNIDAD DIVINA

Hay textos que se limitan a consignar la libre aceptación de la encarnación. Una muestra:

« Beata est, Christe, gloriosa saeculi dominatrix, Maria virgo tua et genitrix, quae salutata ab angelo credidit quod perficerentur ea quae a Domino dicta sunt illi » (2).

(1) Véase RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, II, Ancona-Milano 1945, 126, 133.

(2) *Oracional visigótico* (ed. crít. por VIVES J., Barcelona 1946, n. 235, p. 79). — La misma frase, un tanto alterada, en la *Ant. ad Magn.* del oficio de Smo. Rosario, 7 de octubre. Véase también una *Benedictio populi*, de la lit. galicana (PL 72, 247); *Sacrament. Greg.* (PL 78, 52); *liturgia bizantina* (en MERCENIER F., *La prière des Eglises de rite byzantin*, II, 35); *Liber morzarabicus sacramentorum* (ed. FEROTIN M., Paris 1912, 14).

Se halla también en la liturgia la fórmula:

« Prius concepit mente quam ventre » (1).

La antífona del Común de fiestas de la Virgen:

« Gaude, Maria virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo » (2),

halla una puntualización que hace a nuestro caso en varias misas marianas:

« Gaude, Maria, cunctas haereses sola interemisti. Quae Gabrielis dictis credidisti » (3).

El texto en cuestión aparece aún más completo en el *Liber responsorialis* de S. Gregorio:

« Gaude, Maria virgo, cunctas haereses sola interemisti, quae Gabrielis archangeli dictis credidisti; dum virgo Deum et hominem genuisti » (4).

Que la Virgen *mereciera* ser madre del Redentor se encuentra en pocos lugares:

« Genuit enim Maria pro nostris delictis vitam praeclearam, ut mors pelleretur amara. Illa enim viscera, quae humanam non noverant maculam, Deum portare meruerunt » (5).

« Laudabilis Virgo, quae meruisti portare in tuo utero salvatorem mundi » (6).

Lugar apropiado es éste para un texto en que suele verse la intervención de María en calidad de representante del género humano:

« ...tribue, quaesumus; ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus auctorem vitae suscipere » (7).

He aquí parecidos términos:

« Eiusque semper et ubique patrocinia sentiatis, ex cuius intemerato utero auctorem vitae suscipere meruistis » (8).

El « Fiat » de la anunciación se ha unido en todo tiempo con el comienzo de nuestra redención. Insinuaremos más tarde la trascendencia de ese hecho, apreciado en diversa forma entre los autores. Ahora nos limitaremos a reproducir los textos que más rigurosamente indiquen el carácter soteriológico del asentimiento mariano.

(1) *Off. Maternit. B.M.V.*, II oct., lect. II Noct., lect. IV; - *Miss. mixt. B. Isidori* (PL 85, 1035); *Oracional visigótico* (ed. cit., n. 208, p. 69).

(2) *Comm. Fest. B.M.V.*, III Noct., ant. 1.

(3) *Ibid.*, Tractus; *Sancta M. in Sabb.*; *Desponsationis; Guadalupe; Luxan.*

(4) PL 78, 746.

(5) *Missale gothicum seu Gal., Immolatio Missae* (PL 72, 228). Otros textos: *ibid.*, 799; *Liber sacrament.* (ed. FEROTIN, 593).

(6) *Lit. ambrosiana, Off. B.M.V.*, ant. ad Laudes, Hymnus ad Mat. et Vesp.

(7) Post singulas Horas a Nat. usque ad Purif.

(8) *Monumenta veteris liturgiae aemanicae*, pars. I. Ex antiq. mss. codicibus, a MARTINO GEBERTO, a. 1777. De Festo S. Mariae. Benedictiones episcoporum.

En el oficio de la Inmaculada Concepción se reproduce un pasaje de S. Sofronio, en el que aparece el embajador celestial consciente de que ofrecía a la Virgen y, si ella consentía, a todos los hombres la redención completa. Una vez que se ha exployado en la descripción de los efectos de ésta, prosigue:

« Propterea enim et angelus gaudium ante omnia renuntiat, quia faustae legationis suae non ignorat exitum ac probe novit colloquium quod habebatur, in totius mundi gaudium manifeste esse cessurum » (1).

Sin duda alguna María, al aceptar la proposición, consentía en todos esos efectos. Una declaración así la registramos asimismo en el *Sacramentario Gregoriano*:

« Omnipotens sempiternae Deus, qui coaeternum tibi Filium hodie pro mundi salute carnem Spiritu sancto concipiente dum angelico ministerio beatæ Mariæ semper virgini declarasti, adesto propitius... » (2).

En dicho contexto de la anunciación aplicanse a María estos términos:

« Quae dedit caelis gloriam, terris Dominum, pacemque refudit, fidem gentibus, finem vitii, vitae ordinem, moribus disciplinam » (3).

« Haec est enim quae totius mundi reparationem obtinuit, salutem omnium impetravit. Constat enim pro universo genere humano fuisse sollicitam, cui dictum est: Ne timeas, Maria, invenisti gratiam; utique quam quaerebas » (4).

Se afirma en la liturgia bizantina o greco-eslava:

« Laborantem impietate omnem creaturam tu, o Virgo, Deum medicum gignens mirabiliter sanasti... Purum verbum, o puella, te utpote puram praeeligens in te habitavit, ut per te hominum labes detergeret » (5).

Y en un antiguo misal:

« Cuius Dominus humilitatem respiciens et angelo nuntiante te concepit redemptionem mundi » (6).

Volvamos a la liturgia bizantina. Después que el angel ha ido aclarando cuanto pudiera aparecer oscuro con respecto a su misión, la Virgen exclama:

« Hágase en mí según tu palabra, pues yo introduciré en el mundo al que no tiene carne, pero que tomará carne de mí para llevar al hombre a su antigua dignidad, pues sólo él puede hacerlo por esta unión » (7).

(1) *Off. Immac. Concept.*, 8 dec., III Noct., Lect. VII et VIII.

(2) *Sacrament. Greg.* (PL 78, 52).

(3) *Off. Immac. Concept.*, 8 dec., Lect. IV: Homil. S. Hieron.

(4) *Dedic. bas. S. Mariæ Ang.*, Lect. VII.

(5) *Menea*, die 17 aug. (en PASSAGLIA C., *De Immaculato Deiparae semper conceptu*, Romae 1855, n. 1279, p. 1284). *Ibid.*, die 16 oct.

(6) *Missale mixtum B. Isidori* (PL 85, 844).

(7) *Viernes de la 5a. semana de Cuaresma* (en MERCENIER, *op. cit.*, II, 10-11; cf. *Ibid.*, 236).

La himnografía litúrgica medieval nos brinda muchos y conceptuosos pasajes de los que citaré algunos:

« Per illud
 "Ave" prolatum
 Et tuum,
 responsum gratum
 Est ex te
 Verbum incarnatum
 Quo salvantur omnia » (1).

En breviarios y misales de toda la Europa a partir del s. XIII.

« Ad me missus est de caelis
 Gabriel archangelus
 Dicens: Ave, mater eris,
 Nam veniet Dominus
 Vitae, per te, si tu velis,
 Salvus erit populus » (2).

En dos breviarios, uno de Pébrac, de 1440, otro franciscano del s. XV, y uno tercero de Le Puy, de 1530.

En otra secuencia del s. XV se hace depender asimismo la redención del consentimiento de María. Una vez que el ángel ha formulado en términos netos el objeto de su legación, solicita el consentimiento de la esclava del Señor, el que tiene acto seguido.

9a. — « Quare differs, o Maria?

Da consensum, virgo pia,
 Toto mentis studio;

10a. — Totum genus condemnatum

Genuflectit inolinatum
 Tuo consistorio;

9b. — Nostra salus exoptata

Tibi soli est oblata,
 Tuo stat arbitrio.

10b. — Da responsum, ut optamus.

Ut per ipsum evadamus
 A mortis exsilio.

11. — Mox ancilla, dum haec audit,

Respondendo Deum claudit
 Ventris in hospitio » (3).

En una secuencia del s. XV, en un Cód. de Madrid.

Dicha secuencia nos recuerda un sermón medieval, de autor desconocido, atribuido, entre otros muchos, a S. Agustín. Es de notar que, en forma de lecciones, antífonas y responsorios, halló una franca acogida en la liturgia medieval hasta la reforma de Pío V, y que permaneció en el breviario uniformado hasta Pío X (4). En la pieza en

(1) *Analecta hymnica Medi Aevi*, por DREVES-BLUME, Leipzig 1886-1922. Citaré: AH. - Los textos de la himnografía quizás más a mano en SERAPIO DE IRAGUI, *La mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad media*, Buenos Aires 1939, 69.

(2) AH, XI, n. 239, p. 136.

(3) AH, XXXIV, n. 80, p. 71-72; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 73.

(4) Cf. BOVER I. M., *Singulari tuo assensu mundo succurristi perditio*, en *Marianum* 2 (1940)

cuestión, el ángel representa el papel de legado divino. Todo el mundo se le une para suplicar a María quiera aceptar la maternidad divina: de lo contrario no le queda esperanza alguna de salvación. El «Fiat» venturoso abre a la humanidad las puertas del paraíso, cerradas por el pecado de Adán. De ahí el canto de gratitud expresado en las siguientes líneas, henchidas de doctrina soteriológica:

«O beata Maria, quis tibi digne valeat iura gratiarum ac laudum praeconia impendere, quae singulari tuo assensu mundo succurristi perditio? Quas tibi laudes fragilitas humani generis persolvat, quae solo commercio recuperandi aditum invenit?» (1).

Intervención en verdad activa, singular, eficacísima, digna de eterno reconocimiento.

No podemos omitir unos pocos pasajes en que la Virgen, aceptada la divina maternidad, se goza de la redención:

«Duobus enim gavisa est muneribus: miratur quod Virgo peperit; laetatur quod edidit Redemptorem dominum nostrum Iesum Christum».

Se estremece de regocijo:

«Quia germinavit germen iustitiae, Salvatorem mundi» (2).

«Plaude, quia complebuntur
In te cuncta, quae audisti
Et per haec, quae meruisti
Omnes te deprecabuntur.

Ait virgo: Magnificat
Anima mea Dominum,
Qui pro salute hominum
Me tanta spe laetificat» (3).

Un breviario de Sevilla del s. XV; tres breviarios impresos uno del s. XV y dos del XVI.

«Cum Gabriel annuntiat
Verbi conceptionem,
Virgo mater tripudiat
Propter redemptionem» (4).

De un oficio rimado, registrado en dos breviarios impresos, uno de Noyon de 1512 y otro del B. Quintin de Vermand.

«Hymnum Dei modulatur
Puella dulcissimum
Dum ad tanta sublimatur
Pro salute hominum,
Magnipendens, quod narratur,
Magnificat Dominum» (5).

De un diurno y un himnario benedictino de Suecia, s. XV.

(1) *Ibid.*, 341.

(2) *Lit. ambrosiana*. Después del himno de Maitines, 25 de marzo.

(3) AH, XII, n. 91, p. 58; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 74.

(4) AH, XXIV, 52, p. 159; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 74.

(5) AH, XLIII, n. 67, p. 44; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 74.

* * *

Si la escena de la anunciación dió pié a comentarios litúrgicos tan expresivos como los recién presentados, el virginal alumbramiento suscitó, si cabe, mayor número de textos, en los que se pone de relieve extraordinariamente la obra de María en la redención. Para mí, esta sección, juntamente con la anterior, es la más importante, pues nos explica mejor que ningún otro punto el sentir de la liturgia a través de los tiempos sobre el pensamiento saliente de esta primera parte.

« Famulis tuis, quaesumus, Domine, caelestis gratiae munus impertire; ut, quibus beatae Virginis partus exstitit salutis exordium; nativitatis eius votiva solemnitas pacis tribuat incrementum » (1).

« Haec virgo nobis edidit
Nostrae salutis auspicem,
Qui nos redemit sanguine
Poenas crucemque pertulit » (2).

« Tendamus ad omnipotentis Dei misericordiam supplices palmas. Qui Virginis Mariae pudici decoris thalamum praelegit: qui unigenitum Filium suum mundi salutem pareret » (3).

« Exaudi nos, Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, qui per beatae Mariae sacri uteri divinae gratiae obumbrationem universum mundum illuminare dignatus es, et praesta... » (4).

« Deus, qui per beatae Mariae Virginis partum genus humanum dignatus es redimere... » (5).

En dos lugares nos encontramos con la idea de oblación:

« Virgo Israel., generabis Dominum Salvatorem, oblationem novam in terra: ambulabunt homines in salvationem » (6).

« Jesu Domine, qui nasciturus ex virgine et caput serpentis antiqui et totius delicti contagia proculcasti, dum te oblationem novam virgo mater parturiret in terris... » (7).

Leemos en un viejo manuscrito medieval:

« Gaude, Anna beata, Domino dilecta, quae prolem talem peperisti ut Deum profferret salvatorem mundi » (8).

(1) *Off. Nativ. B.M.V.*, oratio; - *Desponsationis*, pro aliquibus locis, die 23 jan.; - *Sacrament. Gregor.* (PL 78, 137).

(2) *Off. Maternitatis B.M.V.*, ad Matut.

(3) *Miss. Mixt. B. Isidori* (PL 85, 1033).

(4) *Sacrament. S. Greg. M., Super populum* (PL 78,52).

(5) *Fest. S.M.V.*, 18 sept., benedictio episcoporum (PL 78, 133).

(6) *IV Dom. Advent.*, Resp. VI.

(7) *Oracional visigótico* (ed. cit., n. 214, p. 71).

(8) Antífona de un oficio, probablemente del s. XI, de procedencia galicana (en WILMART A., *Auteurs spirituels et texts dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, 54).

Se canta en la liturgia armenia:

« Mater alma mirabilis lucis, quae saeculorum omnium Deum in utero tuo gessisti, atque in exultationem orbis Verbum Deum genuisti » (1).

« Tú que diste a luz al que libra de las cadenas de la muerte » (2).

De la liturgia copta cabe citar las siguientes frases:

« Semper undequaque malignus quum mihi cupiditatem divinae aequalitatis instillasset, me tanquam captivum cepit, per te autem, o innocentissima, recuperatus sum et verissime deificatus. Tu enim, o Dei mater, eum genuisti qui me deificavit » (3).

Sobre el tema en cuestión encontramos material abundante en la liturgia bizantina;

« Immortalitatis fontem, Dei Genitrix, collaudamus; tu enim perennem mundo vitam fonte effudisti » (4).

« Ave, quae gestas in utero duces errantibus.
Ave, quae gignis redemptionem captivis » (5).

« O Virgen inmaculada, toda pura, Soberana, Esposa de Dios, vos que por vuestro inefable alumbramiento habéis unido a los hombres el Verbo de Dios y habéis restablecido el contacto con nuestra naturaleza que se había alejado del cielo, única esperanza... » (6).

« O milagro incomprensible de vuestro parto! Virgen toda pura, Madre bendita, por quien hemos recibido la salud completa » (7).

« Salve, o venerable, vos que habéis dado a luz a Dios en la carne, vos por quien el género humano halló la salvación... » (8).

Por el vigor con que manifiestan la idea que estamos estudiando merecen señalarse estas acotaciones:

« Salve, filia corrupti Adami. Salve, sola Dei sponsa. Salve, per quam corruptio expulsa est, quae Deum peperisti » (9).

« Qui ex gentibus sumus, te, o innocens Deipara, celebramus quod pepereris Christum Deum nostrum, qui homines per te a maledicto liberavit » (10).

« Salve veneranda, quae pro salute omnium Deum carne peperisti: per te namque vitam invenit hominum genus: per te paradysum recuperemus » (11).

(1) *Breviarium armenium, nunc primum in lat. linguam translatum*, Venetiis 1908. In Festo natalivitatis Christi atque in omnibus sanctae Dei genitricis solemnitatibus. Ad Matutinum.

(2) Citado del TEKEYAN V., *La Mère de Dieu dans la liturgie arménienne* (en DU MANOIR H., *Maria*, I, *Etudes sur la Sainte Vierge*, Paris 1949, 359).

(3) *Théotochion* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1289, p. 1304).

(4) *Acta sancti Maximi, Anastasii, etc.* (PG 90, 207).

(5) *Hymnus Acahistus* (PG 92, 1342).

(6) *Apodeipnon o Pequeñas completas* (MERCENIER, *op. cit.*, 48).

(7) 9a. *Ode de Orthros* (Ibid., I, 194). Véase también la distribución del pan o *Artoclasia* (Ibid., II, 31); *Ode* 3a., *tropario* (Ibid., 18); *Ode* 8a. *Hirmos* (Ibid., 29).

(8) Del Oficio del Orthros o de la aurora, tomado de SALAVILLE S., *Marie dans la liturgie byzantine* (en DU MANOIR, *op. cit.*, I, 290).

(9) *Octoech.* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1296, p. 1317).

(10) *Triodion* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1280, p. 1285).

(11) *Eucologium in Off. exequiarum* (PASSAGLIA, *op. cit.*, p. 1307).

« Per partum tuum, o benedicta innocentissima, vinculis condemnationis et maledicti solutus sum; tu namque sola super terram, o penitus immaculata, Deum ex puris tuis sanguinibus carne induisti » (1).

« Inaccessa naturae legibus partu tuo, humana lege, o sola innocens, moraris quae, salutifero tuo germine, o inviolata, iampridem mortuos vivificasti » (2).

« Mortis et corruptionis expultrix, o Deipara, laudibus omnibus prosequenda, quae Christum peperisti qui, o penitus immaculata, gratia incorruptibilitatis hominum naturam decoravit » (3).

« Ut quae universa creatura potior fueris, o Virgo, creatorem et Deum in sinu suscepisti et in mortalium redemptionem peperisti » (4).

La himnodia litúrgica medieval, también aquí, es elocuente y fecunda en testimonios. Entresaco alguno que otro:

« Fide Deum concepisti
Patrem tuum peperisti,
Cunctis vitam produxisti
Ventris tui germine » (5).

De un misal de Cantorbery del s. XI.

« Novitate partus casti,
Virgo, cuncta renovasti » (6).

En manuscritos franceses, alemanes, ingleses y españoles a partir del s. XI. Impresos se citan más de 100. Partenecen éstos a los siglos XV y XVI.

« Tu emendas omnes mendas,
Tu ad oves redimendas
Peperisti filium.
Ave, culpam redemisti,
Sola solem emisisti,
Qui illustrat omnia.
Ave, cunctos expiasti,
Portam nobis apportasti,
Quieverunt maria » (7).

De un misal de Prüm (Prusia), del s. XIV.

« Colatur Anna genitrix
Propter natam mirificam,
Sed plus virgo redemptrix
Propter prolem deificam » (8).

De cierta antífona de II Vísperas de un oficio rimado, transmitido por

(1) *Menea*, die 4 sept. (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1280, p. 1285).

(2) *Menea*, die 6 oct. (Ibid., n. 1270, p. 1274).

(3) *Menea*, die 6 oct. (Ibid., n. 1270, p. 1274).

(4) *Menea*, die 26 april. (Ibid., n. 1250, p. 1243).

(5) AH, VIII, n. 100, p. 80; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 70.

(6) AH, LIV, n. 218, p. 343; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 79.

(7) AH, XLII, n. 71, p. 89; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 81-82.

(8) AH, XXVII, n. 11, p. 44-46; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 82.

cuatro breviarios españoles: Calahorra y Orense, manuscritos del s. XV; Compostela y Orense, impresos del s. XVI.

Nos hemos ocupado de los testimonios referentes a la anunciación y al parto virginal. Fuera de ese contexto, al menos explícito, quedan numerosos pasajes litúrgicos en los que se dan a la Virgen María títulos relacionados con su papel de medianera. Conviene no omitirlos, máxime dada la atención especial que hoy suele prestárseles. Como el contexto no determina su significado, me limitaré, por lo general, a presentar los títulos escuetos. No hallamos citas dignas de mención en la liturgia latina, hoy en vigor en la Iglesia romana. Tomamos de la liturgia bizantina:

- « Ave, per quam deficit maledictum.
Ave, per quam renovatur creatura.
Ave, totius orbis propitiatio.
Ave, per quam spoliatus est infernus » (1).
- « Causa universalis deificationis » (2).
- « Universis hominibus salutis conciliatrix » (3)
- « La que ha regenerado a los que habían sido concebidos en vergüenza » (4).
- « Rescate de los mortales » (5).
- « Vida y salud del universo » (6).
- « Para todas las generaciones la común salvación y gloria » (7).

Otras liturgias:

- « O María, hija de Ana y de Joaquín, redentora del mundo entero » (8).
- « Per quam salus mundi credentibus apparuit » (9).
- « Humani generis reparatrix » (10).

Los trozos litúrgicos que ahora vamos a copiar, tal vez puedan dar alguna luz para la interpretación de las frases que acaban de citarse:

« Salve, mortalium redemptio, cibus esurientium: salve, nostrorum peccatorum expiatio... Salve, maledicti Adami et Evae redemptio, salve, per quam mortalium natura ad supernam gloriam filii et Dei tui evecata est... tu es... redemptio desperatorum » (11).

(1) *Hymnus acathistus* (PG 92, 1338-1342).

(2) Ad calcem *Paraclit.*, (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1408, p. 1477); la misma expresión: *Sábado del acathisto*, ode 6a (MERCENIER, *op. cit.*, II, 23).

(3) *Menea*, die 11 mai (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1279, p. 1285).

(4) *Sábado del acathisto*, Maitines, post Ode 6am (MERCENIER, *ibid.*, 25).

(5) *Ibid.*, tono 1º (MERCENIER, *ibid.*, 21).

(6) *Asunción de María*. Maitines. Ode 6a (MERCENIER, *op. cit.*, 302 y 292).

(7) *Natividad de la Virgen*. Maitines. Ode 5a (MERCENIER, *op. cit.*, 21).

(8) *Misal etiope*, cf. NOLLET G., *Le culte de Marie en Ethiopie* (en DU MANOIR, *op. cit.*, I, 379).

(9) *Lit. ambrosiana*, 2 de julio. I Visp., ad Magn.

(10) *Liturgia visigótica*. Oratio ad Vesperam Fest. Genitricis S.M.V., XV kal. ian. (en *Or. visigótico*, *ed. cit.*, 67).

(11) *Liturgia copta* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1387 p. 1439).

«Erat Maria veluti obsignata epistola, et lecta est quin eius solverentur sigilla: fuit in ea spes et vita et redemptio tam Adamo qui mandatum transgressus est, quam omnibus eius filiis » (1).

«Totius misericordiae Deus, qui redempturus mundum, operationem tuam a Maria inchoasti, ut per quam salus omnibus parabatur, eadem prima, ac modo prorsus singulari, fructum salutis hauriret ex pignore, concede... » (2).

«Sois toda gloriosa, o Virgen Teotocos, os saludamos: pues por la cruz de vuestro Hijo el infierno ha sido vencido, la muerte halló la muerte » (3).

«Al traer al Legislador al mundo... por ella hemos sido divinizados » (4).

Terminaremos la larga lista con algunas estrofas de la himnodia medieval:

« Gaude, via, quae fuisti
Reparare sola digna
Mundum lapsum et dedisti
Vitam lapsis, tu benigna » (5).

De dos breviarios de Tortosa del s. XV: himno de Vísperas.

« Captivorum liberatrix,
Mundi salvatrix » (6).

De un secuenciaro de Mondsee, un cancionero de Zurich y un oracional de Underdorf, del s. XV.

« Tu collisum
Peccatis mundum
Ad vitam reparasti.
Maria » (7).

De un tropario de Tortosa, s. XIII; un misal de Sto. Domingo de Isoudun, s. XIII; un gradual de S. Víctor de París, s. XIV/XV; un misal de Senlis; un prosario e himnario de S. Emmeram, s. XV; misales impresos de París, Nevers, Senlis, Laon, S. Víctor de París, Meaux, Cluny: ss. XV y XVI.

« Sicut in vellus pluvia
In te caelestis gratia
Descendit, ut redimeret
Adoptionis filios.

(1) Ibid.

(2) *Liturgia ambrosiana*. Off. Immacul. Concept., II Vesp., Oratio III.

(3) *Stavrothéotokion* o la acción de dirigirse a María al pie de la cruz. Horas menores: miérc. y viernes (MERCENIER, *op. cit.*, 168).

(4) *Sábado de acathisto*, Ode 6a. Tropario (MERCENIER, *op. cit.*, 22).

(5) AH, XXXIV, n. 106, p. 91; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 137.

(6) AH, IX, n. 96, p. 76-77; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 136.

(7) AH, LIV, n. 17, p. 25-26; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 138.

Honor, decus, imperium,
 Quae per Mariam virginem
 Redemit omne saeculum,
 Sit trinitati unice » (1).

De un himnario de Egmond, del s. XV/XVI.

* * *

Tampoco conviene pasar por alto, ya que pueden ayudar a la interpretación susodicha, expresiones análogas en el contexto de la natividad de María:

« Hodie nata est beata Virgo Maria ex progenie David; per quam salus mundi credentibus apparuit, cuius vita gloriosa lucem dedit saeculo » (2).

« Nativitas tua, Dei Genitrix Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo. Ex te enim ortus est sol iustitiae Christus Deus noster. Exsolvens maledictionem, dedit benedictionem; et confundens mortem, donavit vitam sempiternam » (3).

« En este día, la gracia comienza a llevar su fruto mostrando a la Madre de Dios, por quien lo terrestre se une a los cielos para la salvación de nuestras almas » (4).

« En este día, de la sangre de David... nació la madre de la vida, la que disipa las tinieblas, la nueva creación de Adán y la corrección de Eva, la fuente de la incorruptibilidad y la liberación de la corrupción; por su mediación hemos sido deificados y liberados de la muerte » (5).

« Hoy ha nacido la que es el puente de la vida; por ella, los mortales han hallado la salvación después de la caída en el infierno » (6).

« Nos ha nacido en este día María, la divina niña, y toda la creación es renovada y divinizada » (7).

« Sois...la renovación de todos los mortales, pues gracias a vos hemos sido reconciliados con Dios » (8).

Allá van otros tres párrafos, por ventura con el sentido de los textos que acaban de reproducirse sobre la natividad:

« Gracias a ella hemos sido libertados de la maldición del primer padre cuando apareció Cristo » (9).

(1) AH, XXIII, n. 83, p. 57; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 140.

(2) *Off. Nativit. B.M.V.*, Resp. ad lect. I.

(3) *Liber responsorialis S. Gregorii M. In Nat. B.M.V.* (PL 78, 802); idea parecida en la *lit. bizantina* (MERCENIER, *op. cit.*, II, 9 y 10).

(4) *Lit. bizantina*. Natividad de María. Grandes Vísperas (MERCENIER, *op. cit.*, I, 7).

(5) *Ibid.*, Tono 2º (*loc. cit.*, 8-9).

(6) *Ibid.*, *Natividad de María*, Maitines. Ode 1a., Tropario (MERCENIER, *op. cit.*, 14).

(7) *Ibid.*, Cathismo, tono 4º de Maitines (MERCENIER, *op. cit.*, 12).

(8) *Ibid.*, *Entrada en el templo*, Grandes Vísperas, tono 1º (MERCENIER, *op. cit.*, 64; expresiones similares, *ibid.*, 6).

(9) *Ibid.*, *Natividad*, Maitines, Ode 7a. (MERCENIER, *op. cit.*, 23).

« De Ana, este día, ha brotado un retoño divino; es la madre de Dios, la salvación de los hombres. De ella ha nacido, de modo maravilloso, el artesano de todas las cosas, quien, en su bondad, purifica toda mancha de Adán » (1).

« Solo ella ha introducido en el universo a Cristo, y sólo a él, para la salvación de nuestras almas » (2).

De la himnografía latina medieval me limitaré a presentar una estrofa, compendio de la idea de otras muchas piezas:

« Beata spes mortalium
Iam sumit hic initium
Conceptione virginis,
Qua salus cunctis redditur,
Ex hac dum Christus nascitur,
Adae damnator criminis » (3).

Misales del s. XIV: Vorau, Viene, Capítulo de Cracovia; del s. XV: Schlögl, Olmütz.

* * *

Resumiendo: La Virgen dió fe a cuanto le anunciaba el ángel. Porque creyó, dió muerte a todas las herejías, cuando dió a luz a Cristo. El « Fiat » de la anunciación fué la palabra mágica a la que se atribuyen los efectos de la redención: la paz, la fe de los gentiles, la destrucción de los vicios, el orden, la disciplina, la reparación de todo el mundo, la salvación del universo. « Fiat », por otra parte, indispensable, necesario. No es maravilla que saltara de gozo, cuando divisó en lontananza la redención, ya que ésta, una vez puesto el Redentor en el mundo, se considera como cosa absolutamente segura, un hecho.

Idénticos resultados se adjudicarán al venturoso alumbramiento. Este fué para nosotros el comienzo de la salvación, la luz que iluminó al universo entero, la redención iniciada; mediante la oblación de su Hijo, nos deificaba, hacía el papel de medianera, uniendo a los hombres con Dios. Todo ello — es el pensamiento dominante — « propter prolem deificam ».

Es decir, la cooperación de María en la encarnación — en esta frase encajan todos los testimonios citados — está espléndidamente afirmada en las fórmulas litúrgicas de la Iglesia orante. Preguntamos: puede decirse que aquí se afirma, no sólo la cooperación remota a la redención, sino también la próxima? Con otras palabras, cuando la Virgen aceptó libremente ser madre del Redentor como tal — parece que esta idea se

(1) *Ibid.*, *Natividad*, Pequeñas Vísperas, tono 1^o (MERCENIER, *op. cit.*, 4).

(2) *Ibid.*, *Natividad*, Grandes Vísperas, 6^o tono (MERCENIER, *op. cit.*, 6).

(3) *AH*, V, n. 14, p. 33; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 88. — Aquí pueden verse otros muchos textos acerca de la natividad de María, p. 82-88. Sobre los puntos anteriores pueden consultarse abundantes himnos: SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 65-88, 132 y siguientes.

encuentra neta y reiteradamente en los textos acotados —, se hacía acreedora al título de corredentora en sentido estricto?

Sabido es que la redención en sentido estricto tuvo lugar en el Calvario al consumarse el sacrificio de Jesús. Si María aceptó ser madre del Redentor como tal, ofreció ya entonces, no cabe duda, la vida de su Hijo, en cuanto de ella dependía. Aceptó Dios esa ofrenda como precio de la redención que más tarde debía verificarse? Si tal, la ofrenda de María al pie de la cruz no sería sino una repetición de lo que, en germen, se contenía en la anunciación.

Si nos constara este segundo aspecto, con todo derecho podíamos afirmar que la cooperación de María en la encarnación puede llamarse próxima. Por eso, nada tiene de extraño que algunos autores modernos y de merecido prestigio hayan defendido que la cooperación de María en la encarnación es una cooperación inmediata, próxima, a la redención.

Será el pensamiento de los textos de referencia en que se atribuían a la Virgen todos los efectos de la redención? Para poder presentar argumento teológico concluyente, es indispensable probar, no solamente que tal puede ser el pensamiento, el sentido de los textos, sino que indudablemente ése es el sentido. En nuestro caso, habría que responder que no pasa de posible; que llegará a ser probable y quizás cierto si en el artículo siguiente: paralelismo Eva-María, y sobre todo en el de la cooperación de la Virgen en el Calvario dicho pensamiento toma cuerpo, se define sin género de dudas.

En tanto, de atenernos exclusivamente al testimonio de la oración oficial de la Iglesia, el contenido litúrgico hasta aquí examinado admite — no se olvide la libre aceptación de la maternidad del Redentor como tal — la siguiente interpretación:

« Quidquid boni potest esse,
Profert Virgo, virga lesse,
Quando parit Filium » (1).

II. - EVA-MARÍA

No es mi intento plantear la cuestión del paralelismo Eva-María y resolverlo definitivamente con testimonios de la liturgia. Se ha planteado muchas veces, aunque sin haberse logrado plena coincidencia entre los autores (2). Mi propósito es más modesto, mas creo que no dejaré de

(1) AH, XXXIV, n. 84, p. 76.

(2) Cf. SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 97-101.

prestar su utilidad. Se reduce, como en el artículo anterior, a un trabajo de compilación con el objeto de reunir el contenido real de la liturgia. Ese contenido irá clasificado de manera que los pasajes similares se vayan iluminando mutuamente, de suerte que todos ellos formen parte de la idea general en sus diversos aspectos. Luego trataré de sacar la conclusión que, a mi juicio, parezca más obvia, dejando preparados los elementos para que otros deduzcan a su vez sus conclusiones.

Irán en primer lugar los textos relativos al simple paralelismo Eva-María.

Atribúyense sin más determinación a María los efectos contrarios a la obra de Eva en estos testimonios de la Iglesia latina actual:

« O gentis humanae decus,
Quae tollis Hevae opprobrium... » (1).

« Angeli accusabant Hevam, nunc vero Mariam gloria prosequuntur, quae lapsam Hevam erexit, et Adamum e paradiso deiectum in caelos misit. Ipsa enim est caeli et terrae mediatrix, quae unionem naturaliter peregit » (2).

« Ad commendationem gratiae suae et ad destructionem humanae sapientiae, Deus de femina sed virgine dignatus est carnem assumere, ut similem simili redderetur, contrarium contrario curaret, pestiferam spinam evelleret, peccati chirographum potentissime deleret. Heva spina fuit; Maria rosa exstitit. Heva spina infligens omnibus mortem; Maria rosa, reddens salutiferam omnibus sortem » (3).

« Intuere, o homo, consilium Dei, agnosce consilium sapientiae, consilium pietatis. Caelesti rore aream rigaturus, totum vellus prius infudit: redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam. Ut quid hoc? Forte ut excusaretur Heva per filiam, et querela viri adversus feminam deinceps sopiretur. Ne dixeris ultra, o Adam: mulier quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno vetito; dic potius: Mulier quam dedisti mihi, me cibavit fructu benedicto » (4).

María aparece como nueva Eva ya en su nacimiento:

« Virginis priscoe, Evae matris, a qua Adam vetus devictus est ablatæ sunt maledictiones nefastæ sancta tua nativitate, Virgo Maria » (5).

« En vuestro nacimiento, o Inmaculada, Joaquín y Ana han sido librados del oprobio de la esterilidad; Adán y Eva de la corrupción de la muerte » (6).

« Regocijate Adán, primer padre, y tú Eva salta de júbilo. He aquí que, en presencia de todos, la que ha sido hecha de una costilla de Adán proclama bienaventurada a su hija lejana, clamando: "Ha nacido mi libertadora, por ella me veré libre de las cadenas del infierno". Regocijese David, haga resonar su harpa y bendiga a Dios, puesto que la Madre del Verbo nace de un seno estéril para la salvación de nuestras almas » (7).

(1) *Off. Apparit. B.M.V. Immac.*, 11 febr., ad Matut.

(2) *Off. Immacul. Concept. B.M.V.*, 15 dec., Lect. VIII: Homilia S. Epiphani.

(3) *Off. Sacratiss. Rosarii B.M.V.*, 7 oct., Lect. VII: Homilia S. Bernardi.

(4) *Off. B.M.V. omnium grat. Mediatrix*, 31 maii, Lect. VI: Sermo S. Bernardi.

(5) *Liturgia armenia*. Hymnus pro quarta die creationis... et ad annuntiationis Dei Gen. Ad Mat.

(6) *Liturgia bizantina*. Natividad de María. Maitines, Ode 6a (MERCENIER, *op. cit.*, 22).

(7) *Liturgia bizantina*. Grandes Vísperas. IX Lítie; tono 1º (MERCENIER, *op. cit.*, II, 8).

« Saltad de gozo... pues la estéril sin posteridad engendró a María, la Madre de Dios, quien libró a Eva de sus dolores y a Adán de su maldición » (1).

Es la reparadora del pecado de Adán y de Eva:

« Ave, lapsi Adae revocatio; ave, lacrymarum Evae redemptio » (2).

« O vos que habéis roto la dura y antigua sentencia, vos que sois la que levantó a nuestra primera madre, vos que sois la causa de que nuestra raza habite junto a Dios, vos que sois el puente hacia el Creador, os magnificamos » (3).

« Soluta est, o Dei Mater, per tuam mediationem poena antiquae maledictionis. Nunc mediatione tua, o puella, salutem consequor » (4).

« Salve, dilecta filia, quae turpitudinem textisti patris tui in paradiso denudatam, quae culpam omnium gentium et tribuum reparasti, quae parentem tuum ad eum e quo fuerat detrusus locum reduxisti » (5).

Es el árbol de vida:

« Arbol de vida que has dado a la primera Eva el fruto de la inmortalidad, librándola de sus dolores mortales » (6).

« Por consejo de Eva, nuestra primera madre, Adán comió del fruto del árbol. Entonces pesó sobre nuestra raza, y la naturaleza entera el reino de la muerte y de la corrupción. Por medio de María, la madre de Dios, Adán entró un día en el paraíso » (7).

Ella abre la puerta cerrada del paraíso:

« Paradisi porta per Evam cunctis clausa est, et per Mariam virginem iterum patefacta est, alleluia » (8).

« La puerta del jardín que los serafines han cerrado por la falta de Adán y Eva, ¿quién la habría reabierto sino tu justicia? Alégrate, María, pues vuelve Adán del cautiverio. Mientras por tu milagro has entrado en la tierra de las flores, Eva ha saltado como una ternera » (9).

Nos libró de la serpiente:

« Me olim per meam progenitricem Evam serpens deceptit atque occidit; nunc autem, o innocens, qui me fecit, per te ex corruptione revocavit » (10).

(1) Ibid. Maitines, Ode 6a. Tropario (MERCENIER, *op. cit.*, 21).

(2) Ibid. Hymnus Acatistus (PG 92, 1338).

(3) Ibid. *Natividad de María*. Tropario. Ode 9a. (MERCENIER, *op. cit.*, 27).

(4) Ibid. *Paracli*. (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1400, p. 1467).

(5) *Liturgia siria*. Off. Maronit. Ad primam (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1288, p. 1302) - Véase un texto parecido en la liturgia copta. Théotok. (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1289, p. 1304) y un Tradion de la *lit. bizantina* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1287, p. 1299).

(6) *Liturgia armenia*. Hymnodium, citado por el P. TEKEYAN, *loc. cit.*, 359.

(7) *Liturgia copta*. Théotokion, citado por DRUWÉ E., *La médiation universelle de Marie* (en DU MANOIR, *op. cit.*, 432).

(8) *Liber Respons. S. Gregorii M.*, Ant. (PL 78, 799). Véase además un *Triod*. (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1292, p. 1307) y un trozo de la *lit. copta* citado por DRUWÉ E., *op. cit.*, 432.

(9) *Lit. etiópica*. Canto del tiempo de las flores, citado por NOLLET G., *Le culte de Marie en Ethiopie* (en DU MANOIR, *op. cit.*, 402).

(10) *Lit. bizantina*. *Paracli*. (PASSAGLIA, *op. cit.*, 1296).

« Me iampridem serpens tanquam captivum dolose fallaciterque cepit; per te autem ab illius servitute liberatus te, o Dei mater, hymnis extollo » (1).

Leemos en la liturgia ambrosiana:

« Quod Eva voravit in crimine, Maria restituit in salute. Distat opus serpentis, et Virginis. Inde fusa sunt venena discriminis, hinc egressa mysteria Salvatoris. Inde se praeibit tentantis iniquitas, hinc redemptionis est opitulata maiestas. Inde partus occubuit, hinc Conditor resurrexit, a quo humana natura non iam captiva, sed libera restituitur. Quod Adam perdidit in parente, Christo recipit auctore » (2).

Y en triodion bizantino:

« Ablata est, o Deipara, progenitricis Evae condemnatio, quoniam tu, o innocens, universorum Dominum ineffabiliter genuisti » (3).

Siguiendo el orden de los matices con que se acaban de hacer resaltar los efectos contrarios de la intervención de Eva y de María, aduciremos algunas estrofas de la himnodia litúrgica medieval.

« Haec est sola
cunctorum hera
materna obscurans
piacula.

Virgo Eva
quod contulit prima,
Christi sponsa
effugat Maria » (4).

De una secuencia muy difundida, sobre todo en Francia, desde el s. XI. Se encuentra también en fuentes inglesas, españolas y alemanas, pero éstas son escasas.

« Prima vitam perdidit,
Ista vitam reddidit
Virgo sacra;

Per Evam quae periit,
Per Mariam rediit
Mundi vita » (5).

De un himnario y prosario de Laón, s. XII; un misal de Autun, s. XII; un misal de Cante, s. XII/XIII; un tropario benedictino, s. XIII; dos misales de Salisbury, s. XIII; un misal de Norwich, s. XIV; un gradual de S. Blasiano y otro de S. Cornelio de Compiègne, s. XIV y varios misales impresos.

« Celebris dies colitur,
In qua virgo concipitur,
Mundo refudit gratiam,
Ut, quod ruit per feminam,
Relevetur per feminam » (6).

De un oficio rimado registrado en brevarios de Klagenfurt, Caen, Vo-

(1) Ibid. *Menea* (PASSAGLIA, *op. cit.*, 1296).

(2) *Dom. IV Adventus*, praefatio.

(3) En PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1294, p. 1313. Véanse además un *Paraclit.* (Ibid., n. 1294, p. 1313) y un *Pentecost.* (Ibid., n. 1287, p. 1299).

(4) AH, LIII, n. 98, p. 66; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 113.

(5) AH, LIV, n. 258, p. 403; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 114; otros textos Ibid., 113-115.

(6) AH, V, n. 12, p. 47 ss.; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 116.

rau, Lambach, Tepl, Praga, Evreux, Meaux, Clermont Ferrant, St-Omer, Loches, Lund, Utrecht, Le Puy, Lescar, del s. XII al XVI.

« Nativitas Mariae virginis,
Quae nos lavit a labe criminis,
Celebratur hodie...
Cuius ortu
mors nostra moritur,
Evae lapsus iam restituitur
in Maria » (1).

De una prosa de Navidad, extendida particularmente por Alemania, pero también por Italia, España, Suecia, Francia. Las fuentes manuscritas, a partir del s. XI, se acercan a las 60 y los impresos de los ss. XV y XVI suman unos 40.

« Ave, per quam orbis lapsi
facta est ereptio,
Ave, per quam occumbentis
est Adae resurrectio,
Ave, per quam primae matris
est Evae redemptio » (2).

De dos graduales de Cambrai, s. XI y XII; un gradual de Fontevrault, s. XIV.

« Virgo, carens macula,
Reparasti saecula,
Quae serpenti credula
Prima parens perdidit » (3).

De una probable secuencia procedente de los dominicos de Lieja, s. XIII/XIV.

« Eva prius interemit,
Sed Maria nos redemit
Mediante Filio » (4).

De una secuencia bastante difundida en Francia a partir del s. XIII.

« Mater mirae dulcedinis,
Per te caelestis culminis
Porta patet, quam hominis
Primaevi clausit vitium;
Ave, salus credentium » (5).

De un misal de los Menores, s. XIV, y cuatro misales sevillanos, s. XIV/XV.

(1) AH, LIV, n. 188, p. 288-289; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 117.

(2) AH, XLVIII, n. 102, p. 103-104; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 119.

(3) AH, LIV, n. 288, p. 433-434; SERAPIO DE IRAGUI, *ibid.*

(4) AH, LIV, n. 101, p. 155-165; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 120. Otras piezas, *op. cit.*, 118-122.

(5) AH, XXXVII, n. 64, p. 67; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 109.

* * *

El diálogo fatal entre la serpiente y Eva, ocasión de nuestra ruina, viene a la mente al escuchar el diálogo venturoso de María con el ángel, ocasión del comienzo de nuestra redención. En dicho contexto se hallan los testimonios que van a desfilar ahora.

«Benedicta tu in mulieribus; id est plus benedicta quam omnes mulieres. Ac per hoc quidquid maledictionis infusum est per Hevam, totum abstulit benedictio Mariae» (1).

«Audistis hodie... angelum cum muliere de hominis reparatione tractantem. Audistis agi, ut homo eisdem cursibus, quibus dilapsus fuerat ad mortem, rediret ad vitam. Agit, agit cum Maria angelus de salute, quia cum Heva angelus egerat de ruina... Haec cum dicit, et ipse angelus miratur, aut feminam, aut omnes homines vitam meruisse per feminam» (2).

«Quippe cecidisse Evam luctus nostri parentem: quid posteris miserius nobis? Verum gratiae plenitudine te Domine obumbrasse Mariam quid felicius? Genuit illa flebiles et perituros: concepit ista Deum hominem pristinae ruinae reparatorem» (3).

«Que por mí-responde la Madre de Dios- sea aniquilada la condenación de Eva; que por mí sea hoy perdonada su deuda; que por mí sea plenamente saldada la antigua cuenta» (4).

Vayan algunos fragmentos de la himnodia medieval:

2a. — «Istud Ave terris Deum
Dedit atque caelis reum
Versa rerum facie.

2b. — Hoc evertit nomen Evae,
Grave quondam, modo leve,
Tunc poenae, nunc gloriae.

3a. — Hoc draconis caput trivit,
Verbum patris hoc vestivit
Servitutis specie.

3b. — Per hoc Ave petit ima
Celsior propago prima
Miranda manerie» (5).

De un prosario de París, s. XIII/XIV; un gradual y dos secuenciarios de Sión (Suiza), s. XIII/XIV y XV.

2a. — «Nempe pro femina
Redditur femina,
Prudens pro fatua,
Mitis pro superba,
Virgo pro lasciva.

2b. — Quae mortem abstulit
Quam illa intulit,
Et, quam haec perdidit,
Vitam restituit
Deumque placavit» (6).

En la estrofa anterior alúdense a la escena de la anunciación.

De un gradual, un secuenciario y tres misales de Lübeck, del s. XV y dos misales impresos de Brandeburgo, 1494, y 1510.

(1) *Off. Immac. Concept. B.M.V.*, 8 dec., Lect. IV: Sermo S. Hieronymi.

(2) *Off. Ssmi Nominis M.*, 12 sept., Lect. VII-VIII: Homilia S. Petri Chrysologi.

(3) *Missale Mixt. B. Isidori*, Oratio (PL 85, 1034). Véanse dos pasajes similares de un misal gótico (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1286, p. 1286, y n. 1293, p. 1309).

(4) *Liturgia bizantina*, Anunciación, Maitines, Ode 6a. (MERCENIER, *op. cit.*, II, 245). Textos parecidos, *ibid.*, 245-246, 234-235.

(5) *AH*, XL, n. 107, p. 106-107; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 103.

(6) *AH*, VIII, n. 52, p. 50; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 104.

« Maria, iam non timeas
 Gabrielis oraculum,
 Qui parituram nuntiat
 Te, sed assensum praebes
 Et sic salvabis saeculum,
 Quod per Evam perierat » (1).

De una antífona ad Magnificat de un oficio rimado; en un Cód. Parisino del s. XIV.

* * *

Vimos en el artículo precedente cómo la Virgen era saludada con títulos que le atribuían una singular intervención en nuestra redención por haber dado a luz al Redentor del mundo. Esa misma idea se repetirá ahora al poner de manifiesto el papel de María en un todo opuesto al de Eva.

« Haec est enim flos campi de qua ortum est pretiosum liliium convallium, per cuius partum mutatur natura protoplastorum, deletur et culpa. Praecisum est in ea illud Hevae infelicitatis elogium, quo dicitur: In dolore paries filios; quia ista in laetitia Dominum peperit.

Heva enim luxit, ista exsultavit: Heva lacrimas, Maria gaudium in ventre portavit; quia peccatorem, ista edidit innocentem; mater generis nostri poenam intulit mundo, genitrix Domini nostri salutem intulit mundo » (2).

« Per feminam mors, per feminam vita: per Hevam interitus, per Mariam salus. ...Haec, gratia caelesti desuper infusa, vitam protulit, per quam caro mortua possit resuscitari. Quis est qui haec operatus est, nisi Virginis Filius? » (3).

« Quod Heva tristis abstulit,
 Tu reddis almo germine
 ...Vitam datam per Virginem,
 Gentes redemptae, plaudite » (4).

« Sed libet noua admiscere ueteribus nostre huic festiuitate, quod parturitionis huius Virginis nostre cum Eua non maluit serpentina deceptioni consensere. Illa denique nobis arboris uetitem comedendo, concatenationis lege nodorum adstrinxerat mortis. Ista ergo uita peperendo clauiculario perfodit dominio mortis. Illa quidem audiuit ut in dolore filio generaret: ista uero audire promeruit in salute mundi ut Dei filio portaret... Illa ex uetito pomo ligni filiorum posteritate fellis amaritudine propinauit: ista ex dulcedine ligno uite iam uisceribus renatum mulcet. Illa acerbo gusto natorum [: malorum] dentes obstipuit: ista suauissimo celestis pane fauces Christianorum iam refouet » (5).

(1) AH, XXIV, n. 18, p. 56 ss.; SERAPIO DE IRAQUI, *op. cit.*, 106. Otros textos, *ibid.*, 103-106.

(2) *Off. Nativ. B.M.V.*, Lect. IV-V: Sermo S. Augustini.

(3) *Off. S.M. in Sabb.*, Lect. III, mense maio: Ex tractatu S. Augustini.

(4) Del himno *O gloriosa virginum* que se recita en Laudes el 8 de diciembre, el 25 de marzo, el 15 de agosto, el 8 de setiembre, el día de la Divina Pastora, en el Común de fiestas de la Virgen, en el Oficio del sábado. Sobre su extensión, a partir del siglo VIII, véase AH, L, p. 87. Es de Venancio Fortunato, muerto hacia al 600.

(5) *Missa de adsumptione S.M. Inlatio* (o Prefacio). *Liturgia mozarábica*. (Ed. de FEROTIN MARIUS, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Paris 1912, col. 595-596). Hemos transcrito el texto tal cual nos lo da el editor, con su latín característico en que se hace caso omiso de las reglas más elementales. A juicio del sabio editor, las hojas agregadas en que se halla este oficio son del s. XI (Cf. *Ibid.*, 592). El mismo manuscrito, en diversos lugares, insiste en la idea de referencia.

«...cuius iuvenulae melius praedicantur merita, cum veteris Evae conferuntur exempla. Siquidem ista mundo vitam protulit; ista generando salvavit... Illius perfidia serpenti consensit, coniugem decepit, prolem damnavit; huius obedientia Patrem consiliavit, filium meruit, posteritatem absolvit » (1).

« Por haber dado a luz al que da la vida, o Virgen, habéis libertado a Adán del pecado y a Eva le habéis dado la alegría en lugar de la tristeza » (2).

« Ana se regocija y toda gloriosa clama: « Por más estéril que fuera, he dado al mundo a la Madre de Dios, gracias a la cual se han suprimido la condenación de Eva y los dolores del parto ». Adán es libre y Eva dirige el coro y cantan en espíritu: « O Madre de Dios, en Vos hemos sido libertados nosotros de la maldición del primer padre, cuando ha aparecido Cristo » (3).

« Peperisti, o Virgo, datorem vitae, et Adamum atque Evam a peccato salvasti. Evae pro dolore cordis gaudium rependisti, nobis pro perditione et ruina elargita es vitam et salutem, et facta es nobis advocata coram Deo qui factus est homo » (4).

« Eva quidem inobedientiae morbo maledictum inveniit, tu autem, o Virgo Deipara, partus tui germine benedictionem mundo protulisti. Tibi Gabriel archangelus acclamavit, salve: tuo namque sinu lactitiam concipies, o Virgo, quam Eva praevaricando perdidit » (5).

« Debitum progenitricis Evae tu, o Dei mater, dissolvisti ex te pariens carne circumdatum mundi Salvatorem... tu autem... quae vitam sempiternam peperisti, mundum per fidem donas virtute quae vitam affert, Eva progenitrix olim transgressione sua genus hominum maledicto subiecit; tu vero, o Virgo Dei sponsa, pariens creatorem omnia ad benedictionem reduxisti » (6).

A la verdad que poco comentario han menester los testimonios precedentes. No dejan lugar a dudas acerca del sentido en que la nueva Eva destruye y repara la obra de la primera Eva. La himnología litúrgica medieval podría también contribuir con numerosos testigos en pro de la misma idea, pero me limitaré a escoger alguno que otro:

« Mortem, quam dudum Eva propinavit,
Ventre beato virginis fugasti,
Ad preces nostras aures pietatis
Tuae reclina » (7).

De varios himnarios de Benevento, Verona, Farfa, S. Severino, Moissac; un misal de Montecassino; un salterio y un breviario de Benevento, ss. X, XI.

(1) *Misal gótico*. Contestatio (o Prefacio) in adsumptione B.M.V. (en MURATORI L. A., *Missale gothicum, missale Francorum, duo gallicana*, Venetiis 1784, col. 547-548; PL 72, 244-247).

(2) *Liturgia bizantina*. Suplemento al oficio de Maitines (MERCENIER, *op. cit.*, 130).

(3) *Ibid.*, *Natividad de María*. Ode 7a. Tropario (MERCENIER, *op. cit.*, 23-24). Véase otro texto *ibid.*, *Sábado del Acatisto*, 5a de Cuaresma, Maitines. Ode 1a. (MERCENIER, *op. cit.*, 18).

(4) *Liturgia copta* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1287, p. 1299. Véase también, *ibid.*, n. 1281, p. 1287). Otros textos similares en la *Lit. bizantina: Menea*, die 12 nov. (*ibid.*, n. 1290, p. 1305); *Menea*, die 23 oct. (*ibid.*, n. 1293, p. 1310); *Menea*, die 7 oct. (*ibid.*, n. 1342, p. 1380); ad calcem *Paracli.*, (*ibid.*, n. 1386, p. 1437-1438); (*ibid.*, n. 1408, p. 1477).

(5) *Lit. bizantina: Menea*, die 19 iul. (*ibid.*, n. 1287, p. 1300).

(6) *Ibid.*, *Menea*, die 14 aprilis (*ibid.*, n. 1288, p. 1301).

(7) AH, LI, n. 124, p. 142-143; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 107.

« Malum, quod Eva et coluber
 Pomo patrarunt pariter,
 Hoc sola totum pepulit,
 Dum virgo Christum peperit » (1).

De un himnario de Moissac, s. X.

« O praeclara virginitas,
 Ecce, tua sterilitas
 Deletur per Mariam,
 En, multae prolis fertilis
 Fit virgo mater humilis,
 Dum generat Messiam.

Eva peccans viventium
 In hac vale miseriae
 Fit mater miserorum,
 Sed tu, Maria, omnium,
 Qui vivent vita gloriae
 Es mater salvandorum » (2).

De un breviario de Westeräs, impreso en 1513.

* * *

La idea de consorcio de la Virgen con Cristo en la obra redentora es estudiada con singular interés por los mariólogos modernos. Veamos si la liturgia nos ofrece textos que expresamente afirmen ese modo de mediación. Muchos de los textos anteriores en términos equivalentes, al menos implícitos, no serán ajenos a dicho pensamiento, según no pocos teólogos.

« Laetare, pater Adam, sed magis tu, o Heva mater exsulta... Ambo consolamini super filia, et tali filia... Instat namque tempus, quo iam tollatur opprobrium, nec habeat vir quid causetur adversus feminam... Propterea, curre, Heva, ad Mariam; curre, mater, ad filiam; filia pro matre respondeat; ipsa matris opprobrium auferat; ipsa patri pro matre satisfaciatur; quia ecce si vir cecidit per feminam, iam non erigatur nisi per feminam... O feminam singulariter venerandam, super ornnes feminas admirabilem, parentum reparatricem, posterorum vivificatricem... Quam tibi aliam praedixisse Deus videtur, quando ad serpentem ait: Inimicitias ponam inter te et mulierem? Et si adhuc dubitas quod de Maria dixerit, audi quod sequitur: Ipsa conteret caput tuum. Cui haec servata victoria nisi Mariae?... Quia tamen et Deum legerat promississe, et ita videbat congruere, ut qui vicerat per feminam, vinceretur per ipsam, vehementer admirans aiebat: Mulierem fortem quis inveniet? Quod est dicere: Si ita de manu feminae pendet et nostra omnium salus, et innocentiae restitutio, et de hoste victoria; fortis omnino necesse est ut provideatur, quae ad tantum opus possit esse idonea » (3).

El consorcio aparece más claramente en este otro pasaje:

« Vehementer quidem nobis, dilectissimi, vir unus et mulier una nocuere; sed, gratias Deo, per unum nihilominus virum et mulierem unam omnia restaurantur, nec sine magno favore gratiarum. Neque enim sicut delictum, ita et donum; sed excedit damni aestimationem, beneficii magnitudo. Sic nimirum prudentissimus et clementissimus artifex, quod quassa-

(1) AH, II, n. 43, p. 45.

(2) AH, XXIV, n. 38, p. 114; SERAPIO DE IRAGUI, *ibid.* Indícanse aquí otras doce piezas registradas en más de 100 manuscritos medievales. Véase además nuevos testimonios, *ibid.* 107-113.

(3) *Off. Apparit. B.M.V.*, 11 febr., Lect. VII-IX: Homilia S. Bernardi Abbatis.

tum fuerat, non confregit, sed utilius omnino refecit; ut videlicet nobis novum formaret Adam ex veteri, Hevam transfunderet in Mariam » (1).

En la himnografía sólo encontramos al respecto dos testimonios dignos de mención, cuyo sentido, a juzgar por el contexto, no aparece del todo definido (2).

« Adam, Eva dum offendunt,
Uno pomo mundum vendunt,
Damnatur posteritas;

Tu et Christus uno corde
Mundum lavistis a sorde,
Laxatur austeritas » (3).

De un gradual impreso en Lübeck a fines del s. XV.

« O lux absque nebula,
Deus ante saecula
Tuum vult consortium » (4).

* * *

Resumiendo: El papel de María es del todo opuesto al de Eva: dió Eva pie a que todos muriéramos, María en cambio dió a todos la vida. Aquélla dió a luz al pecador; ésta a la vida. María redimió a Eva, pagó su deuda, la elevó hasta el cielo en virtud de su «Fiat, fiat» necesario para la salvación de Eva. De dónde tanto poder a la nueva Eva? Se descubre el secreto: «María nos redemit, mediante Filio». En la restauración, como en otro tiempo en la caída, tomarán parte un varón y una mujer, en estrecha unión, en íntimo consorcio.

Qué cabe concluir de todo esto? Con relación al artículo anterior, nos encontramos con una idea nueva, expresamente formulada: la idea de consorcio. Pero ciertamente no representa a la liturgia universal. Estará esa idea incluída implícitamente en los textos del paralelismo estudiado? No faltan quienes lo crean así. Mas el atento análisis de esas piezas litúrgicas no parece exija una interpretación distinta de la que dimos a las del artículo anterior:

« Malum, quod Eva et coluber
Pomo patrarunt pariter,
Hoc sola totum pepulit,
Dum virgo Christum genuit ».

(1) *Off. S.M. in Sab.*, mense iunio, Lect. III: Sermo S. Bernardi abbatis.

(2) Véase dicho contexto en SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 121-122.

(3) *AH*, XLII, n. 147, p. 136-137.

(4) *AH*, XLII, n. 56, p. 69.

III. - LA COOPERACIÓN DE MARÍA SANTÍSIMA AL PIE DE LA CRUZ

Dos fiestas litúrgicas ha establecido la Iglesia romana para conmemorar los dolores de María al pie de la cruz. Hay un oficio destinado de propósito a la mediación universal. Bien que todavía oficialmente pertenezca a la categoría de « pro aliquibus locis », prácticamente puede decirse casi universal por la adopción espontánea de una buena parte de las diócesis y órdenes religiosas. A esas fuentes deberemos acudir preferentemente, para saber si la cooperación próxima de María al pie de la cruz en la obra redentora ha sido aceptada y en qué grado por la liturgia actual de la Iglesia romana.

Ya de entrada, podemos descartar una de las fuentes de referencia: nada dice a ese propósito el moderno oficio de la mediación universal. Y a no dudarlo, de intento, pues es muy lógico que no se lleven a la liturgia — máxime si contamos con la vigilancia que se observa en todos sus puntos en los tiempos modernos — cuestiones todavía no del todo resueltas, sobre las cuales puede haber divergencias fundamentales.

Nos quedan los oficios de la Virgen de los dolores, nos quedan las alusiones que pueda haber en otros oficios, nos quedan las liturgias antiguas, las orientales y la himnografía litúrgica medieval. Vamos a reunir todo lo que juzguemos utilizable y a estudiarlo con sinceridad.

Se pretende saber: María Santísima nos redimió juntamente con Cristo al pie de la cruz? Nos interesa el contenido de esta proposición, no los términos con que puede expresarse. Desde luego, no se pretenda hallar la terminología moderna de redención objetiva, subjetiva, adquisición de las gracias etc. Y van los testimonios:

« Summae Deus clementiae,
Septem dolores Virginis
Plagasque Iesu Filii
Fac rite nos revolvere.

Nobis salutem conferant
Deiparae tot lacrimae,
Quibus lavare sufficis
Totius orbis crimina.

Sit quinque Iesu vulnura
Amara contemplatio,
Sint et dolores Virginis
Aeterna cunctis gaudia » (1).

Eficacia grande la de esas preciosas lágrimas, pero — dice el P. Terrien — no la tienen en sí mismas, sino en cuanto están santificadas por la sangre del Redentor (2). La segunda estrofa debe entenderse en el sentido de la cooperación próxima? Respondemos que para ello es in-

(1) *Off. Septem Dolorum B.M.V.*, 15 sept., Hymnus ad Laudes.

(2) TERRIEN J. B., *La Mère des hommes*, Paris 1927, 235.

dispensable acudir al contexto del himno y del oficio, pues en sí puede tomarse como una piadosa hipérbole para designar el alto valor meritorio de los actos de María en el Calvario, no necesariamente en sentido objetivo. Y el contexto del himno no exige tal sentido: habla más bien de la redención subjetiva. Veamos si el contexto del oficio permite dicha interpretación.

« Stabat iuxta crucem Mater, et, fugientibus viris, stabat intrepida. Spectabat piis oculis Filii vulnera, per quae sciebat omnibus futuram redemptionem. Spectabat non degeneri Mater spectaculo, quae non metuerat preptorem. Pendebat in cruce Filium, Mater se persecutoribus offerebat » (1).

La epístola del Santo a la Iglesia de Verceil nos da algún detalle que sustancialmente lo tenemos en el oficio de los Siete Dolores « post dominicam passionis »:

« Piis, o Virgo, spectas eum oculis contemplans in eo non tam vulnerum livorem, quam mundi salutem » (2).

Actitud magnánima de nuestra madre espiritual, pero no se hace alusión, suficientemente clara al menos, de la aceptación de ese gesto por parte del Padre Eterno como de valor objetivamente redentivo.

« Benedixit te Dominus in virtute tua, quia per te ad nihilum redegit inimicos nostros. ...ut non recedat laus tua de ore hominum, qui memores fuerint virtutis Domini in aeternum, pro quibus non pepercisti animae tuae propter angustias et tribulationem generis tui, sed subvenisti ruinae ante conspectum Dei nostri » (3).

Aun cuando en los textos escriturísticos citados por la liturgia sólo tuviéramos un sentido acomodaticio, no perderían su valor desde el punto de vista litúrgico. El presente sería muy apto para significar la redención objetiva, siempre que el contexto nos diera claramente esa idea.

« Spectatrix aderas supplicio, Parens,
Malis uda, gerens cor adamantinum;

.....

Cunctis interea stas generosior,
Virgo, martyribus: prodigio novo,
In tantis moriens non moreris, Parens,
Diris fixa doloribus » (4).

(1) *Off. Septem Dolorum B.M.V.*, 15 sept., Lect. VI: Homilia S. Ambrosii.

(2) *Off. Sept. Dolorum B.M.V.*, Fer. VI post Dom. Pass., Lect. I: Resp. Dice el original: « Fugientibus apostolis, ante crucem stabat, et piis spectabat oculis filii vulnera; quia non exspectabat pignoris mortem, sed mundi salutem ». Y la carta continúa: « Aut fortasse quia cognoverat per filii mortem mundi redemptionem aula regalis, etiam sua morte putabat se aliquid publico addituram muneri. Sed Iesus non egebat adiutore ad redemptionem omnium, qui omnes sine adiutore servavit » (*Epist.* 63, PL 16, 1218).

(3) *Off. Septem Dolor. B.M.V.*, 15 sept., Lect. I (ex lib. Iudith 13, 22-25). La frase: « non pepercisti animae tuae... »: *Off. Septem Fund.*, 12 febr., Ant. I Vesp.; *Off. omn. grat. mediatr.*, 31 mai, Ad Laudes, Ant. 4.

(4) *Off. Sept. Dolor. B.M.V.*, 15 sept., Hymn. ad I Vesp.

« Felices sensus beatae Mariae virginis, qui sine morte meruerunt martyrii palmam sub cruce Domini » (1).

Actitud de fortaleza, de valentía admirable, estupenda en sobrellevar la prueba. Pero nada más, al parecer.

« Martyrium Virginis tam in Simeonis prophetia, quam in ipsa dominicae passionis historia commendatur... Tuam ergo pertransiuit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus... An non tibi plus quam gladius fuit sermo ille, reuera pertransiens animam, et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus: Mulier, ecce filius tuus? O commutationem! Ioannes tibi pro Iesu traditur, servus pro Domino, discipulus pro Magistro, filius Zebedaei pro Filio Dei, homo purus pro Deo vero. Quomodo non tuam affectuosissimam animam pertransiret haec auditio? » (2).

De propósito aduje la larga cita de S. Bernardo. En ella se pondera el dolor intensísimo de María causado por el trueque y por la pasión del Hijo. Siempre pensé que si S. Bernardo hubiera concebido la corredención de María en sentido objetivo lo habría manifestado en este lugar, tan indicado para ello. Y no me refiero a la terminología actual, sino al pensamiento equivalente.

Y nada más en la liturgia romana sobre lo que pueda servir para establecer la cooperación próxima de la Virgen a la redención.

La liturgia ambrosiana nos ofrece varios textos interesantes:

« Respice, Domine, fideles tuos in afflictione clamantes: ut qui redemptionis nostrae mysteria, eiusque matris in eisdem participationem recolimus, illius meritis... ab instantibus malis eruamur » (3).

« Venite et videte Reginam martyrum iuxta crucem Filii stantem, moeroris et amoris gladio vulneratam, aeterni Patris voluntate et fructu passionis se confortantem... » (4).

« Dum vitam in ara Golgothae
Auctor salutis immolat;
Maria amoris aemula
Iungit doloris hostiam.

Mater doloris nescia
Gavisa partum viderat;
O quanto agone Filium
Nunc pressa nobis parturit » (5).

« Subacta cedunt Tartara.
Crucis triumphus emicat,
O Virgo consors praelii,
Succede consors gloriae.

Iam passionis aemula
Ab ortu ad aram Golgothae
Agnos salutis asside
Redemptionis arbitra » (6).

(1) *Missa Sept. Dolor. B.M.V.*, Fer. VI post Dom. Pass., Communio.

(2) *Off. Septem Dolor. B.M.V.*, 15 sept., Lect. II Noct.: Sermo S. Bernardi. Las mismas lecciones en el segundo Noct. de la Fer. IV post. Dom. Pass.

(3) *Lit. ambrosiana*: In Festo SS. Rosarii, post Dom. I Oct. I Vesp.: Oratio.

(4) *Ibid.*, Fest. Assumpt., 15 Aug. Ad Laudes: Ant. ad crucem quinquies.

(5) *Ibid.*, Hymnus ad Laudes.

(6) *Ibid.*, Hymnus ad I Vesp.

El primero de los textos habla de participar en los misterios de la redención, pero le falta determinación. Puede querer decir cooperación próxima, pero no parece el único sentido. El segundo da menos de sí. Los himnos podrán no ser del todo definidos, pero más bien parecen afirmar la idea de corredención próxima.

La himnografía medieval es más explícita y, a mi juicio, asevera la cooperación próxima. Daremos las estrofas más expresivas.

«Moriens dulce nato,
Quamquam corde sauciato,
Mater adstat flebilis...

.....
Illi compar voluntate,
Pari flagrans caritate,
Pro salvandis miseris » (1).

De un breviario de Stregnaes, año 1495 otro de Upsala, año 1496 y un tercero de Westerräs, año 1513.

«O Maria, porta vitae,
Videns pungi latus mite
Militari cuspede,
Maluisti sic turbari
Et cor tuum vulnerari
Ferro mortis trepide,
Ut aeternae mortis digni
Salvarentur hoc insigni
Salutari capite » (2).

De los breviarios de Zutphen, s. XV y de Schleswing, impreso en 1512.

1a. — «Gaude, turba fidelium,
Mentis colens martyrium
Eius, quae dedit filium
In mortem pro miseris.

2a. — Nati condolet sic poenis,
Ut congaudeat redemptis
Ex fervore caritatis,
Cui non est similis.

3a. — Gratias tibi, domina,
Quod mater facta es nostra,
Sub cruce salutifera
Filio cooperans.

1b. — Sed gaudendo compatere
Matri desolatissimae
Cum digna gratitudine
Effectu pietatis.

2b. — Datur mater discipulo
Cum maximo mysterio,
Ioannis sub vocabulo
Quivis venit fidelis.

3b. — Age sic grates filio
Pro tam grandi sacramento,
Tuorum ut devotio
Semper hic sit iubilus » (3).

De un secuenciaro de Georghenthal, sin año; de los misales impresos siguientes: Augsburg 1489, 1555; Basilea 1480; Constanza 1504; Tré-veris 1547.

(1) AH, XXIV, n. 48, p. 150-152.

(2) AH, XXIV n. 40, p. 127-129.

(3) AH, IX, n. 63, p. 52.

- | | |
|---|--|
| 1. — « Dignas laudes reddant matri
Morte nati liberati
Sine qua non est solutum
Redemptionis pretium. | 2. — Ipsa nascentis gerula,
Praedicantis discipula,
In passione socia,
Regni consors in gloria. |
| 7. — Sit trinitati gloria,
Pro redemptionis venia,
Quam meruerunt miseris
Filius et mater nobis » (1). | |

En un himnario de Hermesweiler del año 1553.

- | | |
|--|---|
| 1. — « Gaudens, plebs, lauda fidelis
Matrem Christi, quae pro nobis
Tam gravia sustinuit,
Ut martyr mente vere sit. | 2. — Quis numerabit omnia,
Quae pertulit tota vita
Etsi sine ulla culpa,
Sed tamen non sine causa? |
|--|---|

Laus patri necnon filio
Sancto simul paraclito,
Pro poenis matris et nati
Quibus sumus reparati » (2).

De un oracional de S. Pedro de Salzburgo, s. XVI; un propio de Einsiedeln, s. XVI, y del citado himnario de Hermersweiler, año 1553 (3).

Hemos apuntado que, a nuestro juicio, estos himnos no son ajenos a la idea de la corredención próxima: antes bien la afirman. Representan un pensamiento común o muy difundido en la Edad Media? Basta fijarse en las fuentes para que la respuesta sea negativa. De unas 40 piezas litúrgicas que tenemos delante hemos reproducido 5: como se ha podido observar, se hallan en pocas fuentes y tardías. Hay otras 6 o 7 que presentan a María alegrándose de los efectos de la redención. Una buena porción de las restantes no pasa de la descripción de los acerbos padecimientos del Calvario (4), y hay bastantes (5), por así decirlo, contrarias a la idea de la corredención, ya que la Virgen aparece o desfallecida o lamentándose con amargura por la muerte de su Hijo.

Veamos ahora el contenido de la liturgia bizantina. Esta liturgia, bien que no posee ninguna festividad litúrgica sobre la compasión, no obstante dedica mucho espacio a conmemorar esos dolores durante la cuaresma y la Semana Santa, de modo especial los domingos, miércoles y viernes (6). He examinado muchos textos. Merece reproducirse el siguiente:

(1) AH, IV, n. 85, p. 46.

(2) AH, LII, n. 54, p. 57.

(3) Otros textos pueden verse en SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 162-166.

(4) SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 152-158.

(5) *Ibid.*, 158-162.

(6) Cf. SALAVILLE S., *op. cit.*, (en DU MANOIR, *op. cit.*, 266).

«La Virgen se lamentaba y vertía ardientes lágrimas, pues tenía atravesada el alma... Por librar a Adán y Eva sufres estas cosas... Yo glorifico, Hijo mio, la soberana compasión por la que sufres estas cosas» (1).

En los demás sólo pude advertir cómo se condolían con la Virgen inmensamente afligida los cantores de los troparios, esto es, la Iglesia bizantina. A veces la Madre del Crucificado, también aquí, exterioriza sus sentimientos en forma muy distinta del pasaje de S. Anselmo. Algún ejemplo declarará mejor lo que quiero decir:

«Yo estoy duramente herida y mis entrañas están rasgadas, o Verbo, mientras veo vuestra injusta inmolación» (2).

«Contemplándoos, o Cordero divino, crucificado con los dos ladrones sobre el árbol de la Cruz, o generoso Logos, y contemplando vuestro costado traspasado por la lanza, María profería estas exclamaciones maternales: O mi Jesus, ¿qué misterio tan extraño y espantoso! ¿Cómo es posible que tú vayas a quedar cubierto por la tumba, tu que eres el Dios infinito? ¡Indecible espectáculo! No me dejes sola, a mí que te dí a luz, o mi dulce Hijo!» (3).

Podría citar expresiones todavía más fuertes. Se ve que la idea de la corredención próxima no forma parte de la liturgia bizantina (4).

* * *

Concluiremos que, al menos hasta hoy, la contribución de la liturgia es bien modesta para la solución de este problema.

SEGUNDA PARTE

COOPERACIÓN DE LA VIRGEN A LA REDENCIÓN SUBJETIVA

Así como al plantear la cuestión de la mediación de la Virgen en la adquisición de las gracias o redención objetiva los autores toman posición con cautela y desarrollan sus argumentos sin perder de vista la posición de los que no opinan como ellos, al pasar al segundo estadio, esto es, al de la redención subjetiva o distribución de las gracias, en los más de los casos no toman dichas precauciones, sino que, hablando en términos generales, la dan como un hecho ya comprobado, universalmente admi-

(1) *Viernes de Semana Santa*. Maitines, 3a Estancia (MERCENIER, *op. cit.*, II, 242).

(2) *Ibid.*, Estancia 2a. (MERCENIER, *op. cit.*, 233).

(3) *Viernes de Semana Santa*, al comienzo del *Orthros* (en DU MANOIR, *op. cit.*, 266).

(4) Pueden verse otros muchos lugares en MERCENIER, *op. cit.*, II: *Semana Santa*; véase también DU MANOIR, *op. cit.*, 266-271.

tido. En punto a detalles, y algunos importantes, se mantienen las discrepancias.

De gran interés ha de ser también en este punto, y sobre todo en este punto por tratarse de algo comúnmente aceptado, el conocer la forma en que la oración oficial de la Iglesia expresa lo que sienten sus hijos.

No voy a reproducir todos y cada uno de los textos: no me lo permitiría, en primer lugar, el espacio que se me concede, y por otra parte no es indispensable. Con todo, no dejaré de remitirme a las fuentes con la intención de que éstas queden citadas al menos en su mayor parte, después de haber distribuido la materia en grupos de fórmulas y pensamientos afines, cuyos modelos transcribiré. Seré especialmente parco en la reproducción de himnos litúrgicos medievales, remitiendo a mi libro en el que podrán consultarse infinidad de piezas cuyos ecos se escucharon por toda la Europa durante el Medio Evo.

Los testimonios serán distribuidos en este orden: Idea de la mediación expresada directamente, con el término propio: *mediatrix*, o con términos equivalentes. María, refugio y protección de los cristianos. Su oficio es el de interceder por nosotros: abogada nuestra. La eficacia de la mediación mariana, que se traduce en locuciones, a las veces atrevidas, las que en el fondo quieren decir que para ella nada hay imposible, que nada podemos sin su intervención ante el Dador de la gracia. La idea de la mediación en lenguaje figurado. La realeza mariana.

I. - LA MEDIACIÓN EN TÉRMINOS DIRECTOS

No son muchos los lugares litúrgicos, aparte de la himnografía medieval, en que a la Virgen se da el título de medianera de la gracia.

«Domine Iesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatissimam Virginem matrem tuam, matrem quoque nostram et apud te mediatricem constituere dignatus es: concede; ut quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta se per eam impetrasse laetetur» (1).

«Ora pro nobis, Mediatrix nostra potentissima» (2).

«Iam te, Mater misericordiae, per ipsam sincerissimae tuae mentis affectum, tuis iacens provoluta pedibus, luna, id est Ecclesia, mediatricem sibi apud solem iustitiae interpellat... Ciba hodie pauperes tuos, Domina» (3).

(1) *Off. B.M.V. omn. grat. mediatr.*, Oratio (pro aliquibus locis).

(2) *Ibid.*, Vers. ad Vesp.

(3) *Off. Divini Past. Matris*, Lect. V: Sermo S. Bernardi (pro aliquibus locis).

« Todos los cristianos tienen en vos una medianera eficaz y poderosa ante vuestro Hijo y vuestro Dios; pero más que ninguno nosotros los religiosos, puesto que en virtud de nuestra profesión estamos clavados con vuestro Hijo en la cruz » (1).

Sin usar dicho vocablo, se afirma la mediación universal:

« Christum Redemptorem, qui bona omnia nos habere voluit per Mariam » (2).

« Hos tamen sacros latices [gracias sacramentales] redemptis
Quis ministrabit? Datur hoc Mariae
Munus, ut divae moderetur unda,
Arbitra, cursum.

Cuncta, quae nobis meruit Redemptor,
Dona partitur genitrix Maria,
Cuius ad votum sua fundit ultro
Munera natus » (3).

« Moveat te natura, potentia moveat; quia quanto potentior, tanto misericordiosior esse debes. Potestati enim cedit ad gloriam, iniurias ulcisci nolle cum possit. Revertere tertio per amorem. Scio, Domina, quia benignissima es, et amas amore invincibili, quod in te et per te Filius tuus et Deus tuus summa dilectione dilexit... Revertere quarto per singularitatem. In manibus tuis sunt thesauri miserationum Domini, et sola electa es, cui gratia conceditur... Audi nos, nam Filius nihil negans honorat te » (4).

« Deus virtutum sponte tuae Ecclesiae indeficiens conservator: quam per gloriosissimam Virginem matrem tuam gratiarum donis vivificas » (5).

« ...neque me, o omnium auxiliatrix, aspernaris.. Omnium qui te beatam dicunt cum Deo reconciliatio » (6).

« Adiuvet nos, quaesumus Domine, gloriosae tuae Genitricis semperque Virginis Mariae intercessio veneranda: ut quos perpetuis cumulavit beneficiis, a cunctis periculis absolutos, sua faciat pietate concordēs » (7).

Tomamos de la himnografía medieval alguna que otra muestra:

3a. — « Mediatric
Mediatoris,
Tu genitrix.

3b. — In qua Deo
Iunctus est homo
Deus homini.

(1) *Liturgia bizantina. Menea*, die 8 iul., Ode 3 et 9 (en *Pietas Mariana Graecorum*, P.I., n. 414). Otros textos en: *Off. S. M. in Sabb.*, mense octob.: Sermo S. Bernardi; - *Lit. siria: Orat. II ad Deipar.* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1387, p. 1439); - *Lit. bizantina: Octoech.* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1400, p. 1469); *ibid.*, *Menea*, 14 febr. (*ibid.*); *ibid.*, *Pequeñas Completas* (MERCENIER, *op. cit.*, I, 48-49).

(2) *Off. B.M.V. omn. grat. med.*, Invitat. (pro aliquibus locis).

(3) *Ibid.* Hymn. ad Matut.

(4) *Off. Divini Past. Matris*, Lect. VIII-IX: Homilia S. Petri Damiani (pro aliquibus locis).

(5) *Missae B.M.V. Sec. Reg. B. Isidori*, ad Oracionem Dominicam (PL 85, 1036).

(6) *Lit. bizantina: Menea*, die 6 decemb.; ex *Triod.* (PASSAGLIA, nn. 1392 y 1393, p. 1447 y 1451).

(7) *Off. in Comm. B.M.V. de M. Carmelo*, 16 iul., Orat. Casi la misma fórmula en: *Off. B.M.V. de Guadalupe*, Orat.; *Liber Respons. S. Gregorii M.*, Ant. de Nativitate B.M.V. (PL 78, 802); *Off. in Apparit. B.M.V. Immac.*, 11 febr., Hymn. II Vesp... Otras fórmulas: *Off. Divini Past. Matris*, Oratio; *Lit. bizant.*: II sábado del Acat., Ode 9a (MERCENIER, *op. cit.*, II, 32); *Eucholog.* (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1280, p. 857-858); *Menea*, die 17 ian., Ode 21 (en *Pietas Mariana*, n. 114).

6b. — Ergo omnium domina,
Filiam placam,
Supplices tuos adiuva.

7. — Per quam sola salus
Omnibus
Vitam dat salvandis » (1).

De un tropario de Rheichenau, s. XII; varios misales de S. Florián, S. Pedro de Salzburgo, Gars, Seckau, Ottoheuren, Disentis; secuenciaros de S. Emmeram; graduales de Augsburgo y Aquilea, s. XII/XIII.

« Iam cum Deo regnas,
nostra excusa
clemens mala,
poscens cuncta bona,
o benigna

Mediatrix nostra,
quae es post Deum
spes sola,
tuo filio nos
representa » (2).

De troparios de Winchester, Moissac, Montauriol, Novalaise, Pistoia, St. Albans, S. Maglorio de París, Nevers, s. X al XI; misales, graduales y prosarios de Einsiedeln, París, Longret, Salisbury, Toledo, Le Bec etc., ss. XII-XV. Impresos, en su mayoría franceses, s. XV-XVI, un centenar.

« Tu spes certa miserorum
Vera mater orphanorum,
Tu levamen oppressorum,
Medicamen prophanorum,
Omnibus es omnia » (3).

Se halla en troparios, graduales y misales franceses, alemanes, holandeses y belgas. Los manuscritos e impresos son bastante numerosos: pertenecen a los ss. XI/XVI.

« Refugio y protección de los cristianos ».

« Omnipotens et misericors Deus, qui in beata semper Virgine Maria peccatorum refugium, et auxilium collocasti: concede; ut ipsa protegente culpís omnibus absoluti, misericordiae tuae effectum felicem consequamur » (4).

« Te omnes Christiani perfugium nostrum murumque habemus...

Tu, Deipara, armatura nostra ac murus: tu refugium illorum et defensio, qui ad te currunt. Te nunc quoque intercedas rogamus, quo ab inimicis nostris liberemur » (5).

« O ferviente intercesión y muro inquebrantable, fuente de piedad, refugio del mundo, tendido hacia nosotros, Madre de Dios y Señora nuestra, os gritamos: apresuraos y libradnos de los peligros, vos que sois la única pronta en la protección » (6).

« Vos sois la abogada, el amparo, el puerto de los cristianos, ya que sois la encargada de llevar sus peticiones a vuestro Hijo... »

« Puesto que tenéis delante de vuestro Hijo la autoridad de una Madre, no os desdeñéis,

(1) AH, L, n. 265, p. 342; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 182.

(2) AH, VII, n. 107, p. 122; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 190.

(3) AH, LIV, n. 180, p. 278-281; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 220. Otros muchos testimonios, *ibid.*, 182-197; 217-232.

(4) *Off. B.M.V. sub tit. Refugium peccatorum*, Oratio (pro aliq. locis).

(5) *Acta S. Maximí*, etc. (PG 215 et 222).

(6) *Lit. bizantina*: Oficio del óleo Santo, Tropario (MERCENIER, *op. cit.*, I, 420).

os lo rogamos, de aceptar el cuidado de nosotros que somos vuestros: únicamente sois vos aquella a la que colocamos entre nosotros y nuestro Dueño como propiciación » (1).

« Ave, mater gratiae.
 Virginalis gaudium,
 Hortulus clementiae,
 Reorum refugium,
 Pietatis rivulus,
 Quo manat remedium
 His, qui pro criminibus
 Merentur supplicium » (2).

De un misal de Lincoln del s. XV.

II. - INTERCESORA Y ABOGADA NUESTRA

Para este ministerio fué llevada al cielo en cuerpo y alma:

« Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis commendet oratio: quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat » (3).

Una vez allí:

« Haec quippe nostras lacrimas
 Precesque defert Filio.
 Voces Parentis excipit,
 Votisque Natus annuit » (4).
 « Placare, Christe, servulis,
 Quibus Patris clementiam
 Tuae ad tribunal gratiae
 Patrona Virgo postulat » (5).

« Domine Iesu Christe: qui sic Virginem matrem honorificasti: quousque Assumptionis gratia eam coram te [suppleas: evexisti, vel effecisti] suffragatricem incomparabilem... » (6).

(1) Ibid., Sabado de Lázaro, Maitines: Ode 4a. y 5a. (MERCENIER, *op. cit.*, II, 59 y 60). Véanse otros lugares, *ibid.* Natividad, Maitines: Ode 6a. (MERCENIER, *op. cit.*, 21); *ibid.*, Entrada en el templo de la Madre de Dios, Maitines: Ode 5a. (*Ibid.*, 79); *ibid.*, oficio del 1 de setiembre, Apolitikion (DU MANOIR, *op. cit.*, 250); *ibid.*, Ordenación de un obispo, tercera prof. de fe (ed. MAXIMILIANUS PRINCEPS, Friburgi 1907, 16).

(2) AH, XXXIV, n. 114, p. 95-96; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 323. Otros muchos textos cf. Índice de materias, *ibid.*

(3) *Off. Vigiliae Assumpt. B.M.V.*, Secreta. Esa oración, algo cambiada en la primera parte, se encuentra en el *Sacramentario Gregoriano* en la vigilia de la Asunción (PL 78, 132-133). La misma en el *Codex liturg. Fontisavellanae* (PL 151, 897).

(4) *Off. Maternit. B.M.V.*, 11 oct. Hymnus ad Mat.

(5) *Off. in festo omn. sanct.*, Hymn. I Vesp.

(6) *Missale Mixtum sec. Reg. B. Isidori*. Ad orat. Domin. (PL 85, 825-826). Véase *lit. bizantina*: Apolitikion, del 15 de agosto (MERCENIER, *op. cit.*, II, 295).

Ejerce el papel de abogada:

« Esperanza, abogada y refugio de los cristianos, muro inexpugnable, puerto tranquilo para los extenuados: todo esto lo sois vos, pura Madre de Dios. Y como por vuestra intercesión ininterrumpida salvais al mundo, acordaos de nosotros » (1).

Se recuerda nuevamente el título o secreto de su intervención eficaz:

« Visne cognoscere quanto Virgo haec praestantior sit caelestibus potentiis? Illae cum timore et tremore assistunt, faciem velantes suam: haec humanum genus illi offert quem genuit; per hanc et peccatorum veniam consequimur... Assidue pro nobis precare Iesum... ut per te misericordiam invenire in die iudicii... possimus » (2).

« Praestet beatissima Virgo et parens nobis protectionis auxilium. Ad cuius labia meliflua facile pius inclinat aures Filius: immensae clementiae auctor. O sponsa Dei Maria auditum pulsa clementem:... funde preces Filium... Labimur sine te suffragante, Maria: mergimur profundo sclerorum abisso absque Filii tui remigio salutari: porrige ergo piis lapsis manus. Confirma labantes: languidos refove: ac tibi laudum vota reddentes propitius exaudire dignare » (3).

« Maria, cui nil Filius
Negat suorum munerum...
Averte quidquid servulos
Ad prava possit flectere » (4).

Siendo la misión de la Virgen interceder y abogar por sus hijos, en especial los más necesitados: los pecadores, no debe extrañarnos si vemos que la Iglesia, en su oración oficial, acude a ella con cálida súplica, pidiendo quiera interponer su valimiento en favor de los que son también miembros del cuerpo místico de Cristo:

« Tu ergo invoca Dominum, loquere Regi pro nobis, et libera nos de morte » (5).

« Recordare, Virgo Mater Dei, dum steteris in conspectu Domini, ut loquaris pro nobis bona, et ut avertat indignationem suam a nobis » (6).

« Sub tuum praesidium confugimus... nostras deprecationes ne despicias... sed a periculis cunctis libera nos semper » (7).

« Sancta Maria, succurre miseris, iuva pusillanimes, refove flebiles, ora pro populo, interveni pro clero, intercede pro devoto femineo sexu; sentiant omnes tuum iuvamen » (8).

(1) *Liturgia bizantina*: Horas, Théotokion, Tercia (MERCENIER, *op. cit.*, I, 158 y 168). Otros testimonios: *ibid.*, Oficio de media noche, Tropario (*ibid.*, 86); *ibid.*, 6 de enero, Ode 9a. (*ibid.*, II, 193); Jueves Santo, Ode 8a. y Viernes Santo, Ant. 8a. (*ibid.*, 136 y 177); *ibid.*, Asunción, Maitines, Ode 5a. y 6a. (*ibid.*, 302-303).

(2) *Comm. Fest. B.M.V.*, Lect. VI: Sermo S. Ioann. Chrys.

(3) *Missale mixt. sec. Reg. B. Isidori*, Missa de Beata V. M. (PL 85, 1033-1034).

(4) *Off. in Dedic. Bas. S. M. Angelor.*, 2 aug., II Vesp. (pro aliq. locis).

(5) *Off. in apparit. B.M.V. Immac.*, 11 febr., Lect. VII, Resp.

(6) *In Festo Sept. Dolor.*, 15 sept. et Fer VI post. Dom. Pass.; *de Monte Carmelo*, 16 iul.; *De Consolatione* (pro aliq. locis); *Marris Pietatis* (pro aliq. locis); *de Bethlehem* (pro aliq. locis); *Offertorium*; - *de Luxan et de Guadalupe* (pro aliq. locis); *Graduale*; *Off. B.M.V. omn. grat. mediatr.* (pro aliq. locis); Ant. ad Laudes.

(7) *Off. B.M.V. omn. grat. mediatr.*, Ad Horas, Resp.

(8) *Off. Comm. Fest. B.M.V.*, et *Semi. Nominis B.M.V.*: Ant. ad Magn.; *Maternitatis B.M.V.*, 11 oct.: ad Benedict.; *Nativitatis B.M.V.*, Resp. lect. VIII: desde *Ora pro populo*. Estos son los lugares principales de esa oración.

« Solve vincla reis,
 Profer lumen caecis,
 Mala nostra pelle,
 Bona cuncta posce.
 Mōnstra te esse matrem,
 Sumat per te preces,
 Qui pro nobis natus
 Tulit esset tuus » (1).

« Et pro nobis Christum exora » (2).

« Sumptis, Domine, salutis nostrae subsidiis: da, quaesumus, beatae Mariae semper Virginis patrocinis nos ubique protegi... » (3).

« Alma Redemptoris Mater,
 quae pervia caeli
 Porta manes, et stella maris,
 succurre cadenti,
 Surgere qui curat, populo...
 Sumens illud Ave, peccatorum miserere » (4).

« O beata Virgo Maria, tu veniae vena, tu gratiae mater, exaudi nos, filios tuos » (5).

Extraordinario vigor tienen los textos de la himnodia medieval relativos a la abogada de nuestras almas. He aquí algún ejemplo:

- | | |
|---|--|
| <p>2. — « Ad te nos clamantes
 Ad te suspirantes
 In districta causa
 Iuves advocata.</p> <p>3. — Opem quodam modo
 Toti debes mundo,
 Quam velut ex iure
 Postulam a te.</p> | <p>5. — Ad hoc es creata,
 Ad hoc praelecta,
 Causam recognosce
 Et effectum comple.</p> <p>6. — Mundo debes opem
 Mundus tibi laudem,
 Spes post Deum nostra
 Nobis Deum placa » (6).</p> |
|---|--|

De un breviario de Corze, s. XIII/XIV.

« Mater patria, nati nata,
 Specialis advocata
 Peccatricis animae.

Aures tuae pietatis
 Ad nos vertens a peccatis
 Te laudantes exime.

Educ nos potenti prece,
 Nobis detur vincta nece
 Tecum semper vivere » (7).

(1) Himno de Vísperas: *Off. Immaculat. Concept.; Commun. Fest. B.M.V.; Sanctae M. in Sabb.; Annuntiat.; Divini Past. Matr.; Assumptionis; Natiuitatis B.M.V.*

(2) Post singulas Horas post Purificat. usque ad fer. IV Maioris Hebdomadae.

(3) Postcommunio: *Missae die Praesent., a Purificat. ad Pascha; B.M.V. de Guadalupe* (pro aliquo loco); *Puritatis* (id.); *De Luxan* (id.).

(4) Post singulas Horas a prima Domini. Adventus ad Purificat.

(5) *Off. in Dedicat. Basil. S.M. Angel., Ant. ad Magn.* - Otras peticiones: *Off. in Octava Assumpt.*, Lect. VI: Sermo S. Bernardi; *Immacul. Concept. B.M.V.*, Lect. VIII et IX: Homilia S. Germani; *Missale mixtum Sec. Reg. B. Isidori*, Oratio (PL 85, 1034); *Oracional Visigótico*, Ant. (op. cit., 69); *ibid.*, XV Kalendas Ian. Oratio ad Vesperas (*ibid.*, 67); *Lit. bizantina*: Hymnus Acaath. (PG 92, 1347); *Breviarium Armenium*, ad Matut. (ed. cit., 128-129).

(6) AH, XLVIII, n. 190, p. 193; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 401.

(7) AH, LIV, n. 281, p. 426-427; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 406-407. Otros textos, *ibid.*,

Así como la secuencia de que hemos tomado las estrofas anteriores no encontró, al parecer, acogida en fuentes litúrgicas, la presente se halla en graduales, misales y troparios franceses, alemanes e ingleses a partir de s. XIII.

III. - EFICACIA DE LA INTERVENCIÓN DE LA VIRGEN

Esta eficacia se ha puesto de manifiesto en muchos de los lugares aducidos, pero no estará de más traer a colación algunos singularmente elocuentes. Veámoslos.

A veces se la invoca simplemente como esperanza del mundo, esperando nuestra:

« O beata Virgo Maria, tu gratiae mater, tu spes mundi, exaudi filios tuos clamantes ad te » (1);

pero con frecuencia los términos son más ponderativos:

« O beata Maria, accipe quascumque exiles, quascumque meritis tuis impares gratiarum actiones: et cum susceperis vota, culpas nostras orando excusa... Accipe quod offerimus, redona quod rogamus, excusa quod timemus: quia tu es spes unica peccatorum » (2).

« Por intercesión de la santa Virgen María, vuestra Madre, mi única esperanza segura... mi ayuda, mi salud... » (3).

« Arca salutis naufrago
Mundo superstes unica... » (4).

« Ipsa, inquam, est praeclara et eximia stella super hoc mare magnum et spatiosum necessario sublevata, micans meritis, illustrans exemplis » (5).

« Maria Virgo, iudicem quem genuisti deprecare ut mei, o innocens, in iudicii hora miseretur atque e damnatione vindicet, o sola humani generis tutela, Studiosa omnium patrona, et omnium ad te recurrentium asylos et protectio, angustiarum auxiliatrix et prompta captivis redemptio effecta es a Deo » (6).

« Nos, in multitudine peccatorum a Deo extorres, per te Deum quaesivimus et invenimus, inventoque salvi facti sumus. Igitur potens ad salutem praestandam auxilium tuum, o Dei Genitrix, ac eiusmodi, ut nullum alium mediatorem necessarium habeat ad Deum... Nullus munerum tuorum numerus est. Nullus enim, nisi per te, o sanctissima salutem consequitur. Nullus, nisi per te, o immaculatissima, qui a malis liberetur. Nullus, nisi per te, o castissima, cui donum indulgeatur. Nullus, nisi per te, o honoratissima, cui gratiae munus misericordia praestetur » (7).

(1) *Off. Immac. Cordis B.M.V.*, 22 aug., ad Laudes: Ant. Cf. *Miss. Reginae Apostolorum* (pro aliq. locis): Tractus; *Off. Immaculat. Concept.*, 8 dec., ad Matut.: Hymnus; *Liturg. bizantina*: Hymn. Acath. (PG 92, 1339); *ibid.*, *Paracl.*, (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1406, p. 1475).

(2) *Off. Divini Past. Matris*, Lect. VI: Sermo S. Augustini. Cf. además *Off. in Dedicat. Bas. S.M. Angel.*, Lect. VIII, Respons.; *Lit. copta*: Théotokion (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1289, p. 1304).

(3) *Lit. bizantina*: Oficio de la Comunión. Oración 5a. (MERCENIER, *op. cit.*, I, 301).

(4) *Lit. ambrosiana*: *Off. Immac. Concept.*, II Vesp., Hymnus.

(5) *Off. Ssmi. Nominis V.M.*, Lect. IV: Sermo S. Bernardi.

(6) *Lit. bizantina*: Ex Off. Quadrages, et ex Euchol. (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1391, p. 1446).

(7) *Off. B.M.V. omn. grat. mediatr.*, Lect. V: Sermo S. Germani (pro aliq. locis).

« Absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra » (1).

Tomamos de la himnodia litúrgica medieval:

- | | |
|---|--|
| <p>2. — « Comple dictum facto
Sed labore nullo,
Quod vis, una prece
Reos absolvente.</p> <p>3. — Iure quippe matris,
Quidquid postulabis,
Apud tam benignum
Impetrabis natum.</p> | <p>4. — Sanctam matrem iustum
Non offendet natus,
Nec ferent repulsam
Tuas preces ullam.</p> <p>5. — Virtus sanctitatis
Et potestas matris
Quantumcumque magnum
Obtinebunt donum.</p> <p>6. — Preces supplicantis
Non contemnet matris,
Qui parere patri
Iubet sive matri » (2).</p> |
|---|--|

Breviario de Corze, s. XIII/XIV.

« O virgo virginum,
Nova puerpera,
Precare Dominum
Et nato impera,
Dei et hominum
Fac in te foedera » (3).

De un misal franciscano-romano del año 1451.

IV. - EXPRESIONES FIGURADAS. REALEZA MARIANA

En cuanto a las primeras, para ser completo el trabajo habría que citar aquí de nuevo muchas que han ido apareciendo en este trabajo. Todavía quedan algunas que no han hecho acto de presencia, mas no son tantas ni su omisión cambia, puede decirse, en nada la fisonomía del conjunto (4).

(1) Ibid., Ant. ad Benedictus. Pasajes similares pueden verse: *ibid.*, Lect. V. Respons. *Off. Smi. Rosarii*, Hymnus ad Laudes; - *Litur. bizantina*: Triod. (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1391, p. 1446); *ibid.*, *Oficio de Cuaresma* (*ibid.*, n. 1380, p. 1428); *Menea*, die 7 apr. (*Pietas Mariana...* I, p. 330); *Menea*, 13 ian., Ode 3a; 15 iun., Ode 1a: casi a la letra el *Memorare* (*Pietas Mariana*, I, p. 382); *Menea*, die 13 iul., Ode 9a (*ibid.*, n. 180); Pequeñas completas (MERCENIER, *op. cit.*, I, 48-49); Sábado de Acat., Kontakion, tono 4º (*ibid.*, II, 13); Théotokion. Grandes Completas: martes y jueves (*ibid.*, I, 65); *Missa de sancta Maria*, de un Ms. de fines del s. X, Prefacio (ed. de WILSON H. A., *The Missal of Robert of Jumièges*, London 1896).

(2) AH, XLVIII, n. 189, p. 192; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 412.

(3) AH, XLIV, n. 1, p. 13-14; SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.*, 413. Otros textos, *ibid.*, 408-418.

(4) Pueden verse, por ejemplo, los siguientes lugares: *Lit. bizantina*: Sábado de Acat., Ode 4a. (MERCENIER, *op. cit.*, II, 21); *ibid.*, Tropario (*ibid.*, I, 127); *Oficio de Cuaresma*, Ode 5a. (PASSAGLIA, *op. cit.*, n. 1269, p. 1273); Triodion (*ibid.*, n. 1381, p. 1430); Hymn. Acat. (PG 92, 1342); *Lit. etiopica: Liber Horarum* (ed. SALAVILLE S., *Studia orientalia liturgico-theologica*, en *Ephem. Liturg.* (1940) 160).

La himnografía litúrgica medieval es fecunda también a este respecto; pero no es tarea ardua consultar esos textos (1).

Asimismo la realeza mariana ha sido proclamada en diversos tonos a lo largo del presente estudio. Apenas quedará algún lugar (2) cuyo contexto exprese la distribución universal de la gracia (3).

De igual manera desistimos de reproducir el contenido de la himnografía medieval, por habérnoslas con una cosecha ubérrima que ha sido ya reunida, ordenada y estudiada teológicamente (4).

V. - TEXTOS ESCRITURÍSTICOS

En las páginas que anteceden hemos empleado alguno que otro texto del Antiguo Testamento del que la liturgia había echado mano en tal o cual festividad de María. Pero la mayoría de ellos, muy a propósito por cierto para expresar la mediación universal, la hemos reservado para este lugar. Me refiero sobre todo a los pasajes tomados de los libros Sapientiales. No entro en la cuestión de si se trata de una simple acomodación o de algo más (5). Lo que al presente nos interesa, más que el sentido escriturístico, es el sentido litúrgico. Con esas fórmulas la Iglesia manifiesta su pensamiento sobre las prerrogativas marianas. Al aplicarlas a María, máxime en el oficio dedicado a la mediación universal, no parece que haya intentado otra cosa sino el proclamar la idea general de dicho oficio. Los libros más citados son los Proverbios y el Eclesiástico. Y de los Proverbios el capítulo 8, 12-25; 34-36 y el cap. 9, 1-5. Nos interesan los siguientes versículos:

(1) Véase SERAPIO DE IRAGUI, *op. cit.* Índice de materias: *Escala, Estrella del mar, Fuente, Puerta, Puente, Símbolos marianos.*

(2) Merece no omitirse el siguiente: « Numquid, quia ita deificata, ideo nostrae humanitatis oblita es? Nequaquam, Domina; non enim convenit tantae misericordiae tantam miseriam oblivisci... Naturam nostram habes, non aliam, et iustum est ut de rore tantae pietatis diffusius infundamur. Revertere secundo per potentiam. Fecit in te magna qui potens est, et data est tibi omnis potestas in caelo et in terra. Nil tibi impossibile, cui possibile est desperatos in spem beatitudinis relevare... Accedis enim ante illud aureum humanae reconciliationis altare, non solum rogans, sed imperans ».

(3) El contenido de la liturgia romano-universal y « Pro aliq. locis », a mi juicio completo, puede verse en SERAPIO DE IRAGUI, *La realeza de la Virgen María en la liturgia* (en *Actas del Congreso asuncionista Franciscano de América Latina*, Buenos Aires 1950, 29-43. Las conclusiones, *ibid.*, 62-65).

(4) SERAPIO DE IRAGUI, *La mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media*, 302-356: las conclusiones, 394-399.

(5) Véase SCHEEBEN J.M., *Handbuch der Katolischen Dogmatik*, V, 1541-1548; véase asimismo SIBUM L., *Tets over Schriftuur plaats in de Maria-Liturgie*, en *Ons Geloof* 30 (1948) 225-233.

15. « Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt:
16. Per me principes imperant, et potentes decernunt iustitiam.
18. Mecum sunt divitiae, et gloria, opes superbae, et iustitia.
20. In viis iustitiae ambulo, in medio semitarum iudicii,
21. ut ditem diligentes me, et thesauros eorum repleam.
34. Beatus homo qui audit me, et qui vigilat ad fores meas quotidie, et observat ad postes ostii mei.
35. Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino:
36. Qui autem in me peccaverit, laedet animam suam. Omnes qui me oderunt, diligunt mortem ».

Todos los versículos escogidos se hallan en el oficio de la Inmaculada Concepción y en el Común de Fiestas de la Virgen; el versículo 35 en el oficio del Santísimo Rosario, en el del Corazón Inmaculado de María, en el de la Translación de la Santa Casa de Loreto, en el de la Dedicación de la Basílica de Santa María de los Angeles y en otros « Pro aliquibus locis ».

Tomamos del libro de Eclesiástico, cap. 24, estos versículos:

9. « et in omni gente primatum habui:
24. Ego mater pulchrae dilectionis, et timoris, et agnitionis, et sanctae spei.
25. In me gratia omnis viae et virtutis.
26. Transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini:
29. Qui edunt me, adhuc esurient: et qui bibunt me, adhuc sitient.
30. Qui audit me, non confundetur: et qui operantur in me, non peccabunt. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.
45. Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino ».

Todos estos versículos se recitan en el oficio de la Mediación Universal de las gracias; todos menos el 9 y 45 en el oficio del Santísimo Rosario y en el de la Dedicación de la Basílica de Nuestra Señora de los Angeles; pero los más frecuentes son los versículos 24 y 25 que se hallan en los siguientes oficios: Vigilia de la Inmacula Concepción, Monte Carmelo, Vigilia de la Asunción, Inmaculado Corazón de María, Maternidad de María, Aparición de Nuestra Señora de Lourdes, Guadalupe, Nuestra Señora del Buen Consejo, Divina Pastora, Perpetuo Socorro, Luján, etc.

Son también dignos de mención estos pasajes:

« Benedixit te Dominus in virtute sua, quia per te ad nihilum redegit inimicos nostros » (Judith 13, 22: Oficio del Santísimo Rosario).

« Ecce Dominus meus omnia mihi tradidit, nec quidquam est quod non in mea sit potestate, vel non tradiderit mihi » (Gen. 39, 8-9: Oficio de la Mediación Universal de las gracias).

« Salus nostra in manu tua est: respice nos tantum, et laeti serviemus Regi Domino » (Gen. 47, 25: Ibid.).

« Omnes sitientes, venite ad aquas: et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite: venite, emite absque argento, et absque ulla commutatione vinum et lac » (Is. 55, 1: Ibid.).

« Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae » (Hebreos 4, 16: Ibid.).

* * *

Resumiendo: Se solicita que todo lo que haya sido pedido peniéndola por intercesora y medianera se tenga como ya obtenido (Med. Universal); se asegura ser voluntad de Cristo Redentor que todo lo tuviéramos por María (ibid.), que ella sea quien haga llegar a las almas el fruto de los siete sacramentos (ibid.). Es medianera eficaz y potentísima (Lit. Bizantina); en sus manos están todos los tesoros (Off. Divina Pastora); sólo por ella llega la salvación a todos y cada uno; es toda para todos: esperanza única (Himnodia medieval). Fué llevada al cielo para que intercediera por nosotros (Vig. Asunción). Salva al mundo por su intercesión ininterrumpida (Lit. Bizantina); el Hijo siempre la escucha (varios oficios). Es omnipotencia suplicante (varios lugares).

He aquí el pensamiento dominante. Como se ve, la mediación universal de las gracias por María es una doctrina abiertamente profesada en la liturgia universal. El moderno oficio de la mediación se puede decir que sólo ha reunido los elementos dispersos en otras festividades de la Virgen.

* * *

Conclusión. — La cooperación remota, en su sentido más denso, está egregiamente representada en la liturgia universal. La cooperación próxima, afirmada a mi entender, no se puede decir que sea doctrina de la liturgia universal, sino de algunas particulares, poco extendidas. La mediación universal, en su acepción de redención subjetiva brilla como sol esplendente a lo largo de la liturgia milenaria.

LA MATERNITÉ SPIRITUELLE DE MARIE DANS LA LITURGIE ROMAINE

P. JOSEPH M. PARENT, O.P.

Avant de rechercher ce que la liturgie enseigne au sujet de la maternité spirituelle de Marie, il peut être opportun d'indiquer brièvement ce que nous ne devons pas attendre de la liturgie, pour mieux apprécier ce qu'elle nous offre. Nous irions à une déception certaine, si nous croyions trouver dans les textes du missel ou du bréviaire le contenu et l'ordonnance logique d'une somme de mariologie, si nous demandions à la liturgie de formuler la doctrine de la maternité spirituelle avec les distinctions et les précisions que seule la réflexion théologique permet d'établir.

Ce n'est pas le rôle de la liturgie de nous livrer un enseignement systématique des vérités surnaturelles, ni non plus de trancher les questions débattues par les docteurs en des termes forcément étrangers à la prière officielle de l'Eglise. Par exemple, la liturgie n'a pas à se prononcer sur la coopération immédiate ou seulement médiante de Marie à la rédemption objective; ce langage technique et abstrait n'est pas le sien. Elle n'est point coutumière des formules d'aspect savant, et s'il lui arrive d'en retenir quelques-unes, c'est parce qu'elle respecte le genre littéraire des écrits auxquels elle emprunte certains de ses textes. Mais, lorsqu'elle s'abandonne pour ainsi dire à son inspiration propre, son langage demeure très près des réalités concrètes, et vise à exprimer le plus directement possible la foi de l'Eglise.

Et c'est justement par là qu'elle peut non seulement alimenter la piété des fidèles, mais aussi rendre de précieux services au théologien. Car elle est, même si on l'oublie trop souvent, une des principales sources de la théologie, elle est proprement un lieu théologique. Comme l'écrivait Dom Festugière: « Elle a sur la science théologique une priorité d'ancienneté; elle a surtout une priorité de nature et de droit que ne sauraient compromettre ni les développements qu'elle reçoit au cours des siècles, ni les emprunts qu'elle fait aux définitions dogmatiques » (1). Elle doit

(1) FESTUGIÈRE A. J., *La liturgie catholique. Essai de synthèse.* 1913, 125.

cette priorité au fait qu'elle est un témoin autorisé, authentique de la croyance chrétienne sur laquelle porte l'élaboration théologique. En étudiant les textes liturgiques, le théologien est assuré de prendre un contact immédiat avec la foi de l'Eglise et de mieux saisir les principes mêmes de sa science. Du même coup, il sera mieux préparé à poser les problèmes théologiques de la manière la plus conforme aux exigences de la foi, et la plus apte à mettre en lumière tout son contenu, sans jamais cesser de penser avec l'Eglise. Il évite ainsi les écarts possibles d'une speculation trop détachée de la réalité, surtout en un domaine — comme celui de la mariologie — où les libres initiatives de l'amour divin sont de nature à déconcerter notre pauvre logique.

Le théologien doit donc s'enquérir du témoignage de la liturgie, s'il veut saisir intégralement le donné de sa science, c'est-à-dire l'ensemble des vérités révélées telles qu'affirmées dans la tradition vivante de l'Eglise. Toute déduction logique, fût-elle la plus rigoureuse, qui ne s'appuyerait pas sur cette enquête préalable, ne mériterait point d'être retenue; elle pourrait être une ingénieuse construction de l'esprit, elle n'aurait point valeur théologique. La prise en considération de la liturgie s'impose au théologien, d'autant plus que le culte traditionnel est non seulement le témoin, mais aussi une norme de la foi catholique, ainsi que le proclamaient dès le milieu du V^e siècle les *Capitula de gratia Dei* joints à la lettre du pape Célestin I aux évêques de la Gaule. *Legem credendi lex statuat supplicandi* (1). Que la loi de la prière détermine la loi de la croyance, c'est-à-dire que la façon dont l'Eglise prie nous apprenne ce que nous devons croire. Rappelant cet axiome dans la constitution apostolique *Divini cultus*, Pie XI n'hésitait point à comparer le soin avec lequel l'Eglise veille sur la liturgie à celui qu'elle met à la rédaction des formules dogmatiques, l'une et l'autre précaution étant nécessaire à la perpétuité et à l'intégrité de la foi (2).

De la manière dont l'Eglise prie, apprenons donc ce qu'elle croit; divinement assistée, elle ne peut rien demander à Dieu dans ses prières officielles qui ne soit conforme à la vérité révélée par lui, ni non plus invoquer à l'appui de ses prières des considérants étrangers à cette vérité. Si donc elle demande à Dieu que Marie s'occupe de nous comme de ses enfants; si, dans cette prière, elle rappelle le rôle maternel que la Vierge a tenu et tient encore dans l'oeuvre du salut, pour inspirer aux

(1) PROSPERUS AQUITANUS, *Praecleratorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates*, c. 8 (PL 51, 209); - cf. CAELESTINUS I, *Epistola* 21, c. 11 (PL 50, 535).

(2) PIE XI, *Divini cultus*, in AAS 21 (1929) 33-35.

chrétiens une confiance illimitée en sa puissance d'intercession, c'est que Marie peut être appelée et est vraiment la mère des hommes.

Vérité que la liturgie a de plus en plus nettement affirmée; mais avant d'aborder les textes qui en témoignent, une dernière observation s'impose. Dans la liturgie comme dans la théologie, il y a eu, au cours des siècles, un développement notable touchant la doctrine de la maternité spirituelle de Marie, et nous ne devons pas l'ignorer, vivant à une époque où l'Église nous presse de prendre mieux conscience de ce grand mystère. Il est donc normal que les parties les plus récentes de la liturgie, par exemple les fêtes mariales instituées par le pape depuis un siècle expriment de façon plus explicite une doctrine qui occupe une si grande place dans la pensée et la piété modernes. En cela d'ailleurs, elles sont pour une bonne part les héritières et continuatrices du moyen âge, car il est remarquable que la liturgie n'a cessé de faire des emprunts de plus en plus nombreux aux écrits de saint Bernard, le docteur médiéval qui a célébré avec le plus d'effusion le rôle de Marie dans la vie chrétienne.

Pour une utilisation parénétiq ue des données de la liturgie, il sera donc plus rapide et plus satisfaisant de recourir à des offices récents comme ceux de Marie Médiatrice de toutes grâces, du Coeur Immaculé de la B. V. M. Mais leur date même diminue la valeur représentative de ces offices comme témoins de la croyance traditionnelle. Quiconque a le loisir d'étudier la liturgie — et tout prêtre devrait s'accorder ce loisir — ne doit donc pas négliger les textes anciens. Ils peuvent paraître au premier abord moins suggestifs parce que moins proches de nos préoccupations. Pourtant, si on les lit et médite attentivement pour en extraire toute la moelle, on constate qu'ils contenaient déjà de quelque manière le développement doctrinal ultérieur; on est largement récompensé de son effort par la joie de se sentir en communauté de pensées et de sentiments avec nos plus lointains ancêtres dans la foi, joie de découvrir la haute antiquité de la croyance actuelle des catholiques en la maternité spirituelle de Marie. C'est pourquoi il y a lieu d'insister davantage sur les textes liturgiques qui se recommandent à notre attention par leur long passé, témoin de la foi la plus ancienne.

Nous y trouverons la réalité même de la maternité spirituelle de Marie, sinon les appellations de mère et de fils appliquées à Marie et aux hommes, comme cela se fait dans les offices récents, par exemple, l'oraison de Marie Médiatrice, et l'antienne du *Benedictus* pour la fête du Coeur Immaculé:

« Domine Iesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatis-

simam Virginem Matrem tuam matrem quoque nostram et apud te mediatricem constituere dignatus es; concede propitius... ».

« O beata Virgo Maria; tu gratiae Mater, tu spes mundi, exaudi nos filios tuos clamantes ad te ».

Fait significatif sur lequel nous aurons à revenir, l'évangile de ces deux fêtes est celui de Marie au pied de la croix. Les homélies sont empruntées à saint Bernardin de Sienne et saint Robert Bellarmin; tous deux interprètent le geste de Notre-Seigneur confiant sa mère à l'apôtre Jean comme la proclamation de la maternité de Marie étendue, en la personne de Jean, à nous tous. Citons un passage de saint Bernardin qui présente un intérêt particulier du fait qu'il rattache la maternité spirituelle au parallèle d'Eve et de Marie, fréquent dans la littérature chrétienne comme dans la liturgie, parallèle qui est dans la tradition l'expression la plus ancienne de la maternité spirituelle. Après avoir rappelé que Jean nous représente au pied de la croix, saint Bernardin ajoute :

« L'autorité des paroles du Christ en croix transforme la maternité et la filiation. C'est pourquoi la nature fait place à la grâce, et du même coup la grâce ennoblit la nature; non que l'une soit changée en l'autre, mais parce que la grâce perfectionne la nature. Eve, malheureuse femme selon la nature déchue; Marie, bienheureuse femme, mère de grâce, mère de miséricorde. La mère selon la grâce nous est donnée pour suppléer la mère selon la nature; celle-ci demeure cependant aux côtés de celle-là. Marie Salomé était la mère de Jean dans l'ordre de la nature; la bienheureuse Vierge est aussi sa mère dans l'ordre de la grâce. Eve est la mère de tous les hommes par la transmission de la nature; la Vierge Marie est aussi la mère de tous ceux qui aiment le Christ par l'infusion de la grâce invisible » (1).

On voit par ce texte que l'appellation Marie, mère des hommes, découle pour saint Bernardin de Sienne du parallèle traditionnel d'Eve et de Marie. Le même office de Marie Médiatrice se rattache d'une autre manière à la prière antique de l'Eglise: les répons de Tierce, Sexte et None sont tirés du *Sub tuum*, que l'*Officium parvum* B.M.V. utilisait dès le XII^e siècle comme antienne du *Nunc dimittis*. Or, l'on sait que cette prière mariale, devenue très populaire, est de la plus haute antiquité puisqu'en 1938 on l'a retrouvée sur un papyrus remontant au III^e siècle et peut-être même plus haut. Comme l'a montré Dom Mercenier, en comparant les versions les plus anciennes, ce texte liturgique n'est pas

(1) *Officium B.M.V. omnium gratiarum mediatrix*, lectio IX.

dans cette courte prière prouve que bien avant le concile d'Ephèse ce vocable était consacré par l'usage de l'Eglise (1). De plus, le *Sub tuum* est une affirmation très nette de notre foi en la puissance de Marie: on lui demande non seulement d'appuyer nos prières auprès du Christ, mais aussi de nous délivrer elle-même des dangers auxquels nous sommes exposés.

Ainsi donc, bien avant l'institution de fêtes proprement mariales, l'Eglise exprimait sa conviction que le rôle de la Vierge dans l'oeuvre du salut ne se borne point à nous donner le Sauveur; mais parce qu'elle est Mère de Dieu, elle ne cesse d'intervenir en notre faveur. Comme témoignage très ancien de cette croyance, je retiendrai seulement l'oraison: «*Deus qui salutis aeternae beatae Mariae virginitate fecunda, humano generi praemia praestitisti: tribue, quaesumus, ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus Auctorem vitae suscipere, Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum*» — oraison qui fut très tôt assignée au jour octave de Noël.

Pour apprécier l'importance de ce texte, ouvrons une brève parenthèse sur l'origine du culte liturgique de Marie. Selon Mgr Duchesne, l'église de Rome ne paraît avoir solennisé aucune fête de la Vierge avant le septième siècle (2). Par ailleurs, on sait que dès la fin de ce siècle, Rome célébrait quatre grandes fêtes de Marie: la Purification, l'Annonciation, l'Assomption et la Nativité. Le moyen âge ajoutera plusieurs fêtes au cycle marial, et enfin dans les temps modernes d'autres, comme celle du Rosaire, seront instituées ou étendues à l'Eglise universelle. Pour nous en tenir aux origines, devons-nous conclure que la liturgie romaine a attendu le VII^e siècle pour honorer Marie. Ce serait d'autant plus étonnant que la Vierge a toujours occupé une place de choix dans la littérature patristique et l'art chrétien. Comment la liturgie ne ferait-elle pas écho à cette vénération qu'on peut retracer jusque dans les catacombes?

En fait, avant d'être l'objet d'un culte spécial, Marie figurait déjà dans le cycle liturgique aux côtés de son Fils; elle était intimement associée à la célébration des mystères du Christ, de son attente, de sa naissance et de sa vie cachée. C'est ce qui apparaît dans la liturgie de l'Avent et de Noël, tant au bréviaire qu'au missel. Dès le premier diman-

(1) MERCENIER F., *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge, le Sub tuum praesidium*, dans *Questions liturgiques et paroissiales* (Louvain) 1940, 36. L'addition ultérieure des mots *cunctis et semper* ne fait que souligner davantage l'ampleur du pouvoir de Marie déjà clairement exprimé dans la formule primitive.

(2) DUCHESNE L., *Les origines du culte chrétien*³, Paris 1925, 286.

che de l'Avent, plusieurs antiennes et répons sont entièrement consacrés à la Vierge; les évangiles du mercredi et vendredi de la semaine des quatre-temps la mettent en scène dans le récit de l'Annonciation et de la Visitation; enfin l'oraison: «Deus qui de beatae Mariae Virginis utero Verbum tuum, angelo nuntiante...» est à rapprocher de l'oraison: «Deus qui salutis aeternae...» que nous étudierons dans un instant. C'est surtout à Noël et au jour octave que l'Eglise ancienne célébrait Jésus et Marie dans un mystère unique: celui de la naissance virginale qui seule convenait à un Dieu. Plusieurs textes conservés dans le missel actuel ont trait à la maternité divine de Marie, son plus haut titre de gloire et le fondement premier de sa puissance d'intercession. De même au bréviaire, nombre de répons parlent de la Vierge ou s'adressent à elle, et une antienne se termine par cet appel qui deviendra si fréquent dans la liturgie: «Dei Genitrix, intercede pro nobis».

Revenons à l'oraison du jour octave de Noël: «Deus qui salutis aeternae...». Ce texte très ancien est particulièrement significatif parce qu'il établit un lien entre la participation de la Vierge à l'incarnation et son pouvoir *actuel* d'intercession: «Tribue, quaesumus, ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus Auctorem vitae suscipere». Ce *meruimus* ne saurait être pris au sens strict, comme si nous avions pu mériter l'incarnation par l'intermédiaire de Marie, ou comme si elle l'avait méritée en notre nom. Il a plutôt le sens large d'obtenir comme dans d'autres textes liturgiques. Ayant obtenu par Marie l'Auteur de la vie, nous demandons à Dieu nous faire éprouver la puissance d'intercession de celle qui nous a donné Jésus.

On voit que ce texte relie étroitement deux idées fondamentales: c'est par Marie que nous avons reçu l'Auteur de la vie; puis, comme Mère de Dieu, elle possède un pouvoir d'intercession à nul autre pareil qui s'étend à toute l'oeuvre du salut, à l'achèvement de la rédemption. Nous avons là, il me semble, le premier enseignement de la liturgie sur la maternité spirituelle de Marie; il est vrai que cette prérogative n'y est point directement affirmée, mais je crois qu'elle est implicitement contenue. N'est-il pas légitime d'appeler Marie notre Mère, puisqu'elle nous a donné l'auteur de la vie et puisque maintenant encore, par son intercession, elle assure l'épanouissement de la vie surnaturelle dans les âmes? Ce double aspect de la fonction maternelle de Marie sera constamment souligné dans les diverses oraisons propres aux fêtes de Marie, comme il est facile de le constater en parcourant le missel. Presque toutes — quelle que soit la date de leur composition — reprennent ce thème, rappelant d'abord la maternité divine ou quelque autre privilège de Marie pour solliciter ensuite son intercession.

Si les oraisons liturgiques, par le rapport constant qu'elles établissent entre la maternité divine de Marie et son intercession actuelle en notre faveur, suggèrent déjà que Marie est notre Mère en la divine grâce — *Mater divinae gratiae* — le parallèle entre Eve et Marie développé à plusieurs reprises dans les leçons du bréviaire, ou encore évoqué en quelques mots dans les hymnes et antiennes, nous oriente vers une conception plus explicite de la maternité spirituelle. Le texte de saint Bernardin déjà mentionné fait écho là-dessus à toute la tradition chrétienne largement représentée dans la liturgie. Elle a fait sien notamment le témoignage de saint Irénée dont *Adversus haereses* fournit une leçon de l'office de Beata, au mois de mars; celui de saint Jean Damascène que nous lisons à l'octave de l'Assomption. On connaît les magnifiques développements de saint Bernard insérés dans les offices de la nativité, de la médiation et de l'apparition de la Vierge, et du samedi pour le mois de juin. Retenons deux passages:

« Mes bien chers frères, il est un homme et une femme qui nous ont grandement nui, mais grâce à Dieu, il est aussi un homme et une femme qui ont tout réparé, et avec une grande surabondance de grâce. Il n'en est pas, en effet du don rédempteur comme de la faute, mais il dépasse par ses effets bienfaisants le dommage causé par celle-ci. Ainsi Dieu, en très habile et très miséricordieux artiste, n'a pas achevé de briser le vase fêlé, mais l'a modelé à nouveau de façon plus parfaite: pour nous, il a tiré un nouvel Adam de l'ancien, et a transformé Eve en Marie.

Sans doute le Christ seul pouvait nous suffire, car, maintenant même, tout ce que nous pouvons dans l'ordre du salut vient de lui; mais il nous était bon que l'homme ne restât pas seul. Il y avait une haute convenance à ce que les deux sexes prissent part à notre rédemption, comme ils avaient pris part à notre chute. Certes l'homme, c'est-à-dire le Christ Jésus, est le médiateur pleinement fidèle et tout-puisant entre Dieu et les hommes, mais sa majesté divine les remplit d'une crainte révérentielle...

Aussi ne doit-on pas regarder le rôle de la femme bénie entre toutes les femmes comme une superfétation, elle a sa place marquée dans notre réconciliation; car nous avons besoin d'un médiateur pour aller au Christ médiateur, et nous n'en pouvons trouver de meilleur que Marie. Médiatrice, Eve l'a été, mais combien cruelle, quand par elle, l'antique serpent put inoculer son venin pestilentiel même à l'homme; Marie l'est aussi mais fidèle quand elle verse l'antidote du salut à l'homme aussi bien qu'à la femme » (1).

(1) Officium Beatae Mariae in sabbato, mense Junio; cf. AUBRON P., *L'oeuvre mariale de saint Bernard*, Paris 1936, 130-131, dont nous empruntons la traduction.

Et, dans la leçon huitième du 11 février, saint Bernard reprochant au premier homme d'avoir cherché pour lui-même une excuse, en accusant Eve, ajoute :

« Mais la divine sagesse a vaincu ta malice; cette occasion de pardon que Dieu t'offrit en vain, lorsqu'il t'interrogea, il a su la trouver dans le trésor de son inépuisable miséricorde. A la première femme, il substitue une autre femme, aussi prudente et humble que la première fut folle et orgueilleuse; à la place du fruit de mort, cette femme t'offre le fruit de vie, à la place d'un aliment empoisonné et plein d'amertume, la douceur de l'aliment qui vivifie éternellement. Change donc ton excuse inique en un remerciement et dis: Seigneur, la femme que vous m'avez donnée m'a présenté le fruit de l'arbre de vie et j'en ai mangé. Ce fruit me fut plus doux que le miel, car, par lui vous m'avez donné la vie. Voilà donc pourquoi l'ange fut envoyé à la Vierge. O Vierge digne d'admiration et de tout honneur! O femme digne d'une vénération sans égale, admirable entre toutes les femmes, vous réparez le mal de nos premiers parents, vous donnez la vie à tous leurs descendants » (1).

Marie nous donne la vie; n'est-ce pas l'affirmation de la maternité spirituelle, bien que saint Bernard n'emploie pas le mot. Cette affirmation ne date point du moyen âge; elle se trouvait déjà dans saint Irénée dont le texte, reproduit au bréviaire, doit être spécialement mentionné, en raison de son contenu doctrinal comme de son antiquité; par l'évêque de Lyon, le thème Eve-Marie paraît bien remonter aux temps apostoliques. Voyons comment il compare l'action de Marie à celle d'Eve, après avoir comparé l'action du Christ à celle d'Adam :

« Le Seigneur vient visiblement dans son domaine et fut porté par la créature que lui-même porte; il accomplit la réparation de la désobéissance commise par l'arbre (de la science), en obéissant lui-même par l'arbre (de la croix); pour remédier à la séduction que subit malheureusement Eve, fiancée mais encore vierge, la bonne nouvelle de vérité fut portée par l'ange à Marie, fiancée mais vierge. Comme Eve, séduite par le discours de l'ange, se détourna de Dieu et trahit sa parole, ainsi Marie entendit de l'ange la bonne nouvelle de vérité; elle porta Dieu dans son sein pour avoir obéi à sa parole. Eve avait désobéi à Dieu; Marie consentit à obéir à Dieu; ainsi Eve vierge eut pour avocate Marie vierge. Le genre humain enchaîné par une vierge, est délivré par une vierge; à la désobéissance virginale, l'obéissance virginale fait équilibre » (2).

Dans ce texte, les principaux traits du parallèle entre Eve et Marie sont

(1) Officium Apparitionis B.M.V. Immaculatae, lectio VIII; cf. AUBRON P., *loc. cit.*, 54.

(2) Officium Beatae Mariae in sabbato, mense Martio; traduction D'ALÈS A., dans *Dictionnaire Apologétique*, III, art. Marie, 160.

bien marqués: toutes deux sont vierges, mais l'une désobéissante, l'autre obéissante. Eve était encore vierge lorsque séduite par le démon, elle se montra incrédule et désobéissante à l'égard de Dieu. Marie également vierge et fiancée à un homme reçut le message angélique; elle crut et obéit. Par Eve, le genre humain a été astreint à la mort; par Marie, il revient à la vie et est délivré. Et le même docteur dit de Marie qu'elle régénère les hommes en Dieu, énonçant ainsi sa maternité à l'égard des hommes. L'efficacité de l'action de Marie est universelle pour la vie comme celle d'Eve l'avait été pour la mort. En affirmant cette vérité, en soulignant le concours libre que Marie, nouvelle Eve, apporte au salut du genre humain, dans la plus étroite union au nouvel Adam, saint Irénée exprimait déjà l'essentiel de la doctrine de la maternité spirituelle de Marie, et on comprend que la liturgie ait voulu enregistrer un témoignage aussi important.

Ce parallèle d'Eve et de Marie, certaines hymnes l'ont repris de façon parfois bien suggestive. Je citerai seulement l'*O gloriosa Domina*, attribuée à saint Venance Fortunat, mort évêque de Poitiers en 800:

« Quod Eva tristis abstulit
 Tu reddis almo germine...
 Vitam datam per Virginem
 Gentes redemptae laudite ».

Le « mutans Evae nomen » de *Ave, maris stella*, et l'« exsules filii Evae » du *Salve, regina* y font également allusion.

Pour saint Irénée, la coopération de la Vierge à l'incarnation aboutit non seulement à la génération du Christ, mais aussi à la régénération des hommes. Il découvre ainsi dans le fait même de la maternité divine de Marie sa maternité spirituelle. Il lui suffit pour cela de considérer l'intervention de Marie dans l'incarnation, parallèle à celle d'Eve dans la chute: la vie est rendue au genre humain par l'une, comme la mort lui avait été infligée par l'autre. Une telle comparaison ne l'oblige point à évoquer les autres actes dans lesquels Marie fut associée au Sauveur, actes qui concernent l'exercice de la maternité spirituelle durant la vie terrestre de Marie, et fondent son pouvoir actuel d'intercession. La liturgie, au contraire, ne pouvait négliger ce point de vue dans la célébration des mystères de Marie; et, en l'adoptant, elle nous offre un nouvel enseignement que nous allons maintenant relever.

On sait que la liturgie romaine s'est toujours appliquée à exprimer dans les oraisons de l'office et de la messe la signification précise des fêtes qu'elle célèbre et la grâce spéciale qu'elle attend de cette célébration.

C'est ce qui, du point de vue doctrinal, confère aux oraisons une importance supérieure à celle des autres textes liturgiques. Du reste, c'est à leur sujet qu'a été énoncé l'axiome: *Legem credendi lex statuat supplicandi*.

Or, il est remarquable qu'à peu près toutes les oraisons des fêtes mariales sont un appel à l'intercession de Marie. Ses privilèges, ses vertus, le rôle qu'elle a joué sur terre ne sont mentionnés, semble-t-il, que pour justifier le recours incessant à son intercession, et nous inspirer confiance en son efficacité. Dans une solennité comme l'Assomption, qu'on pourrait croire tout ordonnée à l'exaltation de Marie, la liturgie nous montre une nouvelle raison de solliciter son aide; elle nous donne l'impression que la Vierge a été glorifiée auprès de son Fils pour intercéder en notre faveur, aussi longtemps que la rédemption ne sera pas achevée par l'application de ses fruits à chacun de nous. Voici comment s'expriment la secrète et la postcommunion:

« Que la prière de la Mère de Dieu vienne en aide à votre peuple, Seigneur. Nous comprenons qu'elle est partie de ce monde conformément à la loi de toute chair humaine; mais, puissions-nous toujours ressentir les effets de son intercession pour nous dans la gloire du ciel. Par le même N.S.

Après avoir participé à votre banquet céleste, nous implorons votre clémence, Seigneur notre Dieu, afin qu'en célébrant l'Assomption de la Mère de Dieu, nous soyons, par son intercession, sauvées de tous les maux qui nous menacent ici-bas. Par le même N. S. ».

Ce qui est vrai de l'Assomption, l'est aussi des autres fêtes mariales. Il n'en est aucune qui, au moins dans l'une des oraisons, quand ce n'est pas dans toutes, ne dirige notre pensée vers l'intercession de Marie. Il serait facile de multiplier les exemples; nous verrions le grand nombre de variations que la liturgie nous offre sur ce thème. Manifestement, c'est son intention de nous rappeler en toute occasion que nous pouvons compter sur Marie comme sur une mère attentive à nos besoins et prête à nous secourir. Elle ne veut pas que célébrant la Vierge nous perdions de vue le lien qui unit ses privilèges et les événements de sa vie terrestre à l'exercice *actuel* de sa maternité.

En effet, cette intercession constamment invoquée par la liturgie suppose en Marie une affection et une sollicitude vraiment maternelles. Nul ne les a mieux célébrées que saint Bernard dans les leçons de la Nativité de la Vierge et du Saint Nom de Marie. On ne peut les lire sans éprouver une plus profonde vénération pour notre Mère, et une plus filiale confiance en celle par qui nous viennent tout bien et tout secours.

« **Considérons, mes frères, avec quelle profonde dévotion Dieu veut nous voir honorer Marie, lui qui a déposé en elle la plénitude de tout bien, pour que nous sachions que tout espoir, toute grâce, tout salut déborde sur nous de celle qui monte comblée de délices...**

Du plus intime de nous-mêmes, de tous nos vœux vénérons-la, car telle est la volonté de celui qui a voulu que nous ayons tout par Marie. Oui, c'est ce qu'il a voulu, mais pour nous. En toutes choses et de toute manière, en effet, venant en aide aux malheureux, Marie calme nos appréhensions, stimule notre foi, fortifie notre espérance, écarte de nous le désespoir, relève notre courage » (1).

Et qui ne se rappelle l'irrésistible exhortation du même Docteur que nous lisons en la fête du Saint Nom de Marie: « *Respice stellam, voca Mariam* »:

« Marie est cette splendide étoile qui se lève sur l'immensité de la mer, brillant par ses mérites, éclairant par ses exemples. O toi qui te sens loin de la terre ferme, emporté sur les flots de ce monde au milieu des orages et des tempêtes, ne quitte pas des yeux la lumière de cet astre si tu ne veux pas sombrer. Si le vent des tentations s'élève, si l'écueil des tribulations se dresse sur ta route, regarde l'étoile, appelle Marie. Si tu es ballotté par les vagues de l'orgueil, de l'ambition, de la médisance, de la jalousie, regarde l'étoile, appelle Marie...

Dans les périls, les angoisses, les doutes, pense à Marie, invoque Marie. Que son nom ne s'éloigne jamais de tes lèvres, qu'il ne s'éloigne pas de ton cœur; et pour obtenir le secours de sa prière, ne néglige pas l'exemple de sa vie. En la suivant, tu es sûr de ne pas dévier; en la priant, de ne pas désespérer; en la consultant, de ne pas te tromper. Si elle te soutient, tu ne tomberas pas; si elle te protège, tu n'auras pas à craindre; si elle te conduit, tu ne te fatigueras pas; si elle t'est favorable, tu parviendras au but; tu constateras ainsi, par ton expérience personnelle, combien justement il a été dit: et le nom de la Vierge était Marie » (2).

On resterait fidèle à la pensée de saint Bernard, en ajoutant: tu constateras combien justement Marie est appelée notre Mère. Car, il est certain que la réalité de la maternité spirituelle est familière à saint Bernard, même s'il n'en prononce pas le nom. Même remarque pour les oraisons liturgiques: sans appeler Marie notre Mère, c'est bien son intervention maternelle qu'elles réclament sous le nom d'intercession. Aussi par un développement tout naturel, certaines oraisons plus récentes mentionnent explicitement la maternité spirituelle, v.g. oraison de Notre-Dame du Perpétuel Secours.

(1) Officium B.M.V. omnium gratiarum mediatrix, lectio VI; cf. AUBRON P., *loc. cit.*, 154-155.

(2) Officium SS. Nominis Mariae, lectiones IV-VI; cf. AUBRON P., *loc. cit.*, 68-69.

Dominante dans les oraisons, abondamment illustrée par les extraits de saint Bernard que nous lisons au bréviaire, cette idée de l'intercession actuelle de Marie se retrouve aussi dans les hymnes, antiennes et répons. Qu'il suffise de mentionner une strophe de l'*Ave, maris stella*:

« Monstra te esse matrem
Sumat per te preces
Qui pro nobis natus
Tulit esse tuus ».

Elle a également inspiré le *Memorare* qui sans être proprement liturgique reprend l'idée la plus fréquemment exprimée par la liturgie et saint Bernard, si bien qu'on a pu l'attribuer à ce Docteur.

Avant de toucher un dernier point, résumons en deux mots ce que nous avons constaté jusqu'ici. La liturgie nous a montré que Marie par son consentement à l'incarnation a été pour le salut du genre humain ce qu'Eve avait été pour sa perte: celle-là principe de vie par son obéissance, celle-ci principe de mort par sa désobéissance. La liturgie nous montre également que par son intercession actuelle, qu'elle qualifie de très salutaire, Marie nous fait maintenant vivre surnaturellement, en nous obtenant toutes grâces. Peut-on ajouter toujours en recueillant les leçons de la liturgie, que la Mère de Jésus présente au Calvaire a coopéré à la rédemption, par sa participation à la passion de son Fils, qu'elle nous a enfantés dans la douleur, comme l'écrit saint Albert le Grand dans un texte où il qualifie Marie d'*adiutrix redemptionis*:

« Au temps de la passion, la Mère de miséricorde assista le Père de miséricorde dans l'oeuvre de la souveraine miséricorde. Elle partagea les souffrances de cette passion, car un glaive transperça son âme. Compagne de Jésus dans la passion, elle devint par là même coadjutrice de la rédemption et mère de la régénération.

C'est pourquoi, en raison de cette fécondité spirituelle qui la rendit mère selon l'esprit du genre humain tout entier, ce ne fut pas sans un enfantement douloureux qu'en son Fils et par son Fils elle nous appela et nous engendra tous à la vie éternelle. C'est à juste titre que son Fils l'appela alors: Femme » (1).

Pareil enseignement peut-il s'appuyer sur la liturgie? C'est sans doute dans l'office de la compassion que nous avons le plus de chance de trouver une réponse à cette question, puisque cet office est tout inspiré par la présence de Marie au pied de la croix. J'ai déjà signalé que les homélies de saint Bernardin de Sienna et de saint Robert Bellarmin insé-

(1) ALBERT LE GRAND, *Mariale*, 29, 3 (éd. BORGNET, 37, 62).

rées récemment au bréviaire commentent l'*Ecce mater tua* dans le sens d'une promulgation de la maternité spirituelle. Cette interprétation devenue courante dans la littérature mariale n'a été proposée explicitement qu'à partir du XII^e siècle; ni saint Ambroise, ni saint Augustin, ni même saint Bernard, dont les textes sont cités dans l'office de la compassion ne semblent avoir vu dans la parole du Christ un testament intéressant tout le genre humain. Il n'en faudrait pas conclure que ces docteurs, et la liturgie qui les cite, n'ont point vu dans la compassion de Marie, avec le mérite insigne qu'elle comporte, une phase particulièrement importante de sa maternité spirituelle. Dans les leçons du deuxième nocturne, saint Bernard après avoir exposé en quoi consiste le martyre de la Vierge, conclut par ce rapprochement si expressif:

« Ce fut une charité telle que personne n'en a jamais eu de plus grande, qui fit endurer la mort au Fils; ce fut une charité telle qu'il n'y en aura jamais de semblable, qui fit souffrir la mort au cœur de la Mère » (1).

Ces lignes rappellent le passage du *De sancta virginitate* où saint Augustin affirme que selon l'esprit Marie est bien la mère des membres du Christ, car, ajoute-t-il, elle a coopéré par sa charité à la naissance dans l'Eglise des fidèles qui sont les membres de ce chef; selon la chair, par contre, elle est la mère du chef lui-même (2). Cette coopération de Marie à la rédemption, coopération qui a pour principe la charité, atteint son sommet au Calvaire où la Vierge manifeste le plus sa charité pour les hommes, en consentant au sacrifice de son Fils. Par cet acte de charité héroïque, elle acquiert un mérite d'une portée universelle, qui fonde son pouvoir d'intercession non moins universel. Il n'appartient pas à la liturgie d'établir rigoureusement un lien entre le mérite de la compassion et le pouvoir d'intercession de Marie — c'est une tâche proprement théologique — mais ce lien, elle l'indique assez nettement dans l'oraison: « *Interveniat pro nobis quaesumus Domine Jesu Christe, nunc et in hora mortis nostrae apud tuam clementiam beata Virgo mater tua; cujus sacratissimam animam in hora benedictae passionis tuae doloris gladius pertransivit...* » et aussi dans la deuxième strophe de l'hymne des Laudes:

« *Nobis salutem conferant
Deiparae tot lacrymae
Quibus lavare sufficis
Totius orbis crimina* ».

(1) *Officium Compassionis B.M.V.*, lectio VI; cf. AUBRON P., *loc. cit.*, 147.

(2) AUGUSTINUS, *De sancta virginitate*, c. 6 (PL 40, 399).

Si nous pouvons compter sur une intervention spéciale de la Mère des Douleurs, si les larmes de la compassion gardent le pouvoir de laver les crimes du monde entier, n'est-ce pas parce que la Vierge au pied de la croix s'est acquis un immense mérite qui aujourd'hui encore plaide en notre faveur ?

On peut donc conclure que la liturgie met en lumière les principales phases de la maternité spirituelle de Marie, toute dépendante de l'incarnation rédemptrice :

1. Marie par son libre consentement nous donne l'Auteur de la vie, réparant ainsi l'oeuvre de mort accomplie par Eve : « Quod Eva tristis abstulit ».

2. Marie, acceptant l'immolation de son Fils sur la croix, et s'y unissant de toute sa charité, coopère à l'acquisition de toutes les grâces : « Fecit et hoc caritas, cui post illam similis altera non fuit ».

3. Enfin, Marie par sa puissante intercession fondée sur sa maternité divine et sa compassion, intervient dans la distribution de toutes grâces : « Sic est volutas Dei, qui totum nos habere voluit per Mariam ».

Si pour formuler cette conclusion j'emprunte le langage de la théologie aussi bien que celui de la liturgie, c'est qu'un tel rapprochement me paraît justifié par un inventaire rapide et forcément incomplet des richesses doctrinales du missel et du bréviaire. Ce serait — je l'ai dit au début — une mauvaise méthode de vouloir retrouver dans la liturgie l'enseignement même de la théologie, comme si toutes deux devaient adopter le même langage. Il n'est pas nécessaire d'avoir pratiqué longtemps l'une et l'autre pour savoir qu'il y a entre elles toute la différence du concret à l'abstrait. C'est dire que chacune présente à sa façon les mystères de notre foi ; c'est dire aussi que même dans le domaine de la connaissance religieuse, la liturgie ne fait pas double emploi avec la théologie : le théologien le plus savant trouvera encore beaucoup à apprendre dans son bréviaire. Quant aux fidèles qui ne peuvent acquérir une formation théologique, leur pénétration des mystères surnaturels dépend beaucoup de la liturgie, comme le rappelait Pie XI, dans l'encyclique *Quas Primas* instituant la fête du Christ-Roi :

« Pour instruire le peuple des choses de la foi et l'élever par là aux joies intérieures de la vie, les célébrations annuelles des saints mystères sont de bien plus grande efficacité que tous les documents du magistère ecclésiastique, même les plus graves. En effet, ceux-là n'atteignent qu'une minorité d'hommes — les plus instruits — celles-ci touchent et enseignent tous les fidèles ; ceux-là ne se font entendre qu'une seule fois, celles-ci élèvent la voix chaque année et en quelque sorte continuellement ; ceux-

là ne s'adressent principalement qu'à l'intelligence, celles-ci affectent l'homme tout entier, esprit et coeur » (1).

Et le même pape déclarait à Dom B. Capelle: « La liturgie est une très grande chose. C'est le plus important organe du magistère ordinaire de l'Eglise » (2). Ceci est particulièrement vrai de la liturgie mariale; elle est pour le peuple fidèle la meilleure introduction au mystère de la maternité spirituelle de Marie.

(1) Cf. CAPELLE B., *Le Saint-Siège et le mouvement liturgique*, dans *Le vrai visage de la liturgie*, Louvain 1938, 242.

(2) *Ibid.*, 256.

LA VIRGEN SANTISIMA MED'ADORA DE GRACIA Y EL ROSARIO (1)

P. MANUEL CUERVO, O.P.

La cuestión que expresa el título de esta conferencia encierra tres partes distintas, a cual más interesante: 1) existencia o fundamentos de la mediación mariana; 2) naturaleza y extensión de esta mediación; 3) continencia de la misma en el Rosario. Tales son los puntos acerca de los cuales disertaremos con la mayor claridad y brevedad que nos sean posibles.

I. — EXISTENCIA O FUNDAMENTOS DE LA MEDIACIÓN MARIANA DE LA GRACIA

Basta un ligero examen de la revelación divina para darse cuenta al instante de que, en el presente orden de cosas, el gran misterio de la encarnación está todo él ordenado por Dios a conseguir la gracia para el hombre perdido por el pecado. Dejémonos ahora de discutir qué hubiera sucedido si el hombre no hubiera pecado; el hecho es que pecó, y la revelación divina se desenvuelve toda sobre este presupuesto fundamental en la presente economía de la gracia.

Ahora bien, desde los primeros destellos de la revelación sobre el anuncio de un futuro Salvador, así como en todo el proceso de su esclarecimiento y realización, la Virgen María está indisolublemente unida al Salvador en el plan divino. El Salvador que aplastará la cabeza de la serpiente será de la misma estirpe humana que pecó (Gen. 3, 15), el cual nacerá de una virgen (Is. 7, 14), a la que el Ángel anuncia el hecho misterioso de la concepción del Verbo divino, que es la santidad por esencia, en sus entrañas virginales (Luc. 1, 26-35); al que da a luz en Belén en un trono de humildad, entre cánticos de ángeles (Luc. 2, 6-14), y al que cria y asiste durante su vida sobre la tierra hasta su inmolación en la cruz por nosotros, en el monte Calvario (Ioan. 19, 25-27).

La unión tan estrecha que en la revelación divina tiene la Virgen San-

(1) Este tema, en su primera parte, lo hemos tratado con mayor amplitud y documentación en *La Ciencia Tomista*, ns. 169-170, 171-172, 175, 180-181, años 1938-39.

tísima con Jesucristo, esa misma tiene también en el plan de la economía de la gracia, estando ordenada, como de hecho está, toda la obra de la encarnación a la consecución de nuestra salud por medio de la gracia. Lo cual prueba que ella es con Jesucristo, y dependientemente de él, mediadora de la gracia entre Dios y los hombres, pues la misma ordenación y finalidad de la encarnación del Verbo es también razón de su predestinación y existencia en este mundo. Por lo cual tan indisolublemente unida aparece con Jesucristo en todo el proceso de la revelación acerca de nuestra restauración sobrenatural. Jesús y María forman, por lo tanto, un todo compacto e indivisible en el plan divino de nuestra salud y de su realización. Jesucristo como el mediador principal, o por excelencia, de la gracia; y María dependiente y subordinadamente a él.

Esta afirmación implícita, tan fundamental, de la revelación divina, no es perfectamente captada cuando se quiere fijar o concretar en testimonios aislados de la misma, como sucede no pocas veces, sino cuando se considera en su totalidad y de una manera integral. Su fuerza, en este caso, es de un valor verdaderamente persuasivo.

La tradición ha entendido así la revelación divina al establecer la antítesis entre Eva y María, uniéndola después a la enseñada por S. Pablo entre Adán y Jesucristo en la ejecución del misterio de nuestra salud. De esta manera es como Jesús y María son considerados por la tradición como constituyendo un principio indivisible de nuestra salvación, aunque en un orden distinto y en grado diverso. Tal es, a nuestro entender, el sentido del principio mariano llamado de recirculación o del paralelismo antitético. Cuando no se llega a la captación de este pensamiento tan profundo como realista de la tradición, los autores se distraen en discusiones inútiles y hasta estériles sobre el sentido de testimonios aislados y aisladamente entendidos.

El Magisterio de la Iglesia, fiel depositario del sentido de la revelación divina y de la tradición, no podía menos de afirmar de manera categórica la mediación de la gracia de María. Es Pío IX quien proclama muy alto la unión íntima e indisoluble de María con Jesucristo en el plan divino de nuestra redención: «*arcissimo et indissolubili vinculo cum eo conjunta*» (*Ineffabilis Deus*). De la cual deduce poco después Pío X que ella es la dispensadora de todas las gracias que del cielo descienden sobre el hombre: «*ex hac autem Mariam inter et Christum communionē dolorum et voluntatis promeruit illa, ut reparatrix orbis dignissime fieret, atque ideo universorum munerum dispensatrix, quae nobis Jesus nece et sanguine comparavit*» (*Ad diem illum*). Lo mismo enseña también Benedicto XV: «*Ipsa (B. Virgo) est caelestis veluti ri-*

vus, per quem gratiarum omnium atque dolorum fluentia in miserorum mortalium sinum deducuntur» (Gloriosae Dominae). Y Pío XI la llama «administradora de las gracias del cielo, colocada en la cumbre del poder y de la gloria que para dispensar su patrocinio a los hombres que peregrinan por este mundo entre tantos trabajos y peligros» (Sollemne Semper); «abogada de los pecadores, ministra y mediadora de gracia, dadora de los dones celestiales» (Misericordissimus Redemptor). Por esto mismo León XII la proclama «Madre de todos los cristianos» (Quamquam pluries), exclamando después con S. Germán: «Nemo est, o sanctissima, qui Dei cognitione repleatur, nisi per te; nemo est qui salvetur, nisi per te, o Deipara; nemo qui donum ex misericordia consequatur, nisi per te» (Adjutricem populi). Conceptos todos que de la Virgen María repite también Pío XII en términos cálidos que le brotan espontáneamente del corazón, y que en gracia a la brevedad omitimos. Todo lo cual demuestra de manera inequívoca que la Iglesia sostiene actualmente y enseña la doctrina de la mediación de gracia de María.

Cuando una doctrina, fecunda para la piedad del pueblo cristiano, ha penetrado en el corazón de la Iglesia, ésta luego la traduce en la institución de una fiesta litúrgica para instrucción y edificación de los fieles, con lo cual aquella doctrina queda reforzada y como revalorizada. Tal ha sucedido con la institución de la fiesta de la Virgen bajo la advocación de mediadora de todas las gracias. Esta festividad fué concedida por Benedicto XV al pueblo belga a petición propia de éste, y extendida después a la Iglesia universal por Pío XI. No se puede, pues, dudar de la mente de la Iglesia respecto de este particular: *Lex orandi, lex credendi*.

Andando el tiempo la institución de una festividad por la Iglesia puede servir no sólo como punto de apoyo para conocer el sentir de ésta acerca de la verdad reflejada en aquélla, sino también para sancionarla definitivamente erigiéndola en dogma de fé, como sucedió en otro tiempo con la Inmaculada Concepción y está a punto de suceder con la Asunción gloriosa de María a los cielos, después de su muerte dichosa. Falta todavía mucho camino para andar para que esto se realice con la mediación de gracia de María, pero no dudamos que algún día se ha de llegar aquí, después que se aclaren algunos conceptos acerca de la misma que aun están en la penumbra.

Si tratamos ahora de averiguar el fundamento teológico de la mediación mariana de la gracia fácilmente echaremos de ver que no es otro que la maternidad divina. Porque ésta coloca a María en un orden medio entre Dios y los hombres, lo que hace que María tenga, en el aspecto ontológico, un verdadero ser de mediadora, ya que en cuanto

Madre de Dios pertenece realmente al orden hipostático de Jesucristo. Este substancialmente y María de un modo relativo, quedando así constituida sobre todo el género humano al lado del mismo Jesucristo.

Y estando el orden hipostático totalmente ordenado por Dios a la consecución de la gracia para el hombre, ella queda constituida también por el mismo caso, en el orden dinámico, en el oficio de mediadora y administradora de la gracia juntamente con su Hijo y dependientemente de él. Madre de Dios y madre nuestra en el orden sobrenatural. He ahí de qué manera, por medio del orden hipostático, a que también pertenece María, la Madre de Dios se convierte en Madre espiritual de los hombres, no sólo en un sentido mediato e imperfecto, en cuanto que todos somos miembros de Jesucristo, sino también perfectivo e inmediato, por cuando que juntamente con este nos consigue y comunica a todos la vida divina de la gracia.

II. — NATURALEZA DE LA MEDIACIÓN MARIANA DE LA GRACIA

Probar le existencia de la mediación mariana es tarea relativamente fácil, lo difícil está en determinar su naturaleza y señalar con precisión sus caracteres fundamentales. Esto sucede siempre que se trata de cuestiones teológicas de alguna importancia, y mucho más si, como en el caso presente, están todavía *in fieri*, y acerca de ellas no existe una teología ya hecha y definida. La mediación de gracia de María es sólo en cuanto su distribución o se extiende también a su adquisición? Y una y otra es universal o solamente particular? De qué manera adquirió la gracia para todos y de qué modo nos la comunica? He ahí otras tantas cuestiones cerca de la mediación mariana respecto de las cuales todavía no existe una respuesta universalmente recibida y aceptada.

Los autores modernos, al tratar estas cuestiones, suelen distinguir varias clases de mediación sirviéndose de una terminología un tanto confusa y que no siempre conserva el mismo sentido en todos los autores. Nosotros, usando de un derecho que nadie nos puede discutir, vamos a prescindir de ella siguiendo muy de cerca la empleada por Sto. Tomás, que juzgamos mucho más precisa, y que tiene, además, el mérito de la prueba de siete siglos de existencia.

Según el Doctor Angélico existen tres clases de mediación, muy distintas entre sí: a) *dispositiva*; b) *perfectiva*, y c) *ministerial* (1).

Llámase mediación *dispositiva* a la que solamente atañe a las disposiciones de nuestra justificación. La cual tiene una amplitud muy grande,

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, III q. 26 a. 1.

como las mismas disposiciones de ésta, pudiéndose verificar de múltiples maneras. La Sagrada Escritura da este nombre a algunos profetas del A. T. que comunicaban al pueblo las órdenes o avisos de Dios. También pueden llamarse así los justos del A. T. que pedían a Dios, y con sus oraciones merecieron *de congruo* la encarnación, y de igual modo los predicadores que anuncian la palabra divina al pueblo y lo exhortan a la penitencia, así como en general todos los que procuran en sus semejantes las disposiciones requeridas para recibir la gracia que nos justifica. Este concepto de la mediación es tan lato como las mismas disposiciones para nuestra justificación, y bajo él pueden cobijarse, por tanto, gran número de mediadores.

Mediación *ministerial* es la que ejercen los sacerdotes, como ministros del Señor, ya en la confección y administración de los sacramentos, por medio de los cuales se nos comunica la gracia que Jesucristo nos mereció en su pasión y muerte, ya en otras funciones distintas realizadas también en virtud del poder sacerdotal en su aspecto jurisdiccional. Nosotros no hemos caído nunca en la tentación de atribuir a la Virgen el sacerdocio, como distinto de su ser de mediadora, y por tanto queda excluida de una vez para siempre esta especie de mediación en María, en su sentido propio y específico.

La mediación *perfectiva* es mucho más honda y profunda, teniendo por objeto la consecución de la misma gracia que nos justifica y santifica, y como consecuencia también la distribución o comunicación de la misma a nosotros. Pues como enseña Sto. Tomás, «consequens est, ut qui aliquibus aliqua bona acquisivit, ipsis dispenset» (Compend. Theol., c. 241). Por tanto, una vez probada la mediación perfectiva de María quedará también probada por el mismo caso la distribución de las gracias por ella en unión de Jesucristo, y con la misma extensión de su adquisición, de tal manera que si ésta es universal también lo ha de ser aquélla.

La mediación perfectiva puede ser de dos maneras: principal, y secundaria o subordinada. La primera sólo puede pertenecer a Jesucristo; la subordinada, absolutamente, puede encontrarse en otro individuo de la especie humana. La distinción que media entre estas dos clases de mediación es específica, y no sólo individual o numérica, como más adelante veremos.

Según esto en cuál de estas clases de mediación hay que colocar a la Virgen Santísima? Respecto de este particular existen tres posiciones distintas. La primera sólo concede a María una mediación puramente *mediata* de la gracia, en cuanto Madre de Jesucristo. S. Pablo nos enseña que existe un solo Mediador de la gracia, que es el Hombre-Cristo (I

Timot. 2, 5). Por tanto, la Virgen María sólo puede decirse mediadora de gracia en cuanto Madre de Jesucristo, por cuanto en su seno virginal se hizo hombre el Verbo de Dios y apareció en el mundo revestido de nuestra naturaleza.

Esta posición no puede satisfacernos en manera alguna. Primero, porque no concede a los fundamentos de la mediación mariana todo el relieve que tienen tanto en la Sagrada Escritura, como en la tradición y en la teología. En efecto, la unión tan íntima de María con Jesús en la revelación del plan divino sobre la economía de nuestra salud parece exigir algo más, en aquélla, en el orden dinámico, que la sola participación en la formación del cuerpo de Jesucristo. Añádase a esto que la maternidad divina constituye a María en el orden hipostático, el cual está todo ordenado a la consecución y distribución de la gracia redentora y santificadora del hombre. De donde se sigue que, si la Virgen Santísima no tiene parte en la consecución y distribución de esta gracia, sino tan sólo en la formación y nacimiento del Salvador, aquélla asociación tan íntima de María con Jesús en el fin de la encarnación, que la tradición concibe como constituyendo ambos un principio indivisible de nuestra salvación, así como también la misma finalidad del orden hipostático en María, quedarían grandemente desvirtuadas, disminuídas y hasta mutiladas, sin razón alguna que lo exija ni justifique. Para la recta inteligencia de aquella asociación íntima de María con Jesús en el fin de la encarnación, según la Sagrada Escritura, la tradición y la teología, es de todo punto necesaria la participación de María en la consecución y distribución de la gracia redentora.

Cierto que la Sagrada Escritura no enseña esto expresamente, y que la tradición de los primeros siglos tampoco está muy explícita, pero qué importa si lo dicen implícitamente al manifestarnos el fin de la encarnación y la asociación tan íntima de María con Jesús en este fin, lo cual, perfectamente, no puede entenderse sin que María tome parte, no sólo en la preparación del Salvador, sino también en el fin de la misma encarnación, consiguiéndonos y dispensándonos a todos la gracia? No hay que dudarlo, la mediación puramente mediata de María es muy poco para dar satisfacción a las enseñanzas de la Escritura, de la tradición y de la teología.

No solamente eso, sino que, la mediación puramente mediata es del todo incongruente con la misma perfección y el orden transcendente a que por razón de su maternidad divina está elevada María. Porque en virtud de su maternidad pertenece María al orden hipostático, aunque sea de una manera relativa, y, por tanto está asociada con Jesús en el mismo fin de aquél, el cual no es otro que la redención y salvación del

género humano mediante la consecución y distribución de la gracia. Y es del todo incongruente con la misma dignidad y perfección de María atribuirle una participación tan sólo en un medio, aunque sea tan importante y necesario como la preparación del Salvador, y no en el mismo fin del orden a que pertenece y al cual está asociada precisamente en virtud de su misma maternidad divina. Y eso arbitrariamente, y sin razón alguna que lo exija o justifique.

Además, esta posición parece encontrarse en pugna manifiesta con los testimonios de los Sumos Pontífices de los últimos tiempos, los cuales no sólo atribuyen a María la mediación mediata y una parte muy importante en la distribución de las gracias, por medio de su intercesión, sino que también afirman abiertamente su corredención, o lo que es lo mismo, su cooperación con Jesucristo a la adquisición de la gracia y a la reconciliación del hombre con Dios.

Es bien terminante la afirmación de Pío XI, la cual, además, es una confirmación de calidad de cuanto llevamos dicho acerca del nexo íntimo entre la maternidad divina y el fin de la encarnación: «*ideo Christi Mater delecta est, ut reparandi generis humani consors efficeretur*» (Auspicatus profecto). La cual concuerda en el fondo, y casi en las palabras, con otra de León XIII, de sentido no obstante más restringido: «*adlecta Dei mater, et hoc ipso servandi hominum generis consors facta*» (Supremi Apostolatus). Del nexo íntimo existente entre la maternidad divina y el fin de la encarnación síguese inmediatamente la corredención mariana, o sea la adquisición del tesoro de las gracias por María juntamente con Jesucristo y dependientemente de él. Así lo enseñan también expresamente Benedicto XV y Pío XI de modo que no hay lugar a duda. Dice así el primero: «*Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene conmortua, 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 redimisse*» (inter sodalicia). Y Pío XI: «*Virgo perdolens redemptionis opus cum Jesu Christo participavit*» (Auspicatus profecto).

E idéntica doctrina sostiene también Pío XII en el epílogo de la encíclica *Mystici corporis*, y en otros escritos.

Si ahora tenemos en cuenta que según la doctrina de Sto. Tomás, confirmada por el testimonio de Pío X (Ad diem illum), la dispensación de las gracias es una consecuencia de su adquisición, o de la corredención mariana, resulta del todo evidente que la mediación puramente mediata de la Virgen, además de no expresar integralmente el pensamiento de la Escritura y de la tradición, está en abierta oposición con las ense-

ñanzas actuales de la Iglesia. Tal vez en otro tiempo pudo sostenerse esto, pero no en la actualidad.

Ahora bien, si la Virgen María cooperó con Jesucristo en la adquisición de la gracia, de qué manera tuvo esto lugar, y en qué medida nos la consiguió?

La segunda posición, en el problema de la mediación mariana enseña que, efectivamente, la mediación de María puramente mediata minimiza la participación de ésta en el misterio de nuestra redención, y por eso, además de aquélla, que nadie puede negar sin detrimento de la fe, afirma la participación de la Virgen Santísima en la consecución de la gracia redentora, pero solamente de *congruo* en grado perfectísimo. No se atreve a más por dos razones potísimas: por no equiparar a María con Jesús en el misterio de nuestra salud, el cual nos mereció la gracia *de condigno*, y porque así parece enseñarlo Pío X en su encíclica «*Ad diem illum*».

No podemos menos de recoger con satisfacción el avance que representa esta posición sobre la anterior. La significación que daba la primera a la mediación mariana no excedía los límites de la dispositiva; ésta en cambio entra ya dentro de la perfectiva, aunque sea *cum timore et tremore*.

Pero es la que conviene a María según los principios de la revelación y de la teología? Sinceramente creemos que nó. Como dejamos indicado varias veces la Virgen Santísima está constituida, en virtud de su maternidad divina, en un orden medio que ni es el mismo de Jesucristo, ni tampoco el común de los demás hombres. Tal es el orden hipostático-relativo. La actividad de María debe responder a este orden, si es que todavía no es falso que el obrar sigue al ser. Pero la cooperación a la redención objetiva por el mérito de congruo es común *de jure* a todos los hombres. De hecho la tuvieron los justos del A. T., y de igual manera la tendríamos nosotros si la redención no estuviera ya realizada. Así mismo el mérito *de congruo* de la aplicación a nosotros de la gracia conseguida por Jesucristo es también común a todos los hombres *de jure* y *de facto* en las condiciones debidas. La diferencia de grados no es diferencia de orden o de naturaleza en el mismo mérito. Luego la participación de María en nuestra redención por el mérito *de congruo* no puede ser la que le corresponde según el orden mismo en que, por razón de su maternidad divina, está colocada sobre todos los hombres, inmediatamente después de Jesucristo. No basta, por tanto, el mérito *de congruo* de la gracia, aún en grado perfectísimo, para explicar la mediación perfectiva de la Virgen.

Fácil es contestar a los fundamentos de esta posición. Pues aunque

atribuyamos a la Virgen un mérito de la gracia superior al *de congruo*, no por eso se sigue de ahí que la equiparemos a Jesucristo. Porque el mérito de condigno puede ser *ex toto rigore iustitiae*, o tan sólo *ex condignitate*. Entre los dos existe una diferencia específica o esencial bien notoria. El primero sólo puede convenir a Jesucristo, en cambio el mérito de *condigno ex condignitate* nos conviene también a nosotros respecto de la gloria y del aumento de la gracia. Y en este sentido está definido en el Concilio Tridentino que merecemos uno y otra. Lo lamentable es que parezcan confundirse algunas veces estas dos especies de mérito condigno, como si fueran una misma cosa, cuando en la teología tradicional era vulgar su distinción.

Por lo que toca al testimonio de Pío X es cierta la afirmación del Papa en cuanto a la *existencia* del mérito de la gracia en María, si bien algunos teólogos discuten si se refiere a la adquisición de la misma o a su distribución. Pero en cuanto a la naturaleza de este mérito el Papa deja esta cuestión a la determinación de los teólogos. Bien conocida es la práctica de la Iglesia en las cuestiones libres, que no ahoga sino que da amplitud, ni previene con sus decisiones a la discusión teológica, sino que la sigue siempre después de hacerse patente la necesidad de su intervención por exigencias de la piedad del pueblo cristiano o de la custodia del depósito de la revelación. Y ni una causa ni otra existían para restringir el mérito de María cuando Pío X escribió la encíclica «Ad diem illum». Por eso al calificar *de congruo* el mérito de la gracia de María se apoya en la opinión, entonces corriente de los teólogos, y así dice, «de congruo ut aiunt», dejando a éstos toda la responsabilidad de tal denominación. Con lo cual no aprueba, ni sanciona autoritativamente la exactitud de esta denominación, sino que tan sólo la refiere como expresión mínima del mérito de María. Lo que para su intento, que era afirmar la existencia del mérito de la gracia en la Madre de Dios, era del todo suficiente, ni se requería otra cosa. Ni mucho menos excluye otra clase de mérito superior, si así lo reclaman las condiciones y prerrogativas de María, sino todo lo contrario, puesto que la preocupación del Papa en esa carta encíclica es precisamente exaltar la amplitud de la acción de la Virgen Santísima en el misterio de nuestra salud, y no corregir o podar ciertos excesos en la concepción de la misma.

Desde hace bastante tiempo venimos nosotros sosteniendo la mediación *perfectiva* por el mérito condigno *ex condignitate* de la gracia y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado del hombre, como necesaria para dar contenido real a la mediación mariana y hacerla coherente con las verdades más fundamentales de la mariología, siendo ya varios los autores que sostienen esta misma opinión.

La posibilidad, en primer lugar, de tal mediación es admitida por todos los teólogos antiguos con Sto. Tomás a la cabeza.

En la III P, q. 64 a. 4, se pregunta Sto. Tomás si Jesucristo pudo comunicar a otro hombre la potestad de excelencia que tiene sobre los sacramentos. Sabido es que esta potestad incluye cuatro propiedades o excelencias, en la primera de las cuales está encerrado todo lo que necesitamos para afirmar el mérito y la satisfacción de condignidad en la Virgen Santísima. Vamos a enumerar estas prerrogativas de la potestad de excelencia sobre los sacramentos con las mismas palabras de Sto. Tomás a fin de que no haya lugar a equívoco de ninguna clase: 1) «*Ut eorum (de aquéllos a quienes esta potestad fuese concedida) meritum operaretur ad sacramentorum effectus*»; 2) «*Ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta*»; 3) «*Et ut ipsi possent sacramenta instituere*»; 4) «*Et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio*».

El mérito a que se refiere la primera de estas prerrogativas es sin duda alguna el mérito condigno de condignidad, como expresamente lo reconoce el mismo Gonet en su tratado *De justificatione et merito*, disp. 2 a. 7 conclus. 3, donde escribe refiriéndose precisamente al artículo 4 de la cuestión 64 de Sto. Tomás en la III P.: «*ubi non loquitur de merito congrui*»; ya que éste lo tenemos todos constituidos en gracia.

Pues bien, Sto. Tomás admite la posibilidad de la comunicación por Jesucristo de esta potestad de excelencia sobre los sacramentos a un hombre puro, la cual encierra en sí facultades más sorprendentes que las contenidas en la mediación mariana de que venimos hablando, como es la de instituir los sacramentos etc. Y a propósito de este artículo de Sto. Tomás se pregunta la generalidad de los teólogos antiguos si pudo Dios constituir a un hombre puro, que él formara sin mancha de pecado, en cabeza del género humano dotándole de gracia abundantísima, de tal manera que así como Adán nos arrastró a todos a la ruina, él nos redimiera y salvara, siendo en todos la respuesta afirmativa en cuanto al mérito condigno de la gracia, como puede verse en sus comentarios al artículo citado. Porque como enseña Juan de Sto. Tomás no existe repugnancia alguna en que un hombre merezca para otro de condigno la primera gracia: «*quia gratia non excedit valorem et proportionem actuum a gratia procedentium. Et hoc quod est gratiam illam esse alteri seu pro altero non est conditio ita improportionata gratiae, quod non possit habere aequalitatem cum illa, si ad hoc ordinaretur a Deo*». (In III P, q. 1 dist. 1 a. 2 núm. 72). Lo mismo enseña también Gonet haciéndose eco en ésto de la doctrina de los demás teólogos tomistas: «*Addo quod ibidem (I-II, q. 114 a. 6) in solum defectum divinae motionis et ordina-*

tionis reductit, quod justus non mereatur alteri gratiam de condigno. Ergo gratia in quolibet justo *est secundum se sufficiens, ut sit principium meriti de condigno* respectu gratiae aliorum, *si ad hoc ordinaretur a Deo*» (Tract. de justificat. e merit., disp. 2 a. 7 concl. 3). Y como esta ordenación divina va connaturalmente entrañada en la misma naturaleza de la gracia capital, de aquí que los teólogos antiguos no encontraran el menor reparo en que un hombre puro, constituido por Dios en cabeza de los demás hombres, y dotado de gracia abundantísima, pudiera merecer para ellos de condigno la gracia.

Mas esta ordenación divina está también vinculada a la gracia de la mediadora universal del género humano, sin la cual no puede concebirse, y sin que por eso llegue María a la categoría de cabeza, la cual incluye además otros elementos de los que aquélla carece, como es el carácter fontal de la misma gracia, su universalidad absoluta, y el influjo eficiente de la misma en los miembros del cuerpo místico (III P, q. 8 a. 1).

Respecto de la satisfacción por el pecado es también generalmente afirmativa la respuesta en la escuela tomista más representativa, siempre que se trate de una satisfacción *condigna ex condignitate*, del mismo modo que en el mérito de la gracia. La escuela escotista va más allá, llegando a la afirmación de una satisfacción totalmente adecuada por el pecado. De donde infieren los teólogos antiguos que, en la hipótesis de que Dios se diera por contento con una satisfacción *condigna ex condignitate*, o imperfecta, por el pecado del hombre, la encarnación del Verbo no sería necesaria (1).

Si ahora tenemos en cuenta que la mediación perfectiva de María, que propugnamos, tiene como características fundamentales la cooperación con Jesucristo en la adquisición de la gracia por el mérito condigno *ex condignitate*, y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado del hombre, forzoso es concluir que la posibilidad de esta mediación en María es tesis general de los teólogos antiguos, con Sto. Tomás a la cabeza.

Cierto que ellos no pasaron a la afirmación del hecho terminante de esta mediación en María, pero harto hicieron con darnos los fundamentos para que nosotros lo hagamos. Y lo que ellos no hicieron entonces

(1) Cf. CUERVO M., *La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud*, in *Ciencia Tomista* 57 (1938) 507 ss.

podemos nosotros hacerlo ahora. Esto no será innovar, sino desenvolverse en el mismo sentido, o evolucionar, en una palabra, progresar.

Ahora bien, para que nosotros podamos afirmar de hecho esta mediación en María bastará con que demostremos que en ella concurren las condiciones requeridas por los teólogos antiguos para que aquel hombre puro, constituido por Dios en representación de toda humanidad, pudiera merecer para ella la gracia y satisfacer por el pecado del modo dicho. Estas condiciones se reducen a tres: *a)* gracia abundantísima; *b)* representación moral de todos los hombres a este fin; *c)* y ordenación divina de su gracia al mérito de la misma y a la satisfacción por todos.

Cabalmente todas estas condiciones se encuentran en la Virgen Santísima en grado eminentísimo.

En cuanto a la primera no parece haya lugar a duda. Desde luego, Sto. Tomás excluye de María la perfección de la gracia existente en Cristo, o sea, *ex parte ipsius gratiae* (III P, q. 7 a. 10 ad 1). Pero le concede una plenitud de gracia *subjective*, en relación con su dignidad altísima de Madre de Dios, que la coloca sobre toda pura creatura al lado de Jesucristo. La argumentación de Sto. Tomás no puede ser más sólida. Porque la Virgen Santísima, dice, «propinquissima Christo fuit secundum humanitatem», el cual es principio universal de la gracia en nosotros. «Et ideo prae caeteris majorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere» (III P, q. 27 a. 5).

Los teólogos se han dado a hacer cálculos sobre la perfección de la gracia de María. La generalidad admite que sólo la gracia *inicial* de la Virgen supera a la del santo más eminente entre los hombres y del ángel más encumbrado del cielo. Algunos, como S. Alfonso M. de Liguorio, Contenson, etc., llegan a afirmar, no sin fundamento, que excede a la de todos los justos de la tierra y a la de todos los ángeles y bienaventurados del cielo juntos. Y éste parece ser el pensamiento de Pío IX en la Bula *Ineffabilis Deus*, quien además declara casi infinito, sobre toda humana consideración, e inagotable, el abismo de gracias que en ella se encierra. Por lo cual el Cardenal Cayetano se atreve a decir que la Virgen, por razón de la gracia consumada, fué «propinquissima Christo» también según la *deidad* (In III P, q. 27 a. 5 n. 2).

Una vez supuesta esta plenitud de gracia en María, Sto. Tomás no vacila tampoco en afirmar de ella que fué suficiente para la salvación de todo el género humano. Son sus palabras: «Magnum est enim in quolibet sancto, quod habeat tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum, quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum, et hoc est in Christo et in B. Virgine» (Super Ave Maria). Per eso, en otro lugar, además

de la plenitud de suficiencia «*qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excellentes formandos*», según el fin a que es destinado por Dios, el Angélico Doctor distingue en la gracia de María la plenitud de *redundancia*, «*qua B. Virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam et abundantiam meritorum... sic enim B. Virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset*» (In Joan., c. 1 lect. 10).

Tenemos ya el primer jalón para la demostración del mérito condigno de la gracia en la Virgen, que es la gracia eminente, requerida por Sto. Tomás y los demás teólogos. Vengamos al segundo.

Tampoco se puede negar a la Virgen Santísima, en cuanto mediadora con Jesucristo de los hombres, la representación moral del género humano. Precisamente hoy en que se ha llegado a una concepción integral de la mediación mariana, análoga con la de Jesucristo, comprendiendo en sí misma no sólo la distribución de las gracias sino también su adquisición, es cuando menos se puede dudar de esta verdad, a no ser negando la unión íntima de María con Jesús en el fin de la encarnación, que a una nos enseñan la Sagrada Escritura, la tradición y la teología. Porque mediadora de los hombres quiere decir una persona a la cual ha sido encomendada por Dios, subordinadamente a Jesucristo, nuestra salvación. Luego nos representa a todos en cuanto a los fines de nuestra redención y santificación. A qué quedarían reducidos en otro caso el principio del consorcio, el mismo ser de mediadora y el orden hipostático, al que por razón de su maternidad divina pertenece también María? Una de dos, o se admite en María esta representación moral del género humano, o todos estos conceptos aplicados a ella quedan reducidos a puros nombres sin contenido, ni sentido.

Ni esta representación moral arrastra tras sí la necesidad de considerar a la Virgen como cabeza del género humano, puesto que gracia capital dice mucho más que la de simplemente mediadora; dice también principalidad, fontalidad, dominio en cuanto a la misma gracia y su influencia en el cuerpo místico, lo cual es propio y exclusivo del mismo Jesucristo. La Virgen es sólo cooperadora de Jesucristo en la adquisición y distribución de la gracia, en todo subordinada y dependiente de éste, la cual tampoco causa físicamente en el cuerpo místico, como es propio de la cabeza.

Por eso nosotros no consideramos eficiente la demostración del mérito de condignidad de la Virgen partiendo de la maternidad espiritual de María, como equivalente a la gracia capital, aunque sea en sentido análogo. Ni mucho menos es necesario tal punto de partida en esta demostración, sino que basta simplemente la gracia de la mediadora.

Porque aunque es cierto que Sto. Tomás enseña constantemente que Jesucristo nos mereció a todos de condigno la gracia, en cuanto cabeza del cuerpo místico, no lo es menos que no afirma esto *convertibiliter*, por lo que al mérito de condignidad se refiere, sino en cuanto que la cabeza entraña necesariamente aquella ordenación intrínseca de su gracia al mérito y la satisfacción por los demás, la cual está también embebida en el mismo ser de mediadora, sin que por eso se constituya en cabeza de la Iglesia. Porque esa ordenación la puede Dios comunicar a la gracia de cualquier individuo, en la medida que crea conveniente, sin erigirlo en cabeza de los demás. Todo lo cual está en perfecta armonía con los principios establecidos por el mismo Sto. Tomás en la I-II q. 114 a. 6 acerca del mérito condigno de la gracia respecto de los demás, y de la naturaleza de la gracia capital en la III P, q. 8 a. 1.

Nunca está bien atribuir a la Virgen conceptos, como el de cabeza, aunque sea en sentido análogo, que el mismo Sto. Tomás se resiste a admitir (III P, q. 64 a. 4 ad 3). Mucho menos fundar sobre ellos una demostración de tanta importancia como la presente, habiendo otros medios más eficaces e importantes para realizarla, con lo cual no se consigue otra cosa que comprometer la misma tesis que se intenta sustentar.

Qué sería una mediadora universal de los hombres sin representación moral del género humano? Medítese un poco sobre la antinomia que esto encerraría y se llegará sin dificultad a la conclusión que sustentamos.

A esta representación moral de todos los hombres síguese inmediatamente la tercera condición, antes señalada, para el mérito condigno de la gracia y la satisfacción por el pecado, o sea, la ordenación divina de aquélla al mérito y a la satisfacción por los demás. En efecto, elevada por Dios la Virgen Santísima al orden hipostático, y asociada por el mismo caso con Jesucristo en la consecución de nuestro fin sobrenatural, su gracia debe tener también una ordenación intrínseca, connatural e hipostática a nuestra salvación, puesto que Dios da la gracia conforme al fin para el que elige las personas (III P, q. 27 a. 5 ad 1). Y siendo el fin del orden hipostático de redención y salvación universal, ese mismo ha de tener también la gracia de María, siempre subordinadamente a Jesucristo. Por donde así como nuestra gracia de adopción tiene un orden intrínseco a merecer su aumento para nosotros mismos y la gloria eterna, de manera semejante, la gracia de la mediadora, en cuanto tal, no puede carecer de la ordenación al mérito de aquélla y la satisfacción por todos nosotros. Porque la causa de que nosotros no podamos merecer de condigno la gracia para los demás, ni satisfacer de esta manera

por ellos, no está en la misma gracia, en el sentir común de los teólogos, sino en la falta de esta ordenación divina (1).

En la gracia de la Virgen Santísima debemos distinguir, por tanto, tres funciones distintas: *a*) como persona individual, la consecución de su fin último; *b*) en cuanto Madre de Dios, la preparación para misión tan alta y elevada; *c*) y como corredentora y mediadora de los hombres, devolvernos a todos la vida divina de la gracia juntamente con Jesucristo y dependientemente de él. Para este triple fin la dispuso Dios convenientemente con el tesoro de sus gracias, las cuales tienen en ella un orden también triple: *a*) santificarla en sí misma; *b*) disponerla convenientemente para ser idónea Madre de Dios; *c*) y prepararla activamente para cooperar con Jesucristo en la consecución de la gracia perdida para todos nosotros. Cualquiera de estos tres órdenes, inherentes a la gracia de María, que le quitáramos, inevitablemente la empequeñeceríamos y desnaturalizaríamos.

Todavía no se ha llegado a establecer una analogía perfecta entre Jesús y María en cuanto a su ser de mediadores. Y es por ahí por donde hay que comenzar. Pues así como la unión de la naturaleza humana con la Persona del Verbo y toda la vida del Salvador, juntamente con las perfecciones consiguientes a la unión hipostática, como la gracia habitual etc., estaban ordenadas por Dios al misterio de nuestra redención, de modo semejante toda la vida de la Virgen Santísima, desde el misterio de su Concepción Inmaculada, pasando después por su gracia habitual perfectísima, y los actos todos de su vida estaban preordenados por Dios, en Cristo y por Cristo, a la realización de los tres fines antes indicados. Unos como específicamente dispositivos para hacerla digna Madre de Dios, otros a conseguir su propia santificación, y todos a la salvación de los hombres.

Los teólogos antiguos insistían sobre todo en la santidad y prerrogativas de María como persona individual y en cuanto preparación para su maternidad divina. Porque no se conocía todavía suficientemente la doctrina de la mediación mariana, y no existía para ellos otra división de la gracia habitual que la individual y capital. Por otra parte, muchos teólogos modernos, no considerando la gracia de la Virgen nada más que como de persona individual, la privan también de aquel orden intrínseco a la consecución de la gracia para todos los hombres. De donde viene a suceder que el principio del consorcio queda reducido a un puro nombre, vacío de todo contenido, y la ordenación de los

(1) S. THOMAS, *Summa theol.*, I-II, q. 114 a. 6; IOANNES A. S. THOMA, *In III partem*, q. 1 d. 1 a. 2 n. 72; GONET I.B., *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores: De iustificatione et merito*, d. 2 a. 7 concl. 3.

actos de la Virgen Santísima a la salvación del género humano fundada únicamente en la libre determinación de su voluntad. La libertad es condición indispensable del mérito y de toda la mediación mariana. Pero en vez de considerar la voluntad libre de María, en su cooperación a la obra de nuestra salud, como efecto de la predestinación divina y de la ordenación intrínseca de su gracia, la convierten en el único principio determinante de su mediación efectiva por nosotros, con lo cual el principio del consorcio cae inevitablemente por tierra, o no significa nada, y la mediación mariana pierde toda su realidad trascendente.

Se impone, pues, la consideración dinámica de todo el ser sobrenatural de María, en su calidad de mediadora universal de los hombres, como ordenado ontológica y vitalmente por Dios a la salvación del género humano juntamente con Jesucristo. Y en la gracia habitual, además de su función capital y puramente individual, es preciso considerar también la social de la mediadora y corredentora de los hombres, dividiendo aquélla en capital, individual y social.

Si quisiéramos ahora encuadrar esta doctrina en el marco teológico del mérito, magistralmente trazado por Sto. Tomás, no tendríamos más que aplicar a la Virgen el artículo sexto de la cuestión ciento catorce de la Prima Secundae, añadiendo su nombre después del de Jesucristo de la siguiente manera: «Merito condigni nemo potest mereri alteri primam gratiam, nisi Christus (*et B. Virgo*), quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi (*et B. Virginis*) mota est a Deo per gratiam non solum ut ipsi pervenirent ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adducerent, in quantum (Christus) est Caput Ecclesiae et auctor salutis, (*et B. Virgo mediatrix et corredemptrix omnium hominum*)» (1).

Concluycamos, pues, que la gracia de María tuvo una ordenación divina, semejante a la de Jesucristo, al mérito y a la satisfacción por los demás, en cuanto gracia de la mediadora, sin la cual no es posible concebir ésta.

Luego la Virgen reúne todas las condiciones requeridas por Sto. Tomás y los demás teólogos para que, con toda propiedad, podamos decir que nos mereció a todos la gracia de condigno, y satisfizo de igual manera por el pecado del hombre.

En segundo lugar, la mediación perfecta por el mérito condigno de la gracia y la satisfacción *ex condignitate* por el pecado, es necesario

(1) CUERVO M., *art. cit.*, in *Ciencia Tomista* 57 (1938) 240 ss.

atribuirla a la Virgen para que exista perfecta correspondencia entre su actividad salvífica universal y el orden en que fué colocada por Dios en virtud de su maternidad divina. Pues el orden a que pertenece María no es el común a los demás hombres, sino el hipostático-relativo, inmediatamente después del propio de Jesucristo. Y como entre el ser y el obrar forzoso es que exista perfecta correspondencia, la actividad correntora y salvífica de María debe hallarse en perfecta armonía con el orden a que pertenece, lo cual sólo puede conseguirse en la mediación perfectiva por el mérito y la satisfacción condignos *ex condignitate*. Porque la mediación por el mérito y la satisfacción de *congruo* es común a todos los hombres, encontrándose el orden hipostático-relativo muy por encima del común a los demás mortales. Ni puede ser por el mérito condigno *ex toto rigore justitiae*, porque éste corresponde al orden hipostático substancial, que es exclusivo de Jesucristo.

Con lo cual no equiparamos a María con Jesucristo, porque la diferencia que existe entre el mérito y la satisfacción de uno y otra es específica, y no de grados dentro de la misma especie, así como también el mérito de María en orden a los demás se distingue específicamente del nuestro. Por eso toda la mediación y corredención mariana es esencialmente subordinada y dependiente de la de Jesucristo, que es el mediador y redentor por excelencia o principal. Porque Jesucristo merece y satisface *ex propriis*, y María *ex acceptis a Deo per Christum*, puesto que la gracia de María es toda derivada y participada de Jesucristo. Y por eso también la gracia de Jesucristo es capital, y la de María nó. La redención de Jesucristo es universalísima por esa misma causa, alcanzando a todos los hombres absolutamente, y la corredención de María se extiende a todos menos a ella misma. Jesucristo es el Redentor absolutamente, María redimida y corredentora, y nosotros sólo redimidos.

La distinción que media entre María y Jesús, por una parte, y entre María y nosotros, por otra, es pues específica y fundamental, y no sólo de grados, del mismo modo que se distinguen el orden hipostático substancial y el relativo, el hipostático relativo y el común a todos los hombres.

La misma distinción específica existe también entre la gracia del Redentor y la de la Mediadora *in esse moris*, no físico, y la gracia de la Mediadora y la nuestra, que carece de esa ordenación intrínseca al mérito de la misma gracia para los demás. Y, por tanto, también el valor respectivo de las acciones procedentes de la gracia en Jesucristo, en la Virgen María, y en nosotros (1).

(1) CUERVO M., *art. cit.*, in *Ciencia Tomista* 57 (1938) 87 ss.

Lejos de existir igualdad o equiparancia entre Jesús y María en el acto mediador o redentivo, lo que existe es verdadera analogía, haciéndose esto fácilmente ostensible sólo con enumerar las semejanzas y desemejanzas de uno y otra en el acto mediador.

A) *Semejanzas*. En ambos el acto redentivo o corredentivo procede de personas distintas, asociadas en un mismo orden y en un mismo fin. En los dos el acto redentivo o corredentivo tiene su virtud radical u originariamente del orden hipostático. Inmediata o formalmente los dos proceden de la plenitud de gracia, exigida por la asociación de los sujetos respectivos en el orden hipostático y en el fin a que éste se ordena. Por razón de esta misma asociación tiene la gracia en Jesús y María una ordenación divino intrínseca, esencialmente diferente de la nuestra, a la redención y salvación del género humano. En virtud de todo esto Jesús y María ejercen una causalidad verdadera en el misterio de nuestra salud, y, como consecuencia, en la aplicación o distribución de las gracias a todos nosotros. Por consiguiente, tanto los actos de Jesús, como los de María, pertenecen a un orden trascendente al nuestro, es decir, al orden redentivo.

B) *Desemejanzas*. Jesucristo pertenece al orden hipostático substancialmente, María sólo de una manera relativa. Los actos de Jesucristo, en cuanto hombre, son actos de la Persona divina del Verbo, actos de un Dios; los de María de una pura creatura, elevada sobre toda creatura. La plenitud de la gracia de Jesucristo es absoluta *in esse gratiae, intensive et extensive*; la de María sólo relativa. La plenitud de la gracia de Jesucristo es suya; la de María toda derivada de la de aquél. La de Jesucristo es capital y la de María no. En Jesucristo no hubo pecado ni absolutamente pudo haberlo, en María no hubo pecado por especialísimo privilegio de Dios, pero absolutamente pudo pecar. En Jesucristo la razón de la ordenación intrínseca de su gracia a la causalidad de la salvación y redención del género humano es el orden hipostático substancial, en María el relativo. Los actos de Jesucristo por esta causa satisfacen por el pecado y nos merecen la gracia *ex toto rigore justitiae*, los de María solamente *ex condignitate*. Por eso mismo Jesucristo es propiamente redentor en todo el sentido de la palabra, y María la asociada a él o la corredentora. La virtud redentiva de los actos de Jesucristo es esencial e infinita *simpliciter*; la de los actos de María, toda participada e infinita sólo *secundum quid*. Jesucristo es por derecho propio causa principal de nuestra redención, y María solamente concausa y corredentora en todo subordinada y dependiente de Jesucristo. Los actos de María, en cuanto asociada al orden hipostático, trascienden a todos los nuestros, los de Jesucristo también a los de María. Los actos de Jesu-

cristo no admiten progreso intrínseco en cuanto a su virtud y perfección, sino tan sólo extrínseco; los de María, en cambio, tienen progreso intrínseco y extrínseco, de la misma manera que su gracia y caridad. Por lo mismo, en cuanto al valor intrínseco, el acto redentivo de Jesús puede decirse que es uno, y el de María múltiple, intrínseca y extrínsecamente. Como los actos, tanto de Jesús como de María, por razón del orden hipostático consiguen el fin de la encarnación, según un grado de perfección diversa, en ellos se encuentra intrínsecamente la misma forma redentiva, ni de un modo totalmente igual, ni tampoco totalmente diverso, sino proporcionalmente semejante, o sea, análogamente con una analogía de proporcionalidad propia con distancia indefinida o más bien infinita (1).

Por eso Jesucristo es el redentor simpliciter y María simplemente la corredentora. Jesucristo redentor y cabeza del cuerpo místico; nosotros solamente redimidos y miembros de éste. María ni redentora ni cabeza, pero tampoco simplemente redimida ni simplemente miembro de aquél, sino en un plano u orden intermedio, por una parte inferior al de Jesucristo, y, por otra, superior al nuestro, en plano u orden de la mediadora y corredentora de los hombres.

No es éste precisamente el que todos atribuimos a la Virgen Santísima?

Por último, solamente en la mediación perfectiva tal como la venimos explicando la doctrina de la mediación mariana adquiere unidad, consistencia y sentido profundamente realista, que de otra suerte quedaría reducida a una serie de afirmaciones dispersas e incoherentes difícilmente inteligibles y asimilables. Porque en esta concepción todas las verdades marianas acerca de la mediación arrancan, como de su raíz y último fundamento, de la maternidad divina, origen y fuente verdadera de toda la mariología. El principio del consorcio no es más que una consecuencia de la maternidad divina, la cual al mismo tiempo que constituye a María en el orden hipostático la asocia con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación, como enseñan León XIII y Pío XI en los testimonios antes aducidos. De aquí la ordenación de María con Cristo a la adquisición de la gracia y su distribución al hombre, o sea, el doble aspecto adquisitivo y distributivo de la gracia de la mediación mariana, y su universalidad. Esta adquisición, supuesta aquélla ordenación de María con Jesucristo, es de condigno *ex condignitate*, de donde nace la corredención mariana en su sentido verdadero, y de la corredención la maternidad espiritual de María respecto de todos los hom-

(1) CUERVO M., *La cooperación de María en el misterio de nuestra salud*, in *Estudios Marianos*, II, Madrid 1943, III-151.

bres, no en sentido imperfecto, sino integral y perfecto, puesto que ella nos consigue y comunica a todos la gracia que es la que nos hace vivir la vida de hijos de Dios. La distinción específica *in esse moris* de la gracia de María respecto de la nuestra, procede también de aquélla ordenación divina que tiene María en virtud del consorcio con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación, el cual a su vez se deriva de la maternidad divina por medio del orden hipostático al cual eleva ésta inmediatamente a la Virgen Santísima.

Quitemos a la mediación de María el mérito condigno de la gracia y la satisfacción por el pecado y todo quedará como suspenso en el aire: el principio del consorcio se reducirá a una afirmación vaga; el doble aspecto de la mediación mariana, adquisitivo y distributivo de la gracia, y su universalidad, perderán todo su realismo sin encontrar dónde apoyarse de una manera firme y segura; la corredención mariana será una de tantas afirmaciones imprecisas; la maternidad espiritual de María carecerá inevitablemente del sentido verdadero que debe tener en teología, y que de hecho tiene en el sentir de los fieles; y el lugar propio que le corresponde a María en la redención y salvación del género humano, por razón de su dignidad altísima de orden hipostático, desaparecerá como por encanto.

Unidad, coherencia, armonía de todas las verdades marianas en apretado haz, he ahí lo que representa la concepción de la mediación mariana por el mérito y la satisfacción de condignidad. La revelación, la tradición, y la teología se dan aquí la mano, coincidiendo en una misma afirmación mariana que tanto exalta el poder y la influencia de la Virgen Santísima en la salvación y santificación de las almas. El pueblo cristiano ha dado siempre muestras sensibles de este influjo tan grande de María, del que son testimonio elocuente las apariciones de la Virgen en los distintos puntos de la tierra, en todos los momentos críticos de la historia.

III. — LA MEDIACIÓN MARIANA EN EL SMO. ROSARIO

El Smo. Rosario es una breve síntesis de la revelación acerca de la economía de nuestra salud. En él está contenida de modo perfecto toda la doctrina de la mediación mariana, sus fundamentos, su naturaleza en su doble aspecto adquisitivo y distributivo, y el modo de la misma. Y esta doctrina la hace vivir el Rosario a todo el pueblo cristiano.

Los misterios gozosos expresan de modo sintético todo lo que en la Sagrada Escritura, en la tradición y en la teología se enseña sobre la maternidad divina de María y la unión íntima de esta con Jesús en el

misterio de nuestra salud. El principio del consorcio, base fundamental de toda la soteriología mariana, aparece propuesto en él de una manera práctica y vital a todo lo largo de sus decenas, arrancando de la maternidad divina. El ángel anuncia a María que se van a cumplir en ella las promesas divinas concibiendo en sus entrañas virginales al Hijo de Dios, a lo que ella consiente en medio de una inmensa confusión de humildad y anonadamiento. Tal es el punto central de toda la soteriología cristológica y de toda la mediación y corredención. Todos los demás misterios no serán más que explicación del doble misterio contenido en el primero gozoso del Smo. Rosario.

No pocos autores han exagerado este consentimiento de María a la encarnación del Verbo, queriendo ver en su libre determinación para ser madre de Dios una causa total de aquélla, distinta e independiente de la misma voluntad divina, cuando en realidad no significa más que la primera y más fundamental cooperación de la Virgen Santísima con Jesús en el misterio de nuestra redención, efecto de la misma voluntad de Dios y de su acción divina. Así lo entendía, sin duda, Sto. Tomás cuando escribió que la naturaleza entera esperaba el consentimiento de María en la encarnación del Verbo (III P, q. 30 a. 1). Lo esperaba de la misma manera que esperaba el cumplimiento de las promesas divinas en la gran obra de Dios, las cuales comprendían también el consentimiento de María en la encarnación, no por temor a que ella con su libre voluntad lo impidiera o estorbara, obrando en oposición a los designios divinos. Cooperación ciertamente de gran valor por ser en el mismo comienzo de nuestra redención, la cual se continuará en el transcurso de toda la vida del Salvador.

Y así después de gestarlo en su seno lo da a luz en Belén, poniendo cátedra con su divino Hijo al mundo entero, desde el primer momento de su nacimiento, de humildad práctica, de pobreza y de sacrificio. María asociada con Jesús, desde su nacimiento, en una vida intensa de sacrificio por la salud de los hombres. Lo cria y asiste viviendo con él durante largos años una vida oculta, sencilla, de oración y sacrificio, como preparación para la obra de nuestra redención, que se desarrolla en los misterios dolorosos del Smo. Rosario.

María convive toda la vida del Hijo, que en cierto modo es también suya, asociándose intimamente a sus trabajos y dolores por la salvación del género humano. Por eso en el momento cumbre del sacrificio de la vida del Hijo en el monte Calvario, aparece la Madre pegada a la cruz del Hijo, ofreciendo ambos, inmolando, de diversa manera, un mismo sacrificio, en el que se consumó la redención del hombre según la medida del Padre. María juntamente con Jesús y dependientemente de él nos

salvó, nos redimió y nos mereció en estos misterios dolorosos todas las gracias que nos justifican y santifican. El con su pasión y muerte, ella con su compasión y conmuerte no menos sensible y dolorosa.

Diverso es el valor de las acciones de Jesús y María, diverso el mérito de las mismas, pero uno mismo es el premio de unas y otras: la salud del hombre. La asociación de María con Jesús en el misterio de nuestra redención comienza en los albores del Verbo encarnado con su maternidad divina y culmina al lado de la cruz en el monte Calvario, donde queda sellada para siempre con las gotas de sangre del Hijo. Jesús es nuestro mediador y redentor, María nuestra mediadora, nuestra corredentora y nuestra madre espiritual, que en el monte Calvario nos engendró con dolor y durante la vida nos alimenta, nutre y fortalece con la savia divina de la gracia que en unión del Hijo nos mereció.

Los misterios gloriosos son los misterios del triunfo de Jesús y María sobre el pecado y la muerte. Jesucristo resucita glorioso al tercer día y asciende a los cielos, glorioso y triunfante, para abrirnos a todos las puertas del cielo. Y María resucita también poco después de su muerte, siendo ascendida a los cielos, entre cánticos de ángeles para reinar desde allí sobre todo lo creado y administrarnos el tesoro de las gracias. La asociación de María con Jesús en vida y en muerte, se continúa también en la gloria en nuestro favor y ayuda. Juntos vivieron y padecieron, juntos ofrecieron al Padre el sacrificio infinito de la vida divina del Hijo por el hombre, juntos nos redimieron y consiguieron todas las gracias, y desde el cielo juntos también, con una sola voluntad, nos las reparten. En su distribución ambos cooperan, aunque de diferente manera, Jesucristo por eficiencia de las mismas y María por intercesión con el Hijo ante al Padre por nosotros. Los misterios gloriosos del Smo. Rosario son la expresión integral y perfecta de la esperanza cristiana.

Por el entrelazamiento continuo de los misterios de la vida de Jesús con los de su Madre santísima, el Rosario expresa del modo más perfecto la doctrina de la mediación mariana, haciendo vivir al pueblo cristiano esa comunidad de vida, de dolor y de gloria entre Jesús y María, de donde brota toda la vida cristiana. Además nos lleva a Dios por el mismo camino por donde Dios vino a nosotros, que fué la Virgen Santísima, lo cual no deja de ser un timbre de gloria de la doctrina sobre la mediación mariana contenida en el Smo. Rosario.

En el orden puramente natural, el hijo está más cerca de la madre que del padre, tiene más confianza con ella, más intimidad, más espontaneidad. De esta disposición natural del hombre se sirvió Dios en el Ssmo. Rosario para llevarnos a todos a sí, por medio de su Madre, que lo es también nuestra. Y esto de una manera tan sencilla que está al

alcance de todos. Por eso el Rosario es una escuela perfecta de santidad y de perfección cristianas: por contenido tan firme como la roca del Evangelio; por los modelos y ejemplos de vida que nos propone a imitar, que son Jesús y María, compenetrados en sus misterios; y por el medio que emplea para obtener de Dios la gracia para conseguir esto, que es la meditación de estos misterios entrelazada con la intercesión de la Madre de Dios y nuestra, mil veces implorada. Y es también práctica viviente de mediación mariana entre Dios y el hombre, y el hombre y Dios.

DE COOPERATIONE B. V. MARIAE IN MYSTERIO
HUMANAE SALUTIS IUXTA DOCTRINAM S. THOMAE
ET COMMENTATORUM EX ORDINE PRAEDICATORUM

P. ALOISIUS CIAPPI, O.P.

Obiectum nostrae investigationis videbitur forsitan quibusdam non satis huius temporis seu actuale, ac nimis amplum. Sed revera, munus scientiae theologiae non neglegendum nec minoris momenti faciendum in eo consistit, quod doctrina divinae revelationis et Traditionis discernatur a variis theologorum opinionibus, ut tandem via patefiat definitionibus dogmaticis Ecclesiae. Theologi, enim, cum unanimes inveniuntur in aliqua doctrina tamquam revelata asserenda, auctoritatem loci theologici proprie dicti sortiuntur ac ut instrumentum et vox altisonans Magisterii ordinarii Ecclesiae considerari possunt. Quapropter, multum conferre ad stabiliendum valorem traditionalem doctrinae de cooperatione B.V. in mysterio humanae salutis aestimamus, si postquam definiverimus quid S. Thomas et celebriores eius interpretes de tali quaestione senserint, ad postremum communia effata per modum conclusionum collegerimus.

Brevitatis causa, tractatum nostrum ad expositores D. Thomae ex Ordine Praedicatorum selectos restringimus, ac potius synthetice quam analytice procedamus.

Haec tria puncta consideranda occurrunt:

- 1) Quid definite S. Thomas docuerit de cooperatione B.V. Mariae in mysterio humanae salutis.
- 2) Quid de eodem argumento senserint praeclariores Aquinatis interpretes ex Ordine Praedicatorum.
- 3) Quanam sunt conclusiones doctrinales illis communes.

I. — QUID DEFINITE S. THOMAS DOCUERIT DE COOPERATIONE B. V. MARIAE
IN MYSTERIO HUMANAE SALUTIS

Quaerimus: Estne problema theologicum de mediatione B. V. tam recentis investigationis, ut nullum saltem solutionis principium apud

doctorem Angelicum inveniatur? Minime! Siquidem, cum de re tanti momenti agatur necnon de theologo qui ut «Doctor communis» Ecclesiae etiam a Summis Pontificibus celebratur, quasi a priori tuto asserere possumus a mente eius non omnino aufugisse quaestionem de cooperatione Matris Dei ad opus humanae redemptionis. Immo vero, ad veritatis decus addere oportet D. Thomam sive implicite sive explicitè, ac sufficienter, de nostra quaestione tractasse.

«Angelicus Doctor, ait S.P. Leo XIII in sua celebrata enc. *Aeterni Patris*, speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda» (1).

Attamen, non semina tantum doctrinae de mediatione B.V. in scriptis Aquinatis invenire libet, verum etiam fructus quosdam maturos exquisitosque ex illis excerpere fas est, sicut exemplum mox adducendum maiorum ipsius interpretum nos docebit. His praemissis, obiectiva veritas nos fateri cogit nullibi D. Thomam ex professo quaestionem de mediatione B.V. movisse. Cur ergo? Eximius mariologus nostri temporis, defletus P.B.H. Merkelbach, O.P., qui iam in *Xenia Thomistica* diffuse atque acute de nostro problemate disseruit, mysterium silentii Angelici Praeceptoris iis verbis aperuit: «Nec mirum videri debet si mediatio B.V., sicut et assumptio, ex professo proposita non fuerit in operibus theologicis mediæ aevi. Nam: a) non inveniebatur in *Libro Sententiarum*, quod opus in scholis per plura saecula interpretabatur b) nec cohaerebat cum systemate philosophico aristotelico; c) nec *specialem* afferebat difficultatem aut connexionem cum quaestione aliqua in operibus theologicis tractata...» (2).

Scite insuper notant editores operum S. Bonaventurae (3), quod antiqui doctores distinguebant redemptionem strictè sumptam (quae fit iusto pretio soluto) a liberatione quocumque modo facta. Loquentes itaque de Mariae corredemptione, oportet omnino ad acceptionem termini formalem praepremis nos respicere, et non sufficit hunc terminum ut mere synonymum liberationis perpendere.

Doctrina S. Thomae de cooperatione B. V. Mariae ad sequentia puncta essentialia reduci potest:

I. - Iuxta dictum S. Pauli: «*Unus est mediator Dei et hominum,*

(1) LEO XIII, *Aeterni Patris*, in ASS 12 (1879) 108-109.

(2) MERKELBACH B. M., *Quid senserit S. Thomas de mediatione beatæ Mariae Virginis?*, in *Xenia Thomistica* 2 (1925) 528; cf. etiam IDEM, *Mariologia*, Paris 1939.

(3) BONAVENTURA, In III *Sent.*, d. 20 q. 6 schol.

homo Christus Iesus» (I Tim. 2, 5), scil.: *Christus solus est verus et perfectus mediator, tum quoad rationem medii, quia, secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate gratiae et gloriae; tum quoad officium coniungendi, quia inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo perfecte, praecepta et dona hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum proprie seu perfecte satisfaciendo, scil. condigne, et interpellando* (1); necnon mendo de condigno ut Caput Ecclesiae (2), et per passionem suam sacrificium proprie dictum a Deo maxime acceptum, utpote ex caritate maxima proveniens, offerendo (3); ac, consequenter, proprie ac principaliter homines a servitute peccati et a reatu poenae redimendo, prout sufficiens et superabundans pretium nostrae redemptionis, videlicet suum sanguinem, Deo immediate solvit (4).

Ergo solus Christus est mediator perfectus et simpliciter, quia verus satisfactor ac immediatus et principalis redemptor.

2. - Aliqui alii dicuntur mediatores *secundum quid* inter Deum et homines: prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo *dispositive* vel *ministerialiter*. Sic, prophetae et sacerdotes V.L. dicti sunt mediatores inter Deum et homines *dispositive* et *ministerialiter*; sacerdotes N.T. possunt dici tales *ministerialiter*, «*inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes*» (5).

Sunt ergo alii, praeter Christum, mediatores *veri*, non tamen simpliciter seu perfecte, sed secundum quid, scil. imperfecte, secundario ac participative.

Fatendum est S. Thomam non enumerasse in *Summa Theologica* B. V. inter mediatores sive *dispositive* sive *ministerialiter*. Sed, quod quidam theologi de mediatione B. V. iuxta D. Thomam disserentes non animadverterunt (6), Angelicus Doctor non solum principia ex quibus mediatio B. V. colligi potest enuntiavit, sed in suo *Commentario in Evangelium S. Ioannis*, sub annis 1269-1272 exarato, formaliter et expressis verbis mediationem universalem B. V. in ipsa gratia Ecclesiae

(1) *Summa Theol.*, III q. 26 a. 2 c; *Ib.*, q. 48 a. 2.

(2) *Summa Theol.*, III q. 48 a. 1 c; I-II q. 114 a. 3.

(3) *Ib.*, q. 48 a. 3.

(4) *Ib.*, q. 48 aa. 4-5.

(5) *Ib.*, q. 26.

(6) Cf. MERKELBACH B.M., O.P., *art. cit.*, in *Xenia Thomistica* 2 (1925) 523; HUGON E., O.P., *S. Thomae doctrina de beata Maria virgine mediatrice omnium gratiarum*, in *Xenia Thomistica* 2 (1925) 532; ROSCHINI G., O.S.M., *Mariologia*, I, Romae 1947, 248; KEUPPENS I., *Mariologiae compendium*², Louvain 1947, 203.

procuranda asseruit, his praeclaris verbis: «*Mystice autem in nuptiis spiritualibus est mater Iesu, Virgo scilicet beata, sicut nuptiarum consiliatrix, quia per eius intercessionem (Ecclesia) coniungitur Christo per gratiam; Eccli. 24, 25: 'In me omnis spes vitae et virtutis'. Christus autem, sicut verus animae sponsus, ut dicitur infra (c. 3): 'Qui habet sponsam, sponsus est'. Discipuli vero ut paranympi, quasi coniungentes Ecclesiam Christo*» (1). Si ergo discipuli seu sacerdotes N. T. sunt ministerialiter mediatores inter Christum et Ecclesiam, quia istam, veluti sponsam, Divino Sponso coniungunt per sacramenta gratiam efficientia, a fortiori B. V. vera mediatrix dispositive dicenda est, quae spiritualium nuptiarum est consiliatrix et procuratrix per suam omnipotentem intercessionem. Proinde, sicut «*in nuptiis materialibus (Cana Galilaeae) mater Christi gessit mediatrix personam, (quia) interpellat ad Filium et erudit ministros, (sic demonstrando) pietatem et misericordiam, sollicitudinem et diligentiam (in subveniendo) defectui aliorum*» (2) ita, iuxta verba ipsius Aquinatis, in nuptiis spiritualibus inter Christum et Ecclesiam B. V. mediatrix personam gerit.

Quam veritatem de universali B. V. mediatione, generaliter enuntiatam in *Commentario in Ioannem*, particulatim S. Doctor declarat in aliis operibus, sive in *Summa Theologica* sive in scriptis minoribus, ubi B. V. tamquam mediatrix dispositiva et ministerialis, inter omnes mediatores efficacissima, merito celebratur. En veritates distinctae quae ex verbis S. Thomae clare resultant:

a) B. V. excellentiorem *rationem medii* prae ceteris habuit. Nam, quoad gradum naturae maxime distat a Deo in natura et habuit communem cum hominibus mortalitatem (3); quoad statum gratiae, plenitudinem gratiae respectivam obtinuit, scil. «*secundum suam conditionem, sive secundum intensionem, sive etiam secundum virtutem*» (4), ob quam singularem plenitudinem, propriam Matris Dei, ipsa quasi in immensum distat a ceteris hominibus sanctis necnon ab angelis, utpote existens «*propinquissima Christo auctori gratiae, secundum humanitatem (et secundum) maiorem gratiae plenitudinem*» (5). Ontologicè ergo verius et perfectius est mediatrix Mater Christi quam angeli, sancti et ministri N. T.

b) B. V. etiam *officium coniungendi*, mediationem scilicet mora-

(1) S. THOMAS, *In evang. S. Ioannis comment.*, c. 2 lect. I (ed. MARIETTI, Torino 1925, 77).

(2) *Ib.*, 77-78.

(3) Cf. *Summa Theol.*, III q. 26 a. 1 ad 2; q. 27 a. 3 ad 1.

(4) *Ib.*, q. 7 a. 10 ad 1.

(5) *Ib.*, q. 27 a. 5 c. et ad 1.

lem, verius et perfectius quam ceteri exercuit atque exercet. Ipsa enim coniunxit homines Deo, pro ipsis merendo, satisfaciendo, sacrificium crucis cum Filio Deo Patri offerendo, et per illud homines a servitute culpae et poenae aeternae redimendo; coniunxit etiam, et nunc etiam coniungit aliquomodo homines Deo, gratias redemptionis dispensando.

En quidam textus S. Thomae, qui, recte et cohaerenter intellecti, veritates nuper enuntiatas mirifice pandunt:

I. — *Quoad meritum*

B. V. «*meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei*» (1); scil.: B. V. meruit de congruo, saltem late dicto, desiderando et petendo, incarnationem-redemptivam Verbi; si hoc enim Angelicus concedit sanctis Patribus V. T., a fortiori tribuere potest Dei Genitrici (2). Fuit insuper Maria causa moralis incarnationis, in ordine executionis, per liberum consensum ipsi praestitum; et proinde fuit etiam, iam per eundem consensum, causa non solum materialis et remota, sed formalis et proxima redemptionis, quam per «*expressam fidem*» sciebat esse finem assumptionis humanitatis ex parte Verbi (3), et quam per intentionem immediate voluit consentiendo ut fieret mater «*Iesu*», qui debebat «*salvum facere populum a peccatis eorum*» (Lc. I, 31; Mt. I, 21). Unde merito scribit Angelicus: «*Quia ergo consensus B. V., qui per annuntiationem requirebatur, actus singularis personae erat in multitudinis salutem redundans, immo totius generis humani*» (4); et: «*per annuntiationem expetebatur consensus Virginis loco totius humanae naturae*» (5). Post incarnationem, per novem menses meruit B. V. portando Redemptorem mundi, sicut et crevit in gratia; proinde recte cum muliere evangelica S. Doctor exclamat: «*Beatus venter qui portavit pretium redemptionis!*» (6). Sub cruce vero Mater Christi «*habuit meritum martyris, mortem crucis cum Filio patiendo*» (7); quod quidem meritum non mere personale fuit, sed saltem «*de congruo*» universaliter extensum, quantum ipsa plenitudo gratiae et caritatis in corde Virginis (8).

(1) Ib., q. 2 a. 11 ad 3; cf. *In III Sent.*, d. 4 a. 1 ad 5.

(2) *Ibid.*

(3) Ib., q. 30 a. 1 ad 2.

(4) *In III Sent.*, d. 3 q. 3 a. 2; q. 1 a. 2.

(5) *Summa Theol.*, III q. 30 a. 1 c.

(6) *Sermo* 46, *Domin. IV Quadr.*, de B.V. Maria; *Summa Theol.*, III q. 27 a. 5 ad. 2.

(7) *Sermo* 58, *in Assumpt. B.M.V.*

(8) *Summa Theol.*, I-II q. 114 a. 6; *Opusc.* 6: *Super salut. angel.*

2. — *Quoad satisfactionem*

Iam scimus ex D. Thoma quod B. V. «*habuit meritum martyris, mortem crucis cum Filio patiendo*». Nunc vero Angelicus docet quod: «*ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aequae vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis*» (1). Licet ergo concludere quod B. V., etsi ut pura creatura, gratia capitali non ditata, «*ex caritate et obedientia mortem crucis cum Filio patiendo*», non potuerit sufficienter-perfecte seu condigne satisfacere pro offensa totius humani generis, «*quamdam infinitatem*» habente, potuit tamen et de facto satisfacit «*sufficienter-imperfecte*», seu de congruo, «*secundum acceptionem Dei qui (eius) satisfactione contentus (fuit)*» (2). Nec ullo modo satisfacit pro seipsa, utpote immaculata, sed pro toto genere humano, cum quo erat «*unum in caritate*» (3).

3. — *Quoad oblationem sacrificii*

Certum est pro S. Thoma, Christum et materiam et formam sacrificii crucis per semetipsum immediate praestasse, vitam scilicet suam, quae erat vita Dei et hominis, offerendo atque immolando «*in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum*» (4), secundum quod Apostolus dicit: «*Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*» (Ephes., 5, 2). Ergo: «*hoc ipsum, quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex caritate maxima proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium*» (5).

Sed etiam B. V. «*mortem crucis cum Filio patiendo*», opus Deo maxime acceptum perfecit, utpote ex caritate maxima, saltem relative,

(1) *Summa Theol.*, III q. 48 a. 2 c.(2) *Ib.*, q. 1 a. 2 ad 2.(3) *Ib.*, q. 48 a. 2 ad 1.(4) *Ib.*, q. 48 a. 3 c.(5) *Ibid.*

proveniens. Restat proinde quod pro D. Thoma etiam compassio B. V. fuit verum sacrificium, indistinctum a sacrificio crucis. Illa igitur suo modo sacrificium crucis proprie, interne et externe obtulit; non quidem vitam Filii sui, ut stricte suam, immediate immolando, sed immolationi Filii tacite at evidenter interius exteriusque perfecte consentiendo. Sub isto aspectu, procul dubio est B. V. supremum actum sacerdotalem Christi participasse. Eius autem «fiat» seu consensus immolationi Filii sui, dum nullatenus necessarius fuit ad perfectionem atque valorem infinitum sacrificii crucis, summe conveniens putandus est, sicut ipse consensus praestitus incarnationi redemptivae: «*congruum fuit...*» (1).

4. — *Quoad redemptionem*

«*Quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena... Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio*» (2). «*Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi... quod pretium homo Christus solvit immediate. Et ideo esse principaliter et immediate redemptorem, proprium est Christi, inquantum est homo*» (3).

Estne ergo, pro S. Thoma, B. V. vera redemptrix? Explicite asserit quod ipsa «*pretium redemptionis portavit*», et implicite agnoscit quod etiam solvit: «*mortem crucis cum Filio patiendo*». Sed quia sanguis seu vita corporalis Christi stricte seu personaliter illius non erat, nec vitam Filii immediate immolavit, ideo videtur magis consonum menti Aquinatis dicere Mariam vere et proprie redemptricem, at *secundario et mediante* Filio, seu *cum* Filio, ideoque «*corredemptricem*».

Patet igitur quod *vere, proprie et singulariter*, in theologia Aquinatis, Virgo Deipara praedicatur *mediatrix* sive *cooperatrix* in opere humanae salutis. Et primo quidem *dispositive*. Dicendo autem *dispositive*, significare intendimus B. V. sociam fuisse redemptionis *objective* sumptae, ut a theologis hodiernis dicitur, quatenus scilicet cooperata est ad satisfactionem pro peccato, ad sacrificium crucis, ad redemptionem stricte sumptam atque ad acquisitionem gratiarum per meritum. Passio enim Christi, cuius Mater consors fuit, «*praecessit*, ait S. Thomas, *ut*

(1) Ib., q. 30 a. 1 c.

(2) Ib., q. 48 a. 4 c.

(3) Ib., q. 48 a. 4 c. et ad 1.

causa quaedam universalis remissionis peccatorum) (1).

Si insuper quaeratur, ut a nostrae aetatis theologis fieri solet: an B. V. materialiter vel formaliter, remote vel proxime, mediate vel immediate, redemptioni obiectivae (*active sumptae*) cooperata sit, respondendum puto secundum mentem et verba Angelici Magistri: Mater Christi Filium adiuvit in opere salutis *per consensum* seu *formaliter, com-patiendo* seu etiam *proxime, non-immediate*, saltem physice et elicitive, quia actum immolationis quo Christus vitam posuit pro inimicis suis, solus ille personaliter elicit, utique inspirante tota Trinitate, de mandato Patris, atque consentiente et compatiente Virgine Matre (2). Si vero redemptio obiectiva quasi *passive* consideratur, ex parte nempe divinae acceptationis, tunc potest dici quod B.V. in suo ordine, ut causa seu principium *totale secundarium*, Christo subordinatum et ab ipso dependens, humanam salutem peregit immediate merendo atque satisfaciendo de congruo. Sic opera Virginis adiumentum praebuit operae Christi non quidem illi addens valorem meritorium aut satisfactorium aut sacrificatorium vel redemptorium, sed titulo amicitiae reddens summe Deo acceptum sacrificium crucis, quod iam titulo rigorosae iustitiae infinite acceptum erat ex caritate Christi.

5. — *Quoad dispensationem gratiarum salutis*

«*Passio Christi* (quae «praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum») *neesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et poenitentiam et alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi*) (3). Agitur ergo de secundo aspectu operis salutis, seu de redemptione subiectiva, ut hodie dicitur, ad quam sacerdotes N. T. cooperantur ut «*ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes*» (4). An etiam B. V. ministra et dispensatrix gratiarum salutis cum S. Thoma dicenda sit? Certissime! In primis, quia omnia sacramenta N. L. habent etiam, quodammodo, virtutem ex compassione

(1) Ib., q. 49 a. 1 ad 4.

(2) Ib., q. 48 a. 5. Ita etiam opinatur cl. P. MERKELBACH, qui scribit: «Ab aliquibus dicitur immediata cooperatrix, et quidem dici potest quatenus ipsa non solum remote, sed valde proxime, nec mediante alia persona, concurrat ad opus Redemptoris; non autem quatenus ipsum opus Redemptoris immediate cum ipso peregerit et in ipso activas partes habuisset, sed solum mediate, consensu, voluntate, ac mediis praestitis in ipsum influit...; non tamen cooperata est immediate, sed mediante Filio, quia ipsum actum redemptorium ac sacrificatorium non potuit eundem cum Filio peragere». *Mariologia*, 341, nota 1; 342.

(3) Ib., q. 49 a. 1 ad 4.

(4) Ib., q. 26 a. 1. ad 1.

coredemptricis, quae « *mortem crucis cum Filio* » sustinuit; unde saltem remote causa gratiarum quae singulis dispertiuntur censenda est. At non sufficit! Active, proxime, quamvis solum moraliter, videlicet per suam maternam atque universalem intercessionem, B. V. dispensationis gratiarum arbitra ac particeps est. Plures sunt textus qui ad hoc probandum ex Aquinate adduci possunt, inter quos eminet ille ex *Comment. in Ioannem* iam relatus (1). Sed, quod in praesenti animadvertere placet, hoc est: Soli humanitati Christi, iuxta D. Thomam, competit causalitas instrumentalis physica in efficientia sacramentorum ac etiam in sanctificatione animarum quae extra sacramenta fit, sicut soli Christo convenit per passionem operari nostram salutem per modum efficientiae, prout eius humanitas fuit « *divinitatis instrumentum* » (2) ratione unionis hypostaticae. Proinde S. Doctor scribit in *Summa Theologica*:

« (Christo) *fuit proprium ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes; secundum illud Ioan., 1, 16: De plenitudine eius nos omnes accepimus. Sed Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum qui est plenus gratia, in se reciperet, et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret* » (3). Et in *Opusc. 6, Expositio super salutationem angelicam*, quod est anni 1273 (non igitur anterior III parte *Summae*), ait:

« *Magnum est in sanctis habere tantum de gratia quod sanctificet animam; sed anima B. V. ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet Filium Dei... Tertio quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quod habet tantum de gratia quod sufficeret ad salutem multorum: sed quando haberet tantum de gratia quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc in Christo et in Beata Virgine* ».

Ne igitur contradictio aliqua inter textus fere coevos Angelici Magistri ponatur, concludendum videtur B. V. remote quidem, Auctorem gratiae pariendo, etiam *physice* gratiam ad omnes derivasse; proxime vero ipsam esse *mediatricem universalem* per suam maternam intercessionem, seu moraliter, sicut decet matrem et reginam. Proprium ergo Christo remanet et meruisse gratiam *de condigno*, tamquam caput corporis mystici, et illam nunc distribuere ut *principalis causa ef-*

(1) Cf. etiam *Opusc. 6; Sermo 23: in Annuntiatione B.M.V.*

(2) *Summa Theol.*, II q. 48 a. 6 c; cf. *Ib.*, III q. 8 a. 1 ad 1.

(3) *Ib.*, q. 27 a. 5 ad 1.

ficiens-instrumentalis. Non constat ex S. Thoma utrum B. V. adnumeranda sit inter sanctos «*qui instrumentaliter, sive ministerialiter, dicuntur dare Spiritum Sanctum*» (1), ut causae efficientes instrumentales secundariae.

Finem ergo ponendo tractatui nostro S. Thomam spectanti, liceat mihi iudicium usurpare cl. P. Hugon: «*Concludimus Angelicum, licet non singula explicite expenderit, statuisset firma ac solida mariologiae fundamenta, atque mereri ut B. Virgo, sicut et Christus, ipsi dicat: Bene scripsisti de me, Thoma*» (2).

II. — QUID DE COOPERATIONE B. V. IN MYSTERIO HUMANAЕ SALUTIS SENSERINT PRAECLARIORES AQUINATIS INTERPRETES EX ORDINE PRAEDICATORUM

CAIETANUS (Card. Thomas de Vio, 1468-1534). *Comment. in III partem Summae Theologicae*, Romae 1520-1523.

a) *De mediatione:*

Mediator simpliciter seu perfective: solus Christus.

Mediatores secundum quid seu dispositive et ministerialiter: alii (3).

b) *De redemptione:*

«*Redimere causaliter immediate: est proprium Christo.*

Redimere causaliter mediate, ut prima causa: est commune toti Trinitati.

Redimere personaliter: est proprium Christo, quia, personaliter loquendo, sola Christi persona, et de solius suae personae pretio, redemit genus humanum.

Redemptor simpliciter, i.e. a servitute culpae et poenae aeternae: Christus per suam passionem.

Redemptores secundum quid, scil. a poena temporali pro actuali peccato debita: Sancti per suas passiones.

Passio Christi absolute redemit Ecclesiam.

Passiones sanctorum non absolute, sed superflue» (4).

(1) *Ib.*, q. 8 a. 1 ad 1; cf. SALES M., O.P., *De mediatione universali B.M.V. in distributione gratiarum*, in *Divus Thomas* (Plac.) 28 (1925) 453-473.

(2) HUGON E., in *Xenia Thomistica* 2 (1925) 540.

(3) CAIETANUS, *Commentarius in III partem Summae Theologicae*, q. 26 a. 2.

(4) *Ib.*, q. 48 a. 5 n. 3.

c) *De satisfactione:*

«Satisfactor simpliciter: Christus, quia homo Deus et ex propriis viribus satisfaciens.

Satisfactores secundum quid, secundum acceptationem divinam et participative per gratiam misericorditer communicatam a Christo: alii. Satisfactores simpliciter: Christus et sua membra, prout cum illo constituunt unam personam mysticam». «Mea autem satisfactio, quia membrum Christi sum, efficax est et ex caritate, et ex satisfactione Christi. Et quia ex Christo capite et nobis constituitur una persona mystica, satisfactio mea coniuncta satisfactioni Christi fit aequalis simpliciter, ut est satisfactio mysticae personae, immo quandoque superexcedit, iuxta illud ad Coloss., I, 24: «*Adimpleo ea quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia*» (1).

d) *De merito:*

«Gratius erat Deo quod B. V. compateretur ei secundum rationem quam secundum partem sensitivam: quia illa pars est nobilior et proprie meritoria, et per se grata. Oportuit ergo ut dolor B. V. ita esset summus, quod tamen tota pars sensitiva regularetur et subderetur rationi eius vigilanti» (2).

Concludimus: Nihil explicite, si excipias ea quae meritum respiciunt, Caietanus profert de cooperatione B.V. in mysterio humanae reparationis. At ex eius praemissis sequitur quod: 1° B. V. *vere* fuit et est mediatrix, secundum quid, scil. *dispositive* et *ministerialiter*; 2° B. V. est redemptrix *personaliter*, secundum quid; et eius compassio redemit Ecclesiam non necessario, sed *superflue* seu convenienter; 3° B. V., personaliter sumpta, satisfecit secundum quid seu *de congruo* pro offensa totius generis humani: «Satisfactio mea habet ex duobus capitibus efficaciam: primo ex caritate in me, qua fit et est Deo accepta; secundo ex hoc quod innititur super satisfactionem Christi. Et neutro modo satisfactio mea est sufficiens simpliciter, sed secundum acceptationem» (*l.c.*); si vero B. V. consideratur ut constituens cum Christo unam personam mysticam, seu unicum principium totale (non proprie physicum, nec solum morale) satisfactionis, tunc satisfecit *de condigno*, operatione quae potius fuit Christi quam sua, iuxta effatum Apostoli: «*Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus*» (Gal., 2, 20); 4° B. V. meruit *de congruo*, ob summam compassionem, gratiam redemptionis omni-

(1) Ib., q. I a. 2 n. 13.

(2) CAIETANUS, *Opusculum de spasmo B.M.V.*, tract. I ad Leonem X, Romae 1503.

bus hominibus, iuxta doctrinam S. Thomae in I-II, q. 114 a. 6, quam fidelissimus discipulus simpliciter amplectitur (1).

MEDINA B. (1528-1580). *Comment. in III partem Summae Theologicae*, qq. 1-60, Salamanticae 1578.

a) *De mediatione*:

«Christus unus et solus est mediator tam ratione redemptionis, et reconciliationis totius generis humani, quam solus interposuit inter Deum offensum et hominem offendentem, quam ratione illius unionis hypostaticae naturae humanae cum divinitate. Non S. Petrus hoc modo mediator, non S. Paulus, non S. Ioannes Baptista, *non ipsa denique Virgo Maria*».

«Sancti Dei homines sunt advocati, et intercessores, atque etiam mediatores per viam supplicationis inter Deum et homines».

«Ad eundem modum (i.e. per se) solus Christus est mediator, quia ipse per naturam est mediator, et omnis aliorum intercessio debet per Christum, et in Christo ascendere ad Patrem» (2).

b) *De satisfactione*:

Medina sentit ex toto cum Caietano, scribens: «Homo satisfaciens virtute passionis Christi, potest dupliciter considerari: Uno modo capiendō satisfactionem hominis per se, id est, distinguendo eam a satisfactione Christi, licet per gratiam Christi eam habeamus: et hoc modo non est satisfactio perfecta, quia gratia illa et communicatio non se tenet ex parte satisfaciētis. Alio modo potest considerari ut coniuncta sit satisfactio hominis satisfactioni Christi, et hoc modo satisfactio hominis est perfecta, et efficax, et de rigore iustitiae. Quod explicat Caietanus ad finem art. his verbis: Ex Christo, inquit, et nobis constituitur una persona mystica... (cfr. supra). Haec sententia Caietani multis videtur et falsa, et dura, sed doctoribus videtur verissima. Omnes enim iusti cum suo capite Christo comparantur ad Patrem, ut unum corpus perfectum, et sic Christus, et omnes considerantur, ut debitores... Verum est quod iste modus loquendi Caietani non est usitatus, quare loquendum est ut plures... Prob. deinde ratione haec concl.: Totum Ecclesiae corpus simul cum capite Christo satisfecit de rigore iustitiae, ergo quodlibet etiam membrum cum capite satisfacit de rigore iustitiae» (3).

(1) CAIETANUS, *Commentarius in I-II*, q. 114 a. 6.

(2) MEDINA B., *Commentarius in III partem Summae Theologicae*, q. 26 a. 2.

(3) *Ib.*, q. 1 a. 2.

c) *De redemptione:*

In suo commentario in q. 48 a. 5, Medina nihil habet de extensione tituli redemptoris ad alios, praeter Christum; sed quia iam negavit in q. 26 a. 2, alios posse dici mediatores «ratione redemptionis», censendum est unice Christum, pro Medina, proprie nominari Redemptorem.

Concludimus: Videtur Medina non plene assecutus esse mentem S. Thomae, cum expressis verbis neget B. V. propriam operam praestasse in redemptione et reconciliatione generis humani; et, consequenter, ad illam non extendat titulum redemptoris.

NAZARIUS I.P. (1556-1645). *Commentaria et controversiae in III partem Summae D. Thomae Aquinatis*, qq. 1-59, Bononiae 1625-1630.

a) *De mediatione et redemptione:*

«Soli Christo dupliciter convenit esse mediatorem secundum operationem. Primo, per opus redemptionis et reconciliationis... Secundo, ratione singularis ac summae perfectionis et excellentiae earum operationum, quae etiam aliis sanctis praeter Christum fuerunt communes».

Dispositive et ministerialiter, convenit etiam aliis:

- 1) per modum arbitrii, proferendo sententiam iudicalem.
- 2) ad modum internuntii, audiendo et referendo conditiones et pacta utriusque partis.
- 3) per orationes et preces.
- 4) per actus sacerdotales, offerendo, sacrificando et ministrando sacramenta.

«Ex dictis sequitur unum et idem esse realiter redemptoris et mediatoris officium, et solum ratione differre... Cum ergo solum Christus sit humani generis redemptor, consequens est ipsum solum tali modo, scil. per actum redemptionis, esse mediatorem inter nos et Deum. Officium autem mediatoris (perfective) solum Christo ratione redemptionis conveniens, magnificis verbis explicat Apostolus ad Hebr., c. 9: *Nullus autem sanctorum angelorum aut hominum redemptor hominum dici potest*» (1).

b) *De satisfactione:*

Negat Nazarius, «simpliciter loquendo, etiam de potentia Dei absoluta, posse hominem purum pro ceterorum hominum offensis Deo perfec-

(1) NAZARIUS I.P., *Commentaria et controversiae in III partem Summae D. Thomae Aquinatis*, q. 26 a. 2.

te seu condigne, ad aequalitatem, satisfacere; posse vero ita satisfacere ex suppositione divinae gratiae a Deo receptae, prout gratia se tenet ex parte satisfaciens, et quatenus unum cum eo constituens actionis principium consideratur» (1). Haec satisfactio non esset absolute perfecta, seu ex toto rigore iustitiae, sed ex suppositione.

Cum Caietano et Medina, tenet quod: «Cuiuslibet puri hominis satisfactio Christi satisfactioni coniuncta, quatenus cum Christo capite unum integrum et perfectum Ecclesiae corpus constituitur, vere dici potest et est ex toto rigore iustitiae (contra sent. Suarezii et Vasquezii)» (2).

Concludimus: Nihil expresse theologus cremonensis asserit de B. V. Sed, congruenter eius dictis, sequitur Matrem Christi non esse proprie corredemptricem, nec perfective mediaticam; potuisse tamen, absolute loquendo, satisfacere de condigno. Sed taliter opinando, non apparet Nazarium convenire cum S. Thoma, qui titulum redemptoris secundarii agnoscit illi qui solvit pretium adaequatum non suum; et opus meritum hominis (a fortiori opus satisfactorium), secundum quod procedit ex libero arbitrio, asserit non posse mereri de condigno, sed de congruo, propter quamdam aequalitatem proportionum (3).

IOANNES A S. THOMA (1589-1644). *Cursus theologicus in III partem Summae Theologicae*, qq. 1-24, Lugduni 1663.

Prius animadvertere oportet clarissimum interpretem hispanum D. Thomae, nequidem tetigisse qq. 26 et 48 IIIae partis, unde nihil expresse habet de mediatione et de redemptione sive Christi sive aliorum.

De satisfactione:

Exponens q. 1 a. 2 plura edisserit Ioannes de satisfactione, quae pro peccatis generis humani praestari potest a puro homine, gratia unionis hypostaticae carente. Ex eius principiis legitime concluditur B. V. non potuisse satisfacere de condigno. Ait enim: «Etiam si demus purum hominem iustum mereri alteri (de condigno) primam gratiam, non debemus concedere, quod possit satisfacere ad aequalitatem pro peccato in genere iniuriae, existimoque longe esse diversam rationem meriti et satisfactionis» (4).

(1) *Ib.*, q. 1 a. 2 concl. 3 et 4.

(2) *Ib.*, contrav. 6.

(3) *Summa theol.*, I-II q. 114 a. 3 c.

(4) IOANNES A S. THOMA, *Cursus theologicus in III partem Summae Theologicae*, q. 1 a. 2 disp. 1.

Concludimus: Quamvis expressis verbis nihil dicat Ioannes a S. Thoma de cooperatione B. V. in mysterio humanae salutis, in nullo tamen contradicit doctrinae Aquinatis; proindeque ipse putandus est Matrem Christi ut participem meriti et satisfactionis passionis, de congruo tamen, habere.

GODOY (DE) P. († 1687). *Disputationes theologicae in III partem Summae Theologicae*, Osmae 1672; Venetiis 1686.

a) *De merito*:

«Homo purus potest de potentia absoluta constitui caput aliorum in ordine gratiae, et illis condigne mereri gratiam iustificantem et mundantem a culpa mortali».

«B. V. meruit de congruo universaliter omnibus hominibus gratiam remissivam peccati mortalis (docetur a pluribus doctoribus)» (1).

«Actio qua B. V. M. Christum in templo obtulit, non fuit infiniti valoris, qui ex persona offerente, non ex re oblata desumitur» (2).

b) *De satisfactione*:

«Satisfactio purae creaturae, solum extrinsece, et secundum quid, i.e. ex divina acceptatione, est infinita» (3).

«Satisfactio purae creaturae, sicut et meritum, respectu Dei statum amicitiae in satisfactore necessario supponit» (4).

«Satisfactio purae creaturae Deo pro culpa mortali exhibita, esto possit dici sufficiens restitutio, non vero condigna et sufficiens satisfactio» (5).

c) *De redemptione*:

«B. V. fuit redempta per Christum, redemptione non sanativa, sed praeservativa» (6).

«B. V. praeservatio et immunitas a culpa originali, componitur cum ordine decretorum in mente divina circa nostram salutem existentium» (7).

Concludimus: Godoy cum pluribus doctoribus sui temporis clare asseruit meritum de *congruo* B. V. relate ad salutem omnium hominum; et hoc in gloriam ipsius cedit. Insuper, saltem implicite, satisfactionem

(1) GODOY (DE) P., *Disputationes theologicae in III partem Summae Theologicae*, disp. 2 n. 52.

(2) *Ib.*, disp. 3 n. 114 et sq.

(3) *Ib.*, disp. 1 n. 50; disp. 2 nn. 24, 25, 26.

(4) *Ib.*, disp. 2 nn. 21, 35.

(5) *Ib.*, disp. 2 n. 30.

(6) *Ib.*, disp. 8 n. 289.

(7) *Ibid.*

de congruo B. V. pro culpa generis humani agnoscit. Denique, singularem laudem sibi vindicat, inter plures thomistas, cum privilegium immaculatae conceptionis, iam duobus saeculis ante pontificiam definitionem, aperte professus sit.

GONET I.B. (1616-1681). *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores*, Burdigali 1659-1669.

Ut notum est, Gonet plura desumpsit ex exemplaribus manuscriptis operis Godoy, in Salamanticae universitate eximii professoris, quae etiam per Galliam divulgabantur. Sic explicatur dependentia illius a doctore hispano, quamvis ipse suum *Clypeum* prius ediderit.

a) *De mediatione et redemptione*: nihil notandum habet.

b) *De satisfactione*:

Gonet sua facit quae sive apud D. Thomam sive apud priores illius interpretes legebantur, nihil proprii addens praeter confirmationem doctrinae. Unde optime asserit: «Pura creatura, quantumcumque gratia exornata, nequit pro suo peccato mortali condignam exhibere satisfactionem (contra Scotum, Paludanum, Durandum, Rich. a Medavilla)... Iuxta doctrinam D. Thomae dicendum est, peccatum mortale, in ratione offensae, continere malitiam in genere moris simpliciter infinitam, subindeque a nulla pura creatura ad aequalitatem compensabilem... Nulla pura creatura potest condigne satisfacere pro culpa mortali, etiam aliena (contra Vegam, 3 c. 5; Suarem, disp. 4 sect. 7; et citari solet D. Scotus in 4, dist. 1 q. 5 a. 4)» (1).

Concludimus: Gonet omnino concordat cum traditionali doctrina thomistica in neganda satisfactione de condigno ex parte alicuius purae creaturae, non excepta B. V. Legitime tamen inferri potest ipsum, meritum et satisfactionem *de congruo* Matris Dei, pro salute humani generis, admisisse.

GOTTI card. V. L. (1664-1742). *Theologia scholastico-dogmatica iuxta incudem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum*, Bononiae 1727-1735.

a) *De mediatione et redemptione*:

Doctrinam S. Thomae de mediatione, card. Gotti explanat prae manibus habens commentaria aliorum, praesertim vero illud Nazarii, cum quo distinguit diversos modos mediandi, omnes principaliter tri-

(1) GONET I.B., *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores*, vol. 5 disp. 4.

buens Christo. Sic, loquens de gratia Christi ut capitis, concludit: « Ex quibus inferri potest Christum fuisse mediatorem et secundum substantiam, quia in Christo Deus et homo substantialiter uniuntur; et secundum operationem. Primo: quia arbiter inter Deum et homines. Secundo: quia internuntius venit sancitas a Deo leges hominibus annuntiare. Tertio: per orationem et supplicationem. Quarto: solvendo et satisfaciendo ».

« Mediator vero solvendo et satisfaciendo solus Christus esse potest... Solus enim ipse solvit pretium Deo et satisfactionem adaequantem offensam Deo ab hominibus irrogatam de rigore iustitiae. Quibus non excluduntur alii mediatores, ut moderni haeretici contendunt; sed solum ostenditur, *Christum solum fuisse mediatorem per solutionem pretii aequalis*; alios vero se mediatores interponere non posse, nisi *exhibendo*, et applicando pretium erogatum, et merita illius solius mediatoris, per quem solum mereri et exaudiri possunt... ».

« Quibus patet, quantum a mediatione Christi distet mediatio cuiuscumque creaturae. Vel enim mediatio proprie non est; vel non est mediatio per se ipsam coniungens hominem Deo, sicut mediatio Christi » (1).

b) De merito:

Concedit doctor bononiensis potuisse Deum constituere purum hominem, qui mereretur aliis hominibus gratiam *de congruo*, sed explicite non dicit ita contigisse pro B. V. Concedit insuper potuisse Deum, in alio ordine suae providentiae, constituere purum hominem, qui mereretur aliis hominibus gratiam *de condigno*; sed in praesenti ordine tenet Christum meruisse solum aliis hominibus gratiam de condigno: « Haec S. Thomae doctrina (in I-II q. 114 a. 6), probat quidem de facto et in praesenti ordine, in quo nemo, praeter Christum, movetur ut alios ad gloriam adducat; non tamen in alio rerum ordine, quo alicui puro homini, tamquam capiti, daretur motio, nedum ipse ad gloriam perveniret, sed etiam ut alios ad gloriam adduceret, quod scotistae volunt » (2).

c) De satisfactione:

Ut in paucis verbis sententiam eius concludam, firmissime et expressis verbis docet card. Gotti: B. V., nec in praesenti nec in alio possibili ordine, potuisse a Deo tanta gratia ditari, ut satisfaceret pro omni-

(1) GOTTI V. L., *Theologia scholastico-dogmatica iuxta incudem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum*, III q. 3 dub. 5 § 1.

(2) *Ib.*, q. 3 dub. 3 § 4 n. 24.

bus hominibus ad aequalitatem: « Bona enim B. V., omniumque sanctorum, etsi per totam aeternitatem multiplicata, etiam collective sumpta, non possunt esse coram Deo tantae aestimabilitatis, quantae coram ipso est gravitatis unum peccatum mortale; quamvis in genere offensae simpliciter finitum sit » (1).

Concludimus: Etsi non satis explicita, doctrina card. Gotti plene concinit cum illa S. Thomae. B. V. potest nempe vocari *vera mediatrix*, sed secundaria et dependens a Christo, quia pretium aequale sanguinis Christi aeterno Patri *exhibuit*. Etiam meritum et satisfactio *de congruo* recte Virgini Matri tribuuntur.

BILLUART C.R. (1685-1757). *Summa S. Thomae, sive cursus theologiae iuxta ordinem et litteram D. Thomae, Leodii 1746-1751.*

a) *De merito*:

Concedit Billuart, cum Gotti, hominem purum posse absolute, i.e. in alio ordine, mereri alteri *de condigno* gratiam. Admittit de facto hominem iustum posse mereri alteri primam gratiam *de congruo*; sed aperte non dicit B. V. ita nobis gratiam redemptionis meruisse.

b) *De satisfactione*:

Billuart distinguit cum Ioanne a S. Thoma duplicem satisfactionem perfectam: 1) *penes materiam* seu pretium quo fit recompensatio, scil. quando res oblata adaequat debitum (= *de condigno*); 2) *penes formam* iustitiae quae non considerat solum materiae valorem, sed etiam conditionem satisfaciens (sec. 5 condit. enumeratas etiam a Ioanne a S. Th.). Tunc habetur satisfactio *rigorosa* seu de toto rigore iustitiae. Quibus praenotatis, asserit:

« Suppono ut certum, hominem purum non posse Deo pro peccato satisfacere secundum totum rigorem iustitiae; quia nihil potest exhibere Deo, sive naturale sive supernaturale, quod non sit a Deo creditore collatum et quod Deus teneatur acceptare ».

« Dico 1) Homo purus non potuit Deo satisfacere *de condigno* pro peccato mortali suo vel alieno. Et quidem patet si dicatur offensae peccati infinita simpliciter; quam sententiam elegimus in tract. de Peccatis (diss. ult., art. 5). Quia iniuria simpliciter infinita non potest condigne resarciri per satisfactionem valoris finiti. Si autem, iuxta alteram sententiam, dicatur iniuriam peccati esse infinitam obiective tantum et secundum quid, sicut actus caritatis dicitur infinitus obiec-

(1) Ib., n. 37.

tive, quia habet Deum pro obiecto infinito: nihilominus militat ratio D. Thomae».

«*Diffic.*: Meritum condignum gratiae remittentis peccatum, est condigna satisfactio pro illo; atqui homo purus potest a Deo constitui *caput aliorum* in ordine gratiae, et sub hac qualitate illis mereri gratiam remissivam peccati: ergo. Minor traditur a pluribus thomistis: Ioan. a S. Thoma (I-II, q. 114 a. 6; et hic disp. 1 a. 2 ad 6); Avario, Serra et aliis; nec in eo ulla apparet repugnantia».

«*Resp.*: Nego maiorem. Alia est enim ratio meriti, alia ratio satisfactionis. Ratio meriti respicit praemium seu retributionem, et pertinet ad iustitiam distributivam; ratio autem satisfactionis respicit recompensationem aequalitatis, pertinetque ad iustitiam commutativam qua ius alterius laesum resarcitur et adaequatur. Et potest contingere quod aliquis mereatur gratiam iustificantem seu remissionem peccati pro altero, dandam secundum formam iustitiae distributivae et in recompensationem seu praemium meritorum eius, nec tamen detur ista remissio secundum formam iustitiae commutativae resarciendo ad aequalitatem ius laesum. Numquam enim purus homo, ut dictum est, quantumvis elevatus et inde humiliatus, tantum honoris Deo tribuit quantum ipsi ablatum est per peccatum: unde in casu posito, Deus tolleret eius culpam non vi compensationis factae, sed volens per condonationem peccati praemiare meritum sibi exhibitum» (1).

c) De redemptione:

«Dico 5° Christo homini proprium est esse redemptorem stricte sumptum; quia redimere stricte et proprie, est de suo solvere pretium liberationis; atqui solus Christus solvit rigorose de suo pretium nostrae liberationis, fundendo scil. vitam et sanguinem suum. Dixi redemptorem stricte sumptum: quia si latiori sensu dicatur redemptor is qui est prima causa et auctor redemptionis... hoc sensu tota Trinitas nos redemit, (prout) inspiravit Christo voluntatem patiendi».

«Quando autem dicimus esse proprium Christo esse redemptorem, intelligimus de redemptione a culpa et poena aeterna, atque secundum rigorem iustitiae... Et hinc patet ad secundum, quia in mediatione non importatur aequalitas et rigor iustitiae sicut in redemptione» (2).

Concludimus: Non sat fideliter Billuart reddit mentem S. Thomae, abnuendo titulum redemptoris proprie dicti, illi qui de suo non solvit

(1) BILLUART C.R., *Summa S. Thomae, sive cursus theologiae iuxta ordinem et litteram D. Thomae*, tract. de incarnatione, dissert. 3 a. 2.

(2) *Ib.*, dissert. 10 a. 2.

pretium liberationis. Nam, ut iam notavit cl. Dom. Bittremieux (1), iuxta doctrinam S. Doctoris in *Summa Theologica*, III, q. 48 a. 5 et in *Quodl.*, II, q. 1 a. 2: ille potest dici redemptor proprie, etsi non principaliter vel simpliciter, qui aut solvit pretium adaequatum at non suum; aut solvit pretium quod suum est, sed non adaequatum, unde in hoc secundo casu «*partim emptio et partim (sit) donatio*». Unde B. V. recte potest vocari redemptrix, non tamen principalis, et ideo potius co-redemptrix. De cetero, optime Billuart sentit cum aliis thomistis abiudicando a B. V. meritum atque satisfactionem de condigno.

III. — CONCLUSIONES DOCTRINALES OMNIBUS COMMUNES

Ex omnibus assertis, tres conclusiones praecipuae, omnibus communes elucescunt:

1) B. Virgo non potuit personaliter satisfacere de condigno pro offensa totius humani generis; unde nec proprie dicenda est satisfaciens; nec, proinde, mediatrix perfective et simpliciter.

2) B. Virgo munus mediatrix proprie exercuit et exercet, sed dispositive tantum et ministerialiter, merendo de congruo aliis gratiam redemptionis, orando et dispensando, per suam intercessionem, dona salutis.

3) B. Virgo potuisset, in alio ordine providentiae, constitui a Deo caput generis humani, ut illi de condigno mereretur gratiam et gloriam; non vero, etiam in alio ordine providentiae, ut satisfaceret pro illo de rigore iustitiae.

Ut legentibus patet, sive S. Thomas, sive fideles eius discipuli, tractando de Christo Salvatore maxime solliciti fuerunt asserendi ac tutandi dotes atque privilegia perfecti et universalis Redemptoris humani generis; quapropter mirum non est si aliquando, dum praerogativas Christi extollunt, in umbra quadam relinquunt eius Matrem et consortem, virginem Mariam.

Fatendum insuper est doctrinam marialem S. Thomae, quamvis apud clariore eius interpretes dilucidationem roboremque quemdam obtinuerit, ad verum tamen progressum non pervenisse; mihi enim persuasum habeo ditiora esse principia posita ab Angelico Praeceptore, quam non appareant e conclusionibus deductis ab eius expositoribus. Certum tamen est conclusiones doctrinales nuper enuntiatas, non solum non contradici, quin potius confirmari per documenta Summorum Pontifi-

(1) BITTREMIEUX I., *De mediatione universali B.M.V. quoad gratias*, Bruxelles 1926, 79-85.

cum, qui a Pio IX ad Pium XII, f. r., de mysterio redemptionis, deque virgine Matre et consorte Redemptoris tam magnifice locuti sunt (1). Nihil quippe est in praefatis documentis, quod non consonet principiis et assertis ab Aquinate, si excipias doctrinam de immaculato conceptu Matris Dei.

Denique, ipsa sententia card. Caietani de satisfactione de condigno reddita a membris corporis mystici una cum suo capite Christo; quae doctrina visa est Medinae, Nazario aliisque pluribus doctoribus verissima, quamvis inusitata, haec doctrina, inquam, non solum apparet apprime conformis pronuntiatis ab ipso D. Thoma, sed etiam non dissona a pulcherrima doctrina exposita a S. P. Pio XII in encycl. *Mystici Corporis Christi* (anni 1943), et *Mediator Dei* (anni 1947), necnon in *Nuntio Radiophonico* ad universum orbem transmissa pridie pervigilium Nativitatis Domini, anni 1949, in limine Iubilaei nostri. In quo nuntio, haec inter alia aiebat Summus Pontifex: «E maggiori valori acquista l'espiazione volontaria, quando sia collettiva e venga prestata in unione col primo Espiatore delle umane colpe, Gesù Cristo nostro Redentore» (2).

(1) Cf. TONDINI A., *Le encicliche mariane*, Roma 1950.

(2) PIUS XII, *Nuntium radiophonicum*, diei 23 dec. 1949, in AAS 42 (1950) 130.

DOCTRINA S. BONAVENTURAE DE MEDIATIONE B. V. MARIAE QUOAD OMNES GRATIAS

P. TITUS SZABÓ, O.F.M.

Inter Traditionis testes, qui in disputationibus de B. V. Maria omnium gratiarum mediatrice in litem sunt vocati, Seraphicus Doctor S. Bonaventura non ultimum certe occupat locum. Ipsi enim non solum sententias saepe saepius allegatas, verum et integram doctrinae synthesesim in re nostra propositam cernimus (1).

Verumtamen genuina mens Bonaventurae nondum apparet adeo usque explorata, ut ulterioribus inquisitionibus non remaneat locus. Interpretes ipsius sententias e diametro oppositas propugnant in ipsis centralibus Mariae mediatrix actibus, cooperatione nempe ipsius ad *sacrificium crucis* ex una, ad *dispensationem* gratiarum ex altera parte. Quapropter natura cooperationis Deiparae ad redemptionem sive *obiectivam* sive *subiectivam* intimius videtur in scriptis Seraphici perscrutanda.

Hinc ratio repetitur nostrae elucubrationis, cuius tres facimus partes. In prima quid interpretes Bonaventurae sentiant breviter exponemus; in altera et tertia, ipsius Seraphici textus ad trutinam revocando, de natura mediationis Mariae prius in ipso crucis sacrificio, deinde in gratiarum distributione inquiremus.

(1) Cf. PLESSER V., OFM., *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Mittlerschaft Mariens*, in *Franziskanische Studien* 23 (1936) 353-389. - CICCHITTO L., OFM. CONV., *Maria mediatrix universalis in S. Bonaventura e in Dante*, in *Miscellanea Francescana* 36 (1936) 35-51. - DI FONZO L., OFM. CONV., *Doctrina Sancti Bonaventurae de universali mediatione B. Virginis Mariae*, Romae 1938. - Compendium brevius eiusdem operis: DI FONZO L., OFM. CONV., *S. Bonaventura universalis mediationis B. Virginis egregius Doctor*, in *Miscellanea Francescana* 39 (1939) 57-78, 263-286. - Eiusdem recensio apud ROSCHINI G.M., O.S.M., *La dottrina di S. Bonaventura sulla mediazione universale di Maria*, in *Marianum* 2 (1940) 59-80. *Ibidem*, 86-88. - CHIETTINI E., OFM., *Mariologia S. Bonaventurae*, Sibenici-Romae 1941, 44-120. - DILLENSCHEIDER C., C.S.S.R., *Pour une corédemption mariale bien comprise*, in *Marianum* 11 (1949) 121-258, brevi examini subiecit sententias oppositas CHIETTINI et DI FONZO (pp. 169-175), quin tamen rem ex professo tractaret. In sua sententia relate ad Seraphicum constans permanet: « Il nous semble que si l'on préconise une coopération mariale à notre rédemption objective qui sauvegarde l'intangibilité de l'activité rédemptrice du Christ, on est en droit de s'appuyer sur l'autorité du docteur Séraphique » (p. 175).

I. — DE STATU QUAESTIONIS:

DOCTRINAE SERAPHICI DIVERSAE INTERPRETATIONES

Iuvat varias doctrinae Seraphici interpretationes, inde ab exordio, organico nexu inserere ipsis lineamentis generalibus problematis de quo disputamus. Quare in praesentibus tum quaestionis nostrae generalem delimitationem, tum quoad singula capita interpretum Seraphici sententias exhibemus.

Totum Christi Redemptoris opus duplici parte constat, in quarum prima pretio soluto fructus redemptionis nostrae acquiruntur; in altero fructus acquisiti fidelibus applicantur sive dispensantur. Primam proprio nomine redemptionem *obiectivam* vel *activam*, alteram vero redemptionem *subiectivam* seu *passivam* appellamus.

Maria Virgo in utraque redemptionis parte cooperata est Filio, et quidem duplici ratione: *remote*, in quantum ipsam *personam* Redemptoris omniumque gratiarum dispensatoris mundo edidit; et *proxime*, in quantum *actibus* Redemptoris praesertim in sacrificio crucis atque in officio gloriosae intercessionis intime participavit, seu participare pergit.

Quaestio nobis non est de remota, sed de proxima Virginis cooperatione; in qua ulterius non tam de facto, de quo nulla dubitatio, sed potius de *efficacia* et *extensione* virginei concursus inquirimus.

1) Quid igitur Seraphicus *de concursu Virginis ad sacrificium crucis* senserit, ex ore praecipuorum ipsius interpretum primo audiamus. « Cum quaeritur de munere soteriologico Dei genitricis — ita Chiettini — quaestionis totius laboriositas in eo sita est, ut inquiratur, utrum ipsa directe et immediate cooperata sit ad redemptionem *obiectivam* » (1).

Christus Dominus redemptionem *obiectivam* consummavit crucis sacrificio, in quo nempe, pretio sui sanguinis soluto, fructus redemptis applicandos acquisivit. Quod Calvariae sacrificio Beata Virgo intime cooperata sit, inter doctores catholicos vel maxime ipse Bonaventura ostendit, mira colorum suavitate perdolentis Virginis partes illustrans.

Sed alia est quaestio de facto, alia de *efficacia* eiusmodi consociationis in opere humanae redemptionis, de qua nobis oritur inquisitio. Quaerimus igitur, utrum concursus Virginis dolorosae effectum sortiatur *in eodem ordine* ac operatio Christi, ita ut eundem habeat *terminum immediatum*, fructus videlicet a Christo pretii solutione acquirendos; an e contrario, Mariae cooperatio efficaciam unice habeat *in ordine appli-*

(1) CHIETTINI E., *Mariologia*, 65.

cationis, qua fructus a Christo acquisiti fidelibus aptantur; quo in casu *terminus* cooperationis eius non est in ordine redemptionis obiectivae, sed subiectivae.

Quaestionis huiusmodi momentum quoad naturam mediationis Mariae facile perspicitur. Ab eius enim solutione dependet, utrum Maria vere et proprie dici possit *redemptrix* cum Redemptore, an potius ut *redempta* pro aliorum redemptione ad instar sanctorum Christo dicatur associata (1).

Responsum Bonaventurae ad hanc quaestionem investigantes, ad conclusiones e regione oppositas pervenerunt L. Di Fonzo, O.F.M. Conv., et E. Chietini, O.F.M. Prior quidem totam Virginis dolorosae cooperationem in ordine redemptionis *obiectivae* collocat (2), Mariam inducit Christo sacrificanti *active* cooperantem (3), asserit Deiparam etiam proprios dolores *in pretium* nostrae redemptionis persolvisse (4), proinde

(1) Maria Virgo enim gratias nobis *acquirere* potuit, cooperando ad sacrificium crucis, etiam in ordine redemptionis subiectivae, et ita ad instar aliorum sanctorum. Cf. LENNERZ H., S.I., *Considerationes de doctrina B. Virginis Mediatricis*, in *Gregorianum* 19 (1938) 430: « Acquisitio gratiarum locum habet non solum in ordine redemptionis obiectivae, sed etiam in ordine redemptionis subiectivae, i.e. in ordine applicationis fructuum redemptionis. Christus meruit, ut iustus possit mereri; iustus actu merito gratiam sibi "acquirit"; potest iustus et pro aliis mereri, i.e. "acquirere" gratiam. Exsistit in Ecclesia thesaurus meritorum Christi, ad cuius thesauri cumulum merita B. Virginis et omnium electorum adminiculum praestant, cuius thesauri dispensatio Summo Pontifici commissa est. Ista merita iusti "acquisiverunt". Merita autem iustorum pertinent ad ordinem redemptionis subiectivae. Ergo "acquisitio gratiarum" habetur tum in ordine redemptionis obiectivae, tum in ordine redemptionis subiectivae. Si autem ita est, iam apparet periculum confusionis, si sermo fit solum de merito et de acquisitione gratiarum sine ulteriore distinctione, de quo ordine meritum et acquisitio intelligantur. Obvia esset e.g. haec conclusio: B. Virgo compassione sua gratias nobis promeruit; ergo gratias acquisivit; ergo cooperata est ad opus redemptionis nostrae. Si autem acquisitio gratiarum intelligi potest et de ordine redemptionis obiectivae et subiectivae, conclusio debet esse: ergo cooperata est ad nostram redemptionem vel in ordine redemptionis obiectivae vel subiectivae. Quod si ad haec non attenditur, facile etiam in interpretatione textuum errari potest, intelligendo textum de redemptione obiectiva, qui facile intelligi potest de redemptione subiectiva et fortasse ita intelligendus est ».

(2) DI FONZO L., *Doctrina S. Bonaventurae*, 154: « Ut patet, vera mediatio seu redemptio fuit operatio B. Virginis et sicut illa Christi, *obiectiva*, seu per realem positionem actuum, meritorum, passionum ad hominum salutem ordinata ». - *Ibidem*, 168: « Vere igitur Maria gratiarum thesaurum cum Christo... omnibus hominibus comparavit... Ita etiam *redemptionem* quam dicunt *obiectivam* cum Christo perfecit, obiective etiam thesaurum hominibus acquirendo ».

(3) *Ibidem*, 153: « Ser. Doctor aperte quamdam *effectivam sive activam participationem* B. Virginis ad opus Christi redemptorium ponit ».

(4) *Ibidem*, 117: « Pretium nostrae salutis (Maria) simul cum Christo et ut aliquid suum obtulit Deo, *imo suos dolores ut pretium solvit*; unde congrua et formalis conredemptio tribuenda est compassioni B. Virginis ». Cf. 123: « Ex hac ipsa compassione praecipue deducendam esse Mariae conredemptionem et salvationem generis humani quae ipsi attribuitur, clare constat ».

ipsam cum Christo totum genus humanum *formaliter redemisse* (1). Extollit pariter *universalem* efficaciam concursus virginei sive obiectivam sive subiectivam (2). E contrario Chiettini Mariam crucis sacrificio *passive* adstitisse dicit (3), in ordine redemptionis obiectivae *nihil* omnino directe et immediate Christo contulisse (4) indeque unice in ordine redemptionis *subiectivae* crucis sacrificio concurrisse (5). At ne in hoc ordine quidem censet *universalitatem* cooperationi Mariae a Seraphico esse tributam (6).

2) Non minor est sententiarum discrepantia quod attinet naturam concursus Mariae ad fructuum redemptionis seu gratiarum *dispensationem*. Nulla est dubitatio quin Maria in caelum assumpta associata sit Filio qui interpellat pro nobis (7), suaque intercessione omnibus sanctis excellentius concurrat in opere dispensationis gratiarum. Quaestio vero agitur de *extensione* virginalis intercessionis, utrum videlicet ipsa sit absolute *universalis*. Aliis verbis inquirimus, «utrum ex Bonaventurae doctrina constet necne Deiparam Virginem iuxta praesentem providentiae ordinationem inde ab eius in caelum assumptione ad omnes et sin-

(1) *Ibidem*, 117: «Sicut igitur Christus mediator est Dei et hominum quatenus redemptor, etiam B. Virgo mediatrix dicenda est quatenus conredemptrix. Conredemptrix... *formaliter quia ad actus redemptorios cum Filio cooperata est idem pretium offerendo, immo et suum proprium ex sua parte persolvendo*».

(2) *Ibidem*, 156: «*Universalis*, sive relate *ad obiectum*, scil. varia opera, sive relate *ad subiectum*, scil. ad homines. Extendebatur enim cooperatio Virginis ad omnia opera redemptoria Christi... Item *universalis* quoad homines fuit redemptio Virginis, quia ad omnes prorsus homines sive totum mundum salvandum ordinabatur».

(3) CHIETTINI E., *Mariologia*, 71: «*Passive* igitur se habuit Virgo mater relate ad oblationem, ex qua redemptio processit».

(4) *Ibidem*, 74-75: «Facile perspicitur quantum absit, ut Bonaventura directam et immediatam Virginis cooperationem ad redemptionem obiectivam docuerit. Nec parum luminis haec eadem afferri cernuntur hactenus dictis, illis potissimum Seraphici enunciationibus, quibus solus Christus redemptor perhibetur et quae non alio spectare dicendae sunt, nisi eo ut appareat *nullam creaturam potuisse quidquam* directe conferre ad redemptionem obiectivam, nullam, inquam, *non ipsa excepta Dei genitricis Maria*» (subnot. nostra).

(5) Indirecte tamen et mediate ad redemptionem obiectivam concurrat Maria, unde duplex conclusio; *ibidem*, 63: «Duo porro ex omnibus... hucusque disputatis certissima erui possunt: primo quidem B. Virginem cooperatam esse indirecte et mediate ad redemptionem obiectivam per liberam et meritoriam maternitatis divinae susceptionem; deinde sub cruce Filii morientis ad nostram salvationem concurrisse *in ordine redemptionis subiectivae*».

(6) *Ibidem*, 64-65: Maria Virgo «orationibus suis et virtutibus, semper quoad vixit, sed potissimum cum staret iuxta crucem Filii morientis maiori longe mensura (quam alii sancti) pro hominibus de congruo meruit, quamvis, si de *universalitate* huius meriti disputetur, multum absit, ut Seraphicus Doctor dici possit assertor doctrinae, quae tenet B. Virginem de congruo promeruisse nobis quiddam Christus de condigno promeruit».

(7) Rom. 8, 34.

gulas gratias in homines derivandas per viam intercessionis cooperari» (1).

Nunc autem, dum Di Fonzo permultis Bonaventurae textibus censet comprobata Virginitatis intercessionem prorsus universalem (2), vestigia sequens in hac re L. Cicchitto, O.F.M. Conv. (3); Chietini e contrario textibus Seraphici diligenter ponderatis *nullum* inter illos reperit apud dicticum testimonium, quo dispensatio gratiarum vere universalis per modum intercessionis Deiparae tribuatur (4). Etenim, inquit noster Auctor, distributio gratiae omnino universalis *atenus* tantum a Seraphico adscribitur Mariae *quatenus* ipsa est mater Dei, genitrix fontis omnium gratiarum; ubi autem de mediatione per intercessionem sermocinatur, Bonaventura veri nominis universalitatem ignorat, immo videtur excludere, cum intercessioni saepe addat mediationem ratione causalitatis exemplaris (5). Similiter iampridem opinatus est V. Plessler, O.F.M., iuxta quem mediatio universalis a Seraphico proposita ad maternitatis divinae officium limitatur (6); quantum ad mediationem per

(1) CHIETTINI E., *Mariologia*, 97.

(2) DI FONZO L., *Doctrina S. Bonaventurae*, 171: «Notat... Ser. Doctor *universalitatem* illius officii, quod ad omnes prorsus homines se extendit, et etiam ad omnes gratias (universalitas quoad subiectum cui et obiectum)».

(3) CICCITTO L., *Maria mediatrix universale*, 38-39: «Se dunque è alla Madre delle misericordie che, insieme col Padre e col Figlio, appartiene la prima origine della grazia, non può esservene alcuna che non derivi da quella fonte: e come nessun dono discende dal Padre dei lumi se non per mezzo del Verbo umanato, così alla sua volta *nessuna grazia promana dall'Uomo-Dio se non attraverso Maria che immediatamente gli segue*». Cl. Auctor ex professo de dispensatione gratiarum tantum disserit.

(4) CHIETTINI E., *Mariologia*, 115: «Nullum igitur apud Seraphicum reperitur testimonium, ex quo legitime possit inferri doctrina quae docet universalem dispensationem gratiarum per Virginitatis intercessionem».

(5) CHIETTINI constantissimus est in formula: *atenus-quatenus* adhibenda. Ita p. 101: «Haud semel... sed iterum atque iterum Bonaventura profitetur omnes nobis gratias per Mariam elargiri, *quatenus* ipsum gratiarum fontem atque originem Christum generavit». - P. 102: «*Eatenus* igitur heic ianua caelestis Deipara vocatur, *quatenus*, ut docet Albertus Magnus, "fides Incarnati de Virgine" in quantum de Virgine, omnes portat in coelos». - P. 103: «*Eatenus* igitur per Mariam tantum coelum ingredi debemus, *quatenus* illum ipsa generavit, qui "satisfaciendo fecit nobis de indebito debitum ac per hoc vere et proprie nobis meruit aperiri caelum". De eiusmodi formulae momento vide infra, p. 321-322. - Difficultates et causalitate exemplari repetitas vide *ibidem*, pp. 109-114.

(6) PLESSER V., *Die Lehre des hl. Bonaventura*, 377 ss. Iuxta cl. Auctorem omnes Seraphici textus sufficienter explicantur si de sola maternitate physica intelligantur, aut de extraordinaria tantum potestate Mariae in caelo exponantur, uno textu excepto, haud multum efficaci. P. 386-87: «Der einzige Text, der nach meinem Dafürhalten bei Bonaventura das ausdrückt, was wir unter absoluter Gnadenausteilung verstehen, begegnet uns in einer Predigt am Feste Mariä Himmelfahrt: "Recognovit Spiritus Sanctus sacrarium suae bonitatis...". Da es sich aber hier um ein Bild handelt, zumal auch sonst nirgends in den Predigten dieser Gedanke klar zum Ausdruck kommt, kann man aus dieser einen Stelle nicht auf eine bestimmte Ansicht des heiligen Kirchenlehrers schliessen. Um so weniger kann ein solches Vorgehen

intercessionem, Bonaventura agnoscit quidem eam *posse* esse universalem, ignorat autem esse talem *de facto* (1).

3) *De regulis in quaestionis tractatione sequendis*. Tanta sententiarum discrepantia iure merito nostra excitat studia, ut quid tandem in hisce quaestionibus Seraphicus docuerit, accuratius inquiramus. Nec pigeat nos textus bonaventurianos iterum ad trutinam revocare ac diligenter ponderare. Licet enim ipse Bittremieux anno 1926 scripserit, «argumentum ex Traditione undequaque absolutum hactenus non fuisse prolatum» (2) quo Virginis cooperatio universalis in gratiarum dispensatione valide comprobetur; addidit nihilominus fore sperandum, «per ulteriorem investigationem ac testimoniorum elucidationem non longe abesse diem, qua argumentum ex Traditione omnibus clare afulgebit omniumque assensum cum necessitate trahet» (3).

Qua in re maximi ponderis est rectam sequi *methodum*, non solum notrae quaestioni utpote stricte theologicae convenientem, sed insuper aptatam ipsis *fontibus* quos pro documentis adhibemus. Utrique exigentiae satisfiet, si iusta temperantia utimur in textibus Seraphici ponderandis, cavendo nimiam facilitatem in documentorum interpretatione, cuius proh dolor exempla non desunt; nihil tamen detrahendo naturali ac spontaneae significationi verborum, ubi argumenta clare enunciata habentur.

Tali temperantia opus est imprimis in quaestione dispensationis gratiarum. Recte quidem animadvertit Chiettini, textus Bonaventurae de hac re tractantes «fere omnes in *sermonibus* aliisque huius generis scriptis reperiri, quae cum sint modo oratorio composita, non idem certe obtinent momentum ac opera alia stricte theologica, ubi modo magis expositivo et scientifico proceditur atque argumentatur, et quorum asserta in rigore verborum confidentius exinde accipi queunt» (4).

gerechtigt werden, da alle anderen Stellen restlos erklärt werden können, wenn man sie nur auf die Inkarnation bezieht oder in ihnen einen Beweis für die ausserordentliche Macht Mariens im Himmel sieht».

(1) *Ibidem*, 380-81: «Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Texte in dem Sinne zu verstehen sind, dass die seligste Jungfrau im Himmel uns wegen ihren Gottesmutterchaft und Gnadenfülle alle Gnaden erleben kann. Dass Bonaventura *nur die Möglichkeit, nicht aber auch die Tatsächlichkeit* einer exklusiven Gnadenvermittlung ausspricht, ergibt sich schon aus dem Gedanken, der uns immer wieder im Zusammenhange mit der Gnadenvermittlung begegnet, dass Maria als Thron der Gnade uns nur auf unsere Bitten hin alle Gnaden vermittelt». - De valore huius argumenti cf. infra, pp. 330 ss.

(2) BITTREMIEUX J., *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Brugis (Belgii) 1926, 194.

(3) *Ibidem*.

(4) CHIETTINI E., *Mariologia*, 98.

Cavendum itaque est ne singulorum verbodum vis ac valor plus aequo aestimetur. Ex alia parte tamen praetereundum non est, agi de sermonibus aetate aurea scholasticae theologiae compositis, et quidem à altero Scholae principe Bonaventura. Iam vero praedicatio, in scholastica vigens aetate, multum differt ab indole oratoria posterioris aetatis, cum sit naturale complementum vel magis directa continuatio lectionis et disputationis, illis ita immediate cohaerens sicut fundamento parietibusque connexum est tectum: « Lectio autem est quasi fundamentum... disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio... *praedicatio vero, cui subserviunt priora*, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum... » (1). Quod si verum est de sermonibus scholasticorum in genere, eminenter verum utique quoad sermones Bonaventurae, quippe qui a fundamento incipiens, totum aedificium theologiae scholasticae *ex professo* aedificavit.

Affirmationes igitur in huiusmodi sermonibus occurrentes tuto recipere possumus tamquam *fructum immediatum* lectionis et disputationis, quin necesse sit verba emollire, quod ceterum numquam fiet sine periculo subiectivae interpretationis in detrimentum historicae veritatis.

Peculiaris vero diligentia adhibenda est *analysis sermonum*, antequam ad analysim textuum animum intendamus. In sermonibus siquidem imprimis ponderari debet contextus generalis, idea fundamentalis necnon divisio sermonis; quae si negligantur et textus singulares in se et per se ponderentur, facilis datur occasio erroris. Comperti sumus diversos textus de gratiarum dispensatione tractantes, qui materialiter et per se considerati unam eandemque rem sonare videntur et qua tales nonnunquam recipiuntur, sensum omnino disparatum prae se ferre propter divisionis partem in qua prolata sunt. Hoc igitur principio fundamentalis rem pertractamus, ut, in quantum poterit, sermonum sive collationum lineamenta generalia fideliter sequamur. Ita singularum partium connexionem ipsa Auctoris mens integra servabitur.

His in antecessum declaratis, iam ipsius Bonaventurae textus de cooperatione Virginis ad crucis sacrificium tractantes investigare pergamus.

II. — DE COOPERATIONE B. V. MARIAE AD SACRIFICIUM CRUCIS

Ut tuto certoque dignosci possit, utrum Virginis Mariae cooperatio ad sacrificium crucis *efficaciam* habuerit in ordine redemptionis *obiec-*

(1) CANTOR PETRUS, *Verbum abbreviatum*, c. I (PL 205, 25). Cf. BALIĆ C., O.F.M., *San' Antonio "Dottore Evangelico" e gli altri dottori della Scolastica Francescana*, in *S. Antonio Dottore della Chiesa*, Città del Vaticano 1947, 8

tivae, imprimis *criterium* undequaque certum statuendum est, quo redemptio obiectiva a subiectiva discernatur. Quod criterium si beatae Virginis cooperationi conveniat, eo ipso probat Mariae partes ad ordinem redemptionis obiectivae pertinere, ipsamque vere posse vocari conredemptricem.

I. — *Pretii solutio, criterium proprium ordinis redemptionis obiectivae*

Primo ictu apparet eiusmodi criterium reperiri in ipsa *pretii solutione* a Christo Redemptore in crucis sacrificio peracta. Cum enim fructus redemptionis nonnisi pretio soluto acquirantur, et nonnisi semel acquisiti demum sint applicabiles: pretii solutio profecto absolute antecedit ordinem applicationis fructuum sive ordinem redemptionis subiectivae, ita ut ad eum referri nullatenus possit. Unde pretii solutio iure merito consideratur ut proprium et exclusivum constitutivum ordinis redemptionis obiectivae seu activae. Signanter ad rem dicit Seraphicus: « Illius est *redimere*, cuius est pro re empta *pretium dare* » (1). Pretii igitur solutio, uti peculiaris aspectus sacrificii crucis, adhiberi potest ut criterium ad determinandam naturam concursus Deiparae ad crucis sacrificium. Siquidem, si Maria in ipsa pretii solutione Christo redemptori active concurrit, talis ipsius cooperatio pertinere non potest nisi ad ordinem redemptionis obiectivae.

Sed ad ipsam pretii solutionem *duplex elementum* constitutivum debet concurrere, iuxta clarissima Doctoris communis verba: « Ad hoc quod aliquis redimat, *duo* requiruntur: scilicet *actus solutionis* et *pretium solutum* » (2). Unde inferes duplici modo aliquem concurrere potuisse ad redemptionem obiectivam: *actum* solutionis exercendo, et *pretium* ipsum praestando vel saltem augendo. Aliis verbis, quia Christus crucifixus simul *erat* pretium et *solvit* pretium nostrae redemptionis, ipsi aliquid conferri potuit vel in *solutione* pretii, vel in *esse* pretii. Cum insuper passio Christi non solum sub aspectu redemptionis, sed etiam sub peculiari respectu *sacrificii* considerari possit, eandem distinctionem modo exhibitam sic etiam enunciare possumus: cum Christus crucifixus simul exstiterit et *hostia* et *offerens*, ipsi aliquid conferri potuit aut in

(1) BONAV., III *Sent.* d. 19 a. 2 q. 1 arg. 2 pro secunda parte (ed. Quaracchi, 1887; III 409a). Cf. BITTREMIEUX J., *De mediatione*, 68: « Terminus "redemptio" dupliciter sumi solet, primo in sensu latiori, prout significat totum redemptionis opus, vel sub omnibus vel sub quibusdam suis aspectibus, puta meriti, sacrificii etc.; ac secundo in sensu formali ac stricto, prout significat determinatum aliquem passionis Christi aspectum, nimirum solutionem pretii Deo Patri oblata pro liberatione humani generis a servitute diaboli ac peccati ».

(2) THOMAS, *S. theol.* III q. 48 a. 5 in corp. (ed. Romae 1903; XI 468a).

esse hostiae aut in actu offerendi hostiam. Talis distinctio ab ipso Aquinate sapientissime proposita in praxi etiam a Seraphico adhibetur.

Haud posset in nostra quaestione nimium inculcari *momentum huiusmodi distinctionis*, quae in doctrina soteriologica Bonaventurae, sicut et Thomae, videtur esse velut lapis angularis quo totum aedificium regitur humanae redemptionis. Et tamen in disputationibus de Maria mediatrice illa vix memorari solet. Ipsi Seraphici doctoris interpretes duplex elementum redemptionis obiectivae *simul* et indistinctim sumentes, alii Deiparae utrumque tribuunt, alii Mariam utroque spoliant, unde nascitur extrema sententiarum oppositio. Ipse autem Seraphicus Doctor — sententiis ipsius Aquinatis satis concordans — alterum redemptionis obiectivae elementum Mariae tribuit, alterum ipsi denegat, ut ex duplici praecipuo testimonio nunc examini subiciendo patebit.

Bonaventura enim duplex nobis offert testimonium, quibus collatis ipsius mens germana clare perspicitur. Primum est *Collatio 6 de donis Spiritus Sancti* (1), quae tota agit de relatione Virginis Mariae ad Christum uti pretium nostrae redemptionis. Alterum est *III Sent. d. 19 a. 2 q. 1*, ubi quaeritur, «utrum solus Filius sit redemptor, an etiam Pater et Spiritus Sanctus» (2). Utrumque testimonium eo imprimis excellit, quod satis distincte exhibet duplex elementum redemptionis obiectivae, *actum* solutionis nempe et *pretium* solutum, quae modo discrevimus.

Pretium igitur nostrae redemptionis Bonaventura Christum solum agnoscit, cui sub hoc aspectu persona nec divina nec humana sociatur; in *actu* autem solutionis Christo sociatos asserit tum caelestem Patrem cum Virginem Matrem, quippe quorum utriusque vere sit Filius ille qui est pretium redemptionis. Et hinc tota Seraphici doctrina de re nostra ad tria asserta potest revocari. Primo, Christus crucifixus solus est pretium nostrae redemptionis; secundo, Maria Christo cooperatur in ordine redemptionis obiectivae per actum solutionis pretii; tertio, Maria Christo cooperatur in ordine redemptionis subiectivae ratione suae compassionis. In primo apparet excellentissima dignitas Christi Redemptoris, quam nulla creatura cum eo communicat; in altera et tertia autem officium *Mariae mediatrix*, quae est redemptrix cum Redemptore (in actu solutionis pretii), et redempta cum redemptis et pro redemptis (ratione compassionis).

Quae tria summatim proposita iam enucleatius ostendamus.

(1) BONAV., t. V 483 ss.

(2) BONAV., t. III 408-409.

2. — *Christus crucifixus solus est pretium nostrae redemptionis*

Seraphicus Doctor imprimis ostendit notas essentielles quibus ipsum pretium nostrae redemptionis debuit pollere, in Christo solo inveniri: «*Hoc est pretium*, de quo dicit Apostolus: "Empti estis pretio magno; portate et glorificate Deum in corpore vestro". Quod pretium illud sit *magnum*, dicit apostolus Petrus: "Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi Agni immaculati et incontaminati". *Hoc debuit esse pretium* magnum, quo redimi debebat totus mundus et totum genus humanum; quia homo satisfacere non potuit, *quia nullus homo potuit valere omnes homines*, nec creatura aliqua. Nihil fuit sufficiens ad redimendum totum genus humanum, nisi haberet humanam naturam et naturam super omnem creaturam; ergo oportuit, quod haberet naturam divinam et humanam» (1).

Hisce verbis introducitur disputatio de pretio nostrae redemptionis in *Collatione 6 de donis Spiritus Sancti*. Et inde in tota collatione non nisi "*illud pretium*" constanter memoratur, et hoc clare etiam, ubi de Virginis compassione atque Mariae relatione ad genus humanum inducitur sermo: «Persolvit *pretium illud* Virgo gloriosa, fortis et pia, pietate compassionis ad Christum... Persolvit beata Virgo *pretium illud* sicut mulier fortis et pia, pietate miserationis ad mundum» (2). Seraphicus ne leviter quidem insinuat Deiparae dolores habuisse rationem «pretii»; quod utique magni ponderis est in hac collatione, quae integra agit de Virginis relatione ad pretium nostrae redemptionis. Iam hinc satis insinuatur, Christum non modo *vere* esse pretium, sed etiam *solum* esse pretium nostrae redemptionis. Si autem notas essentielles, quas hic Bonaventura ad pretium requirit, diligenter colligamus easque conferamus illis, ratione quarum in *III Sent. d. 19 a. 2 q. 1* Christus dicitur *solus redemptor*, expresse habemus affirmationem ex ore Seraphici: Christus crucifixus sub ratione formali pretii solus est redemptor generis humani.

Ad essentiam pretii nempe S. Doctor requirit imprimis ut illud sit *Deus et homo*: «oportuit, quod haberet naturam divinam et humanam». Ad notionem pretii exigitur etiam ratio *sufficiantiae*: «nihil fuit sufficiens... nisi haberet humanam naturam et naturam super omnem creaturam». Nota quod ubi agitur de emptione vel redemptione, «sufficiens» vel «insufficiens» non dicitur ille qui solvit, sed ipsum pretium

(1) BONAV., *De donis Spiritus Sancti*, coll. 6 n. 3 (V 484a).

(2) *Ibidem*, nn. 18 et 20 (V 487a).

solvendum. Quod prae oculis habendum est, ubi Seraphicum audimus de Christo *redemptore sufficienti* sermocinantem, ut protinus intelligamus, ibi Christum sub formali respectu pretii considerari, ut mox patebit. Sed etiam *satisfactio* proprie ad rationem pretii pertinet, simili modo ac sufficientia. Ideo « homo satisfacere non potuit, *quia nullus homo potuit valere omnes homines*, nec creatura aliqua ». Aliis verbis, nullus homo aut creatura *fuit satis* id est sufficiens ad naturam pretii. Denique etiam *mors et passio* seu sanguis Christi effusus ad formalem rationem pretii pertinet in nostra redemptione: « empti enim estis pretio magno... pretioso sanguine quasi Agni immaculati et incontaminati ».

Sic haec omnia conferas illis, quae Seraphicus in citato loco *III Sent.* tradit, ubi quattuor argumentis probat *Christum solum* esse redemptorem, aperte vides Christum ibi sub formali respectu pretii considerari. Sane, in primo argumento nominatur sanguis Christi effusus, in secundo satisfactio, in tertio passio, in quarto humana natura divinae unita (1). Iisdem igitur notis essentialibus, quibus in *Collatione 6* probat Christum esse pretium nostrae redemptionis, in *III Sent.* demonstrat Seraphicus Christum solum esse humani generis redemptorem. Quare ex duplicis loci collatione luculenter patet mens Seraphici Doctoris: *Christus solus* est redemptor generis humani *sub ratione pretii*, quam persona nec divina nec humana cum eo communicavit.

Plena luce inde clarescunt illa etiam Bonaventurae verba, quibus item in *III Sent.* aperte negat Beatam Virginem "dispensative" pro redemptione generis humani mortem atque poenalitates pertulisse.

Ipsa morte siquidem atque doloribus et poenalitatibus suis Virgo Maria si quid Christo in ordine redemptionis obiectivae contulisset, certe sub formali ratione, qua Christus est *pretium*, contulisset. Eius enim mors et passio Christi passioni mortique fuisset addita, in quibus consistit pretium nostrae redemptionis. Sed ubi pretium pretio additur, illico revelatur *insufficientia* unius pretii. Quapropter Mariae mors et passio Redemptoris morti et passioni adiuncta ipsius insufficientiam argueret eique contumeliam summam inferret. En rationem, propter quam Bonaventura denegat Mariam suas poenalitates mortemque *dispensative*

(1) BONAV., *III Sent.*, d. 19 a. 2 q. 1 arg. pro prima parte (*III 408a-b*): « 1. Apocalypsis quinto: *Redemisti nos, Deus, in sanguine tuo ex omni tribu et lingua* etc.; ergo si solus Filius pro nobis sanguinem fudit, solus Filius nos redemit. - 2. Item, ille solus nos redemit, qui pro nobis satisfacit; sed solus Filius pro nobis satisfacit, ergo etc. - 3. Item, redemptio nostra facta est per passionem, ergo ad illam solam personam spectat redemptio ad quam spectat passio: sed solus Filius est passus, ergo etc. - 4. Item, Christus redemit nos, aut ergo secundum divinam naturam, aut secundum humanam naturam. Si secundum divinam: ergo frustra ad hoc

pro nostra redemptione pertulisse, aliis verbis, *in pretium* expendendo solvisse (1) et ex morte probat in Virgine peccatum originale contractum.

Mors Virginis Mariae, inquit Seraphicus, rationem immediatam aut ex peccato originali contracto, aut ex humano genere redimendo trahit. Sed hoc alterum admitti nequit, utpote Christo Redemptori sufficienti contumeliosum, restat ergo ratio peccati originalis: «Si beata Virgo caruit originali peccato, caruit merito mortis: ergo vel iniustitia facta est ei cum mortua est, *vel dispensative pro salute generis humani mortua est*. Sed primum facit ad contumeliam Dei, quia, si illud verum est, Deus non est iustus retributor; *secundum ad contumeliam Christi, quia, si illud verum est, Christus non est sufficiens redemptor*: ergo utrumque falsum est et impossibile, restat igitur quod habuit peccatum originale» (2). Ex iis quae Seraphicus de Christo *pretio sufficienti* supra disseruit, verba modo recitata clara sunt et aperta. Cum vero ipsae poenaltates Mariae sive eius passiones et dolores eodem modo ac mors rationem pretii haberent si ad redemptionem obiectivam essent ordinatae, contumelia Christum afficerent; unde similis pro illis conclusio: «Fere omnes illud tenent, quod beata Virgo *habuit originale, cum illud appareat ex multiplici ipsius poenalitate, quam non est dicere ipsam passam esse propter aliorum redemptionem*; quam etiam non est dicere per assumptionem habuisse sed per contractionem» (3).

Maria Virgo proinde Redemptori nullum pretium personale praestitit, immo propter originale peccatum ipsa *pretio indiguit*; sub formali respectu pretii redimere non potuit, sed potius redemptione opus habuit. Unde Seraphicus in eadem quaestione ubi textus modo citati reperiuntur, dum asserit Christum esse *omnium* redemptorem, Maria Virgine non excepta, nam ipsi etiam Christus aperuit ianuam caeli, sollicite adiungit huius affirmationis argumentum, videlicet *Christum solum mortuum esse* pro omnibus: «Quia hoc spectat ad excellentem dignitatem Christi, quod ipse est *omnium* Redemptor et Salvator, et quod ipse *omnibus* aperuit ianuam, et quod *ipse unus pro omnibus mortuus*

assumpsit humanam naturam. Si secundum humanam: sed solus Filius humanam naturam assumpsit: ergo solus Filius nos redemit».

(1) «*Dispensative*» in textu hic infra citando reapse hunc sensum sponte praetendit: «per modum dispensantis», sive pretium expendentis, solventis. Sed etiamsi vocem «*dispensative*» intelligas de oeconomia divina in humano genere redimendo, seu de «*dispensatione divina*», sensus semper erit: Maria in ordine redemptionis *obiectivae* morte sua non effecit salutem humani generis.

(2) *Ibidem*, fund. 4 (III 66a).

(3) BONAV., III. *Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 in corp. (III 67b).

est: nullatenus ab hac generalitate beata Virgo excludenda est, ne, dum Matris excellentia ampliatur, Filii gloria minuatur» (1).

Praedictis omnino consonat etiam illa Bonaventurae affirmatio, qua Ambrosii vestigia premens Mariam inducit in crucis sacrificio salutem humani generis non tam cum Filio operantem, sed potius ab eo expectantem: «Mater benedicta summum habuit dolorem naturalem ex dilectione Filii pro morte, quam praesens aspexit; summam dilectionem rationalem super eo, quod *ille qui de ea natus fuit, tanta caritatis ostensione humanum genus redemit*. De primo, Lucae secundo: Tuam ipsius animam pertransibit gladius. De secundo *Ambrosius (dicit) quod "stabat iuxta crucem, non ut dolorem Filii, sed ut salutem generis humani exspectaret"*» (2).

Sicut enim supra ipse Seraphicus negavit Deiparam sua morte pretium addidisse morti Christi, ita ipse Ambrosius in loco citato negat Mariam mortem suam addidisse morti Christi ut *publico muneri*, nullo omnino *adiutorium* Christo sub hoc respectu admittens: «Sed nec Mariam minor quam Matrem Christi decebat. Fugientibus apostolis, ante crucem stabat, et piis spectabat oculis Filii vulnera; quia *expectabat* non pignoris mortem sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per *Filii mortem* mundi redemptionem aula regalis, *etiam sua morte putabat se aliquid publico addituram muneri*. Sed Iesus non egebat adiutore ad redemptionem omnium, qui omnes sine adiutore servavit. Unde et dicit: *Factus sum sicut homo sine adiutorio* inter mortuos liber (Psalm. 87, 5). Suscepit quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium» (3).

Ex Ambrosii textu liquido patet, Mariam nihil contulisse Christo crucifixo ut *pretio* sive *hostiae*. Dicitur enim beata Virgo nihil *addidisse morti Christi ut publico muneri*. Nunc autem, licet vox «munus» generatim non tantum «donum», sed etiam «officium» significare possit; in usu tamen Sacrae Scripturae necnon in modo loquendi ecclesiastico, ubi sermo est de sacrificio, illa vox constanter denotat *munus oblatum*, non munus offerendi; hostiam, non actum oblationis; *pretium solutum*, non actum solutionis (4). Huic igitur «publico muneri» Maria sua morte nihil «addere» potuit, quin per hoc ipsius Filii ut pretii egestatem argueret, eique, ut Seraphicus supra asseruit, contumeliam inferret.

(2) *Ibidem*, in corp. (III 68a).

(3) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 6 (IX 705a).

(1) AMBROS., *Epist. 63 ad Eccles. Vercell.*, n. 110 (PL 16, 1218).

(4) In S. Scriptura vix invenies alium sensum. Idem dic de modo loquendi in liturgia ecclesiastica.

Ex omnibus istis apparet, quantum absit ut Seraphicus Doctor Mariae dolores sive compassionem ut «pretium personale» nostrae redemptionis exhibeat, pretio Christo crucifixo adiunctum. Quam tamen sententiam Bonaventurae conceptis verbis adscribit Di Fonzo dicens: «Sed nec tandem deneganda est Virgini *solutio pretii omnino personalis* [subnotatio Auctoris] pro hominum salute... Aliquid igitur suum, seu suos dolores, Beata Virgo pro hominum salute persolvit... suos dolores ut pretium solvit» (1).

(1) DI FONZO L., *Doctrina S. Bonaventurae*, 117. Ad probandam huiusmodi affirmationem cl. Auctor scribit: «Et hoc potest legi in sequentibus. Considerat enim Ser. Doctor pietatem Virginis compatiens dolores Christi: "Beata Virgo non habuit dolorem antecedentem partum, quia non concepit ex peccato, sicut Eva, cui maledictio data est; *sed habuit dolorem post partum*... in ista est dolor compassionis et caritatis". - Iterum igitur B. Virgo Christum in cruce, seu sub cruce vere parturivit in dolore, quem effugerat pariendo. Tales autem dolores partus ipsi Virgini *proprii fuerunt; eos autem "pietate miserationis ad mundum"* sustinuit. Aliquid igitur suum, seu suos dolores Beata Virgo pro hominum salute persolvit. Et in hoc dolore totus populus christianus seu Ecclesia intelligi potest a Virgine productus et ita etiam "sicut Eva mater est Abel et omnium nostrum, ita populus christianus habet matrem Virginem"... Ex his omnibus et verbis relatis... clare deducitur conredemptio Mariae, quatenus pretium nostrae salutis simul cum Christo et ut aliquid suum obtulit Deo, imo suos dolores ut pretium solvit».

Totum proinde argumentum ad probandum dolores Virginis fuisse *pretium* nostrae redemptionis, repetitur ex *Coll. 6 de donis Spir. Sancti*, nn. 18 et 20. Nunc autem libenter admittimus ibidem significari conredemptionem Mariae, «quatenus pretium nostrae salutis simul cum Christo et ut aliquid suum obtulit», pretium videlicet *ipsum Christum*, ut in sequentibus ostendemus. Sed Seraphicus penitus ignorat quodcumque *pretium personale* Mariae. Immo, de compassione Virginis agens, vehementer urget Virginem *pretium illud*, de quo scilicet ab initio est sermo, *Christum*, persolverisse, utique sensibus compassionis erga Filium et pietate miserationis ad mundum: «Persolvit *pretium illud* Virgo gloriosa, fortis et pia pietate compassionis ad Christum ... Persolvit beata Virgo *pretium illud* sicut mulier fortis et pia pietate miserationis ad mundum». - Verum quidem est, Mariam per suos dolores totam Ecclesiam seu populum christianum ad vitam gratiae parturivisse; sed regeneratio fidelium non pertinet ad ordinem *solutionis pretii*, seu redemptionis obiectivae, sed ad ordinem *applicationis* fructuum. et ita ad ordinem redemptionis subiectivae, ut infra ostendemus.

Unde a Seraphici mente penitus alienum est *pretia* nostrae redemptionis vel nominare, puta in forma qua loquitur cl. BITTREMIEUX, *De mediatione universali*, 78-79: «Dicenda est itaque Maria conredemptrix in sensu formali, et quidem dupliciter: a) quatenus solvit idem pretium quod Christus solvit; b) quatenus proprii dolores pretium quoddam sunt quod pro nobis solvit... in posteriori... habetur *distinctio* non solum inter actus solutionis, sed etiam *inter pretia* (sanguinem Christi - dolores Mariae)»; (nota cl. Auctorem hic non esse locutum de Seraphico, sed propriam suam mentem aperuisse). - E contrario, Bonaventurae menti concordat quod scribit cl. PHILIPS G., *Les problèmes actuels de la théologie mariale*, in *Marianum* II (1949) 34: «Ici nous n'avons qu'une remarque à faire, mais elle a son importance. Les mérites de la Vierge ne peuvent être joints à ceux du Christ comme on ajouterait l'une à l'autre deux sommes de même caractère, qui chacune pour sa part constitueraient le prix de notre Rédemption. Le P. Lennerz craint que ses contradicteurs perdent de vue ce principe fondamental. Si cela était, l'unicité du Christ médiateur serait mise en discussion; bien plus, elle serait pratiquement abandonnée. Les protestants pourraient dès lors nous reprocher avec raison de concevoir la rédemption autrement que saint Paul».

Ex hac parte Chiettini iuste subnotavit Seraphici asserta de Christo *solo* redemptore eoque sufficienti, necnon de Virgine Maria redemptionem a Filio exspectante (1). Conclusio tamen excedit praemissas cum Auctor infert « nullam creaturam potuisse *quidquam* directe conferre ad redemptionem obiectivam, nullam... non ipsa excepta Dei genitrice Maria » (2). Omnes enim eiusmodi affirmationes ad *unum aspectum* redemptionis obiectivae, nempe ad rationem ipsius pretii pertinent, ut ex dictis elucet. Restat vero aliud elementum constitutivum redemptionis obiectivae, scilicet *actus* solutionis. Porro eadem vi et claritate qua esse pretii Christo solo vindicavit, extollit Seraphicus concursus Virginis ad actum solutionis, ostendens inde excellentiam soli Deiparae inter creaturas competentem.

3. — *Maria Virgo Christo cooperatur in ordine redemptionis obiectivae per actum solutionis pretii*

Recolamus locum *III Sent.* ubi Seraphicus Doctor quaestionem movet de Christo redemptore in comparatione ad Patrem et Spiritum Sanctum. Semel ostenso Christum solum fuisse redemptorem sub ratione hostiae seu pretii, ex alia parte probat redemptionem etiam Patri et Spiritui Sancto competere, in quantum redemptio proprie dicit *operationem* quae Trinitatis personis est communis: « Opera Trinitatis sunt indivisa »; ergo si *redimere* est opus conveniens Filio, necesse est, quod conveniat Patri et Spiritui Sancto » (3).

At vero Pater insuper singulari ratione exercet actum redemptionis. Pretium enim est ipsius unigenitus Filius; quem cum in pretium dat sive solvit, ut suum, simul cum Filio redimit genus humanum: « *Illius est redimere, cuius est pro re empta pretium dare*; sed Pater dedit Uni-

(1) CHIETTINI E., *Mariologia*, 71-74.

(2) *Ibidem*, 75.

(3) BONAV., *III Sent.* d. 19 a. 2 q. 1 arg. 1 pro secunda parte (III 408b-409a). Doctor Angelicus in hoc argumento ad illam rationem appellat, quam Seraphicus de Patre in specie inducit, pretium scilicet nostrae redemptionis fuisse proprium SS. Trinitatis: « Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est *suum*, sed alterius, non dicitur ipse redimere principaliter, sed magis ille *cuius* est pretium. Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi, vel vita eius corporalis, quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum (scilicet *actus* solutionis et *pretium* solutum) ad Christum pertinet immediate in quantum est homo; sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis » (THOMAS, *S. theol.* III q. 48 a. 5 in corp. (XI 468a-b). - Ipse Angelicus ad exemplum divinarum personarum probare videtur conredemptionem Virginis, sicut probat Seraphicus, eo quod pretium nostrae redemptionis fuit vere *Mariae*; de quo hic infra.

genitum suum pro salute generis humani, secundum quod dicitur Ioannis tertio: Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret: Pater igitur nos redemit, non ergo solus Filius est redemptor» (1).

Facile videtur argumenta hic adducta ad ipsum *actum* solutionis, ratione cuius redemptio formaliter est *activa*, pertinere: et sub hoc aspectu probat Seraphicus Christum non fuisse solum redemptorem generis humani. Id etiam apparet, Patrem ideo peculiari ratione vere *redemisse*, quia solvit pretium quod erat peculiari ratione *suum*, utpote ipsius Filius. Etiam doctor Angelicus asserit illum dici vere *redimere*, qui pretium solutum possidet ut suum: «Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est suum, sed alterius, non *dicitur* ipse *redimere* principaliter, sed magis ille *cuius est pretium*» (2).

Nunc vero Bonaventura iterum atque iterum extollit etiam Virginem Mariam *persolvisse* Christum velut pretium in ipso crucis sacrificio. Vehementer etiam urget pretium illud fuisse vere *eius* quae persolvit. Erat autem ipsius simili ratione ac aeterni Patris, videlicet unigenitus eius Filius. Qua talem persolvit Maria Christum in pretium sub cruce, eumque aeternaliter possidet in caelesti gloria. Verba Seraphici videamus.

Semel descriptis notis essentialibus pretii, Bonaventura prosequitur: «Illud pretium ubi invenitur? Certe nusquam nisi in utero Virginis gloriosae... Pretium illud procul est, quo redimitur totum genus humanum... Procul et de ultimis finibus pretium eius. Et cuius, *eius*? Huius mulieris Virginis benedictae est pretium, per quod regnum caelorum obtinere valeamus. Sive est *eius*, id est ex ea sumptum, *per eam solutum* et ab ea possessum. Ex ea sumptum in incarnatione Verbi; *per eam solutum in redemptione generis humani*; et ab ea possessum in assecutione gloriae paradisi. Ipsa pretium illud protulit, solvit et possedit: ergo *est eius ut originantis, ut persolventis et ut possidentis*» (3).

Si ergo iuxta Seraphicum «illius est *redimere* cuius est pro re empta pretium dare»; et pretium *dare* pertinet ad eum *cuius* est pretium: Beata Virgo ad similitudinem Patris caelestis genus humanum *redemisse* dicenda est. Signanter sub hac ratione Virginem Mariam Evae opponit Seraphicus dicens: «Illa mulier, scilicet Eva, nos a paradiso expellit et *vendit*; ista nos reducit et *emit*» (4).

In quantum ergo Christus pretium erat Mariae, Virgo gloriosa active concurrat ad redemptionem nostram, hoc pretium persolvendo, hanc

(1) BONAV., III *Sent.* d. 19 a. 2 q. 1 arg. 2 pro secunda parte (III 409a).

(2) Cf. hic supra, pag. 307 nota 3.

(3) BONAV., *De Purificatione B. V. Mariae*, sermo 3 (IX 648b).

(4) *Ibidem*, n. 14 (V 486b).

hostiam offerendo. At licet pretium fuerit *eius*, non tamen *exclusive* eius, sed etiam divinarum personarum, immo principaliter ipsarum, et singulari ratione Patris et Filii. Quare divinis personis per prius et principaliter competit exercitium actus solutionis. Trinitatis vero actui quales Maria Virgo nihil conferre potuit nisi consensum praebere. Unde duplex est Mariae pars in actu solutionis: eiusmodi actum ex sua parte exercere, et actui divinarum personarum consensum praebere. Utramque partem clare exhibet Seraphicus Doctor, Mariam inducens modo ut *offerentem, solventem, restaurativam* honoris divini; modo ut *consentientem, acceptantem* ut Christus in pretium *offeratur*, divinae voluntati concordantem:

«*Persolvit* istud pretium ut mulier fortis et pia, scilicet quando *Christus passus est in cruce ad persolvendum* pretium istud, ut nos purgaret, lavaret et redimeret, tunc beata Virgo fuit praesens, acceptans et *concordans voluntati divinae*. Et placuit ei, quod pretium uteri sui offerretur in cruce pro nobis... Dicit (Iesus) matri suae: Mulier, ecce filius tuus, scilicet, qui *tradetur* in pretium redemptionis generis humani; ac si diceret: oportet te carere me et me carere te — et *tu ipsa sicut sancta ipsum concepisti et sicut pia eum offers* — placeat tibi, Virgo, quod genus humanum redimo et Deum placo... Laudata fuit Anna, quia obtulit Samuelem... Ipsa obtulit Filium suum ad serviendum; sed Beata *Virgo obtulit Filium suum ad sacrificandum*. Abraham, voluisti offerre filium tuum, sed obtulisti arietem! Sed *Virgo gloriosa Filium suum obtulit*. Laudatur vidua pauperula, quia obtulit totum quod habuit; sed haec mulier, scilicet *Virgo gloriosa*, misericordiosissima, pia et Deo devota, *obtulit totam substantiam suam*... *Beata Virgo solvit pretium illud*. fortis et pia, pietate venerationis divinae» (1).

Cum igitur Mariae Virginis pars *activa* in ipso actu solutionis pretii sive oblationis hostiae — in qua tota vis ac medulla continetur redemptionis obiectivae — tanta evidentia affirmata sit a Seraphico Doctore, ipsi sane vix adscribi poterit sententia, iuxta quam: «*Passive*... se habuit Virgo mater relate ad oblationem, ex qua redemptio processit» (2). Si tota pars Mariae ad hoc reduceretur, quod Richardus a S. Laurentio exprimit: «*Beata Virgo... nec passionem Filii impedivit, nec crucifixoribus maledixit, sed exemplo Filii, ut vere creditur, pro eis intercessit*» (3), Christi mater utique *passive* tantum crucis sacrificio

(1) *Ibidem*, nn. 15 et 17 (V 486b-487a).

(2) CHIETTINI E., *Mariologia*, 71.

(3) RICHARDUS A S. LAURENTIO, *De laudibus B. M. Virginis* (inter opera Alberti Magni, ed. Borgnet XXXVI, Parisiis 1898, p. 193b).

adstitisse dicenda esset. At vero valde differt *non impedire Filii* immolationem, quod non dicit nisi quid negativum et passivum, et *consentire* cum gaudio, immo vere et proprie *offerre* Filium in hostiam pretiumque redemptionis, quod concursum positivum et activum significat.

Nec mirum, si Deipara tam intime consociata fuerit ad actum consummativum redemptionis obiectivae, cum eundem actum ipsa inchoaverit die Purificationis in templo: «Christus... tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. *Quae quidem oblatio fuit consummata in patibulo; sed hodie a beata Virgine fuit inchoata in templo;* et ideo sacramentalis oblatio *in oblatione Virginis* hodie quasi *sumpsit exordium et fundamentum* » (1).

Quae cum ita sint, apparet profecto eadem *universali efficacia* polle- re oblationem Mariae qua excellit oblatio Christi. Efficacia etenim oblationis primario repetitur ex ipso *munere oblato* cui congruens est tum fructuum quantitas tum personarum numerus pro quibus fructus acquiruntur. Quia igitur Maria *talem* hostiam offert, quae offerri non potest nisi *pro omnibus*, ipsa vere dicenda est Christum pro omnibus obtulisse et ita omnes fructus pro omnibus a sua parte acquisivisse: «Multum attulit Virgo *gloriosa*, quae *talem hostiam* attulit ad templum, *quam pro omnibus obtulit* » (2). Nec inepte hinc Mariae tribuitur simul cum Filio *consummatio* sanctificationis omnium, secundum ordinem redemptionis obiectivae: «Beata Virgo non maledicta, sed benedicta fuit; et ideo perfecit omnia secundum Legem propter oblationem ipsius Christi, Filii sui, per omnes oblationes figurati; unde *poterat ei competere illud ad Hebraeos decimo: Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. Obtulit enim Christum,* in quo est omnis legalis oblationis impletio » (3).

Quin Virgo Maria iure merito possit vocari *redemptrix* cum Filio redemptore, ratione *actus* oblationis quam ipsa inchoavit et in crucis sacrificio cum Filio et Patre exercendo consummavit, post praedicta nullum superest dubium. Haec porro est Virginis gloriosae singularis excellentia, nulli creaturae cum ipsa communis, haec est «*sexta stella*» qua frons *Mediatricis universalis* gratiarum condecoratur: «*Sexta stella est actus excellentissimae caritatis communicatio,* quae fuit redemptio generis humani per passionem; quem *actum* gloriosissimum et summae caritatis demeruit, ipso attestante qui ait: Caritatem nemo habet maio-

(1) BONAV., *De Purificatione B. V. Mariae*, sermo 5 (IX 654b-655a).

(2) BONAV., *De Purificatione B. V. Mariae*, sermo 2 (IX 642b).

(3) BONAV., *De Purificatione B. V. Mariae*, sermo 3 (IX 648b).

rem etc. (Hunc) novit *Pater misericordiarum, sive Mater misericordiae exercere*, utpote effectum summae misericordiae» (1).

Ecce unam inter duodecim stellas, seu «singularitates collatas beatissimae Virgini, quibus *super omnem aliam puram creaturam singulariter est coronata*» (2). Apparet profecto nec ipsum exercitium actus solutionis habuisse rationem *adiutorii* quod Christo redemptori Maria praestitisset, sed potius *privilegii* quo Filius Matrem super omnes creaturas exaltavit. «Adiutorium» nullum praebuit Virgo mater Christo nisi in ordine redemptionis subiectivae, per suam compassionem, de qua nunc pauca manent dicenda.

4. — *Maria Virgo Christo cooperatur in ordine redemptionis subiectivae per suam compassionem*

De pretio nostrae redemptionis agentes iam ostendimus Mariae dolores rationem pretii non habuisse. Ex quo sequitur compassionem virginem non in ordine redemptionis obiectivae sed *subiectivae* fuisse efficacem. Aliis verbis, Deipara per suam compassionem Christo cooperatur non ad acquirendos sed ad *applicandos* fructus sacrificii crucis. Quae conclusio plane confirmatur notis essentialibus sub quibus Bonaventura compassionem matris Christi exhibet, ut nunc ostendemus.

Doctor Seraphicus Virginem perdolentem duplici modo ad opus nostrae salutis cooperavisse testatur. Primo quidem concursu *moralis*, in quantum exemplum dedit perfectae compassionis ab omnibus fidelibus imitandum; deinde concursu *ontologico* vel *reali*, in quantum est principium maternum, adiutorium novi Adam ad compaginem corporis mystici Christi generandam. Utrumque paucis perstringamus.

a) Maria suo *exemplo* nobis est magistra compassionis et ita disponit ad fructus sacrificii crucis recipiendos. Compassio equidem est conditio necessaria ad hoc ut passio Christi salutem nostram efficaciter operetur, iuxta Apostolum: «Heredes quidem (sumus) Dei, coheredes autem Christi: *si tamen compatimur, ut et conglorificemur*» (3). Dum ergo Virgo dolorosa nos ad compassionem Crucifixi movet, fructibus passionis Filii applicandis concurrat.

Ideo imprimis ipsa Deipara debuit effici perfectissima imago Crucifixi, sicut Bonaventura insinuat, passivam assimilationem Matris ad Filium ut exemplar pulchre illustrans: «Doluit in visione passionis dominicae; unde dicitur Threnorum primo: "Attendite et videte, si est

(1) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 6 (IX 704b).

(2) *Ibidem* (IX 702a).

(3) *Rom.* 8,17.

dolor sicut dolor meus". Audiamus Virginis matris Mariae lamentabilem vocem et attendamus eius vehementem dolorem, et videbimus quia *non est dolor sicut dolor eius, excepto dolore Filii, ad cuius exemplar dolor suus assimilatur*. Mira enim et incredibili compassione tenebatur atque verbis nostris inexplicabili sermone. Dolores namque, *plagas et opprobria Filii in se retorquens, in suam propriam personam recipiebat*, sentiens quod et in Christo Iesu. In animo enim illi martyri commartyr astabat, vulnerato convulnerata, crucifixo concrucifixa, gladiato congladiata. Nam suam ipsius animam pertransivit gladius passionis Christi. Pallebat enim decor munditiae et a naturali pulcritudine tabescebat; et ipsa tabescebat, quia *talis in ipsa relucebat effigies, qualis ab obiecto corpore, scilicet Filii, resultabat*. Sordebat sputis facies gloriosa, sordebat et ipsa luctu maestitiae. *Non enim alium habitum praetendebat amans, nisi qualem virtus amoris expresserat ab amato* » (1).

Virgo dolorosa ita debuit esse perfectissima *imago* illius exemplaris, ad cuius imitationem completur singulorum redemptio, ut ex parte sua sit *exemplar* ab omnibus fidelibus imitandum. Quare Bonaventura pergit nos exhortari ad imitationem compassionis Mariae: « In ista est dolor compassionis et caritatis. Unde *invitat nos* ad considerandum dolorem ipsius in Ieremia: "Omnes, inquit, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus". Iste dolor debet transverberare mentes omnium. Christus propter te mortuus est: *nonne debes ei compati? Beata Virgo compatiebatur* ei maxime; sed ex altera parte placebat ei, quod pro nobis traderetur. Nullus scit, quantum valet compassio Christi. Nihil est, quod tantum extinguit tentationes et elationem, quam quod mens custodiatur in compassione doloris Christi... O quam piam Matrem habemus! *Configuremus nos Matri nostrae* et sequamur eius pietatem. Tantum *compassa est animabus*, quod damnum temporale et passionem corporalem nihil reputavit. *Ita propter salutem animae nostrae placeat nobis crucifigere corpus nostrum* » (2).

Alibi similiter: « Et tuam ipsius animam pertransibit gladius. Hoc fuit in pugna, quam habuit Christus et diabolus, in qua Christus fuit mortuus secundum carnem, et *beata Virgo fuit vulnerata et transfixa secundum mentem*. Et in hoc fuit summa victoria et summa virilitas... Qui ergo *ad exemplum Virginis* non vult viriliter agere et pugnare, necesse habet maledictionem incurrere... Propter quod Apostolus, primae ad Corinthios nono »: Castigo corpus meum et in servitatem redigo;

(1) BONAV., *De dominica infra octavam Epiphaniae*, sermo 1 (IX 172b).

(2) BONAV., *De donis Spiritus Sancti*, nn. 18-19, 21 (V 487a-b).

ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. *Et ad hoc potissime imitari debet exemplum Virginis benedictae* » (1).

b) At per compassionem suam Deipara non solum moraliter, exemplum praebendo, cooperata est ad fructus sacrificii crucis fidelibus applicandos. Latet mysterium profundius in compassione virginea, concursus vere *ontologicus* seu realis ad corpus Christi mysticum efformandum. Christus, tamquam novus Adam, ipsa vi passionis suae est principium paternum, omnes electos ad vitam filiorum Dei generans sibi que ad instar membrorum connectens. Maria Virgo autem vi suae compassionis est adiutorium simile Christo, principium maternum relate ad omnia membra corporis Christi. Tota namque vis regenerativa passionis Filii transit per compassionem in Virginem velut semen spirituale, replens Mariam fecunditate supernaturali ut sit mater spiritualis omnium viventium secundum vitam gratiae. Hinc perdolens Virgo apparet velut prima cellula corporis mystici Christi, omnia ipsius membra repraesentans omnibusque in seipsa perfectissime applicans fructus passionis Christi ratione suae perfectissimae compassionis (2).

Talem concursum ontologicum resonant Seraphici Doctoris effata dum loquitur de « dolore partus », de Eva ut typo Mariae et Ecclesiae, de gaudio materno doloribus permixto, quae singillatim debemus perpendere.

Dolores Virginis fuerunt vere *dolores partus*, quibus Christum redemptorem omnium velut rursus genuit, quem sine dolore quondam edidit mundo; et cum Filio unigenito parturivit omnes etiam redemptos. « Mulier, cum parit, tristitiam habet, quia venit hora eius. Propter parturitionem habet mulier dolorem, scilicet antecedentem ad partum.

(1) BONAV., *De Annuntiatione B. V. Mariae*, sermo 6 (IX 684 a-b).

(2) De corpore Christi mystico in comparatione ad corpus verum tractum ex Maria Virgine cf. BONAV., *Sent.* IV d. 8 p. 2 a. 2 q. 1 ad 1 (IV 196 a.). - Cf. etiam CULHANE D., *De corpore mystico doctrina Seraphici*, Mundelein 1934. Indoles ontologico-realis concursus Mariae per compassionem clare advertitur in usu terminorum Bonaventurae, ita ut cum Jürgensmeier etiam de doctrina Nostri repeti possit: « Maria ist Mutter in der physischer Mutterschaft Christi. Maria ist auch unsere Mutter in einer geistigen, übernatürlichen Mutterschaft in Bezug auf den mystischen Christus. Diese universale Mutterschaft besagt nicht etwa bloss eine moralische Mutterschaft oder dass etwa die Gläubigen in kindlicher Liebe die Mutter Christi ansehen wie die eigene Mutter, sondern besagt ein ebenso reales und organisches Verhältnis zu Maria wie das Verhältnis real und organisch ist, in dem das Glied am mystischen Leibe Christi verbunden ist mit Christus... Es besteht also ein tatsächliches Mutterschafts-Verhältnis Mariens zu den mystischen Gliedern Christi, das in demselben Masse ontisch ist, wie das Corpus Christi mysticum ontisch ist » (JÜRGENSMEIER FR., *Der mystische Leib Christi*, Paderborn 1936 (6 Auf.) 328). - Affinitas doctrinae bonaventuriana notatur etiam cum sententia cl. Scheeben: « Wie Christus die neue Menschheit... durch sein Leiden väterlich zeugt... so zeugt Maria durch ihr Mit-Leiden die neue Menschheit mütterlich » (SCHEEBEN J.M., *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 1873, III, n. 1813, p. 614 s.).

Sed beata Virgo non habuit dolorem antecedentem partum; quia non concepit ex peccato, sicut Eva, cui maledictio data est; sed habuit dolorem post partum. Unde peperit, antequam parturiret. *In cruce parturivit*; unde in Luca: "Et tuam ipsius animam pertransibit gladius". In aliis mulieribus est dolor corporis, in ista est dolor cordis; in aliis est dolor corruptionis, in ista est *dolor compassionis et caritatis*» (1).

Fructus ergo Virginis dolorum, passioni Filii coniunctorum, est regeneratio omnium fidelium ad vitam gratiae. Seraphicus pulcherrime illustrat, quemadmodum Eva typum gesserit Virginis Mariae et Ecclesiae, quae novo Adam in cruce dormienti coniunguntur mystico coniugio, ut sint *adiutorium simile* Christo in totius humanae stirpis generatione ad vitam supernaturalem, sicut Eva fuit adiutorium primi Adam ad genus humanum vita naturali procreandum. Compassio Mariae eo tantum differt a concursu Ecclesiae, ut Deipara velut *actu primo*, semel pro semper, matris filios generantis officium in Calvariae monte exsequitur; Ecclesia autem quasi *actu secundo*, simili maternitatis virginalis munere, usque in finem mundi filios Dei generare pergit.

Scribit equidem Seraphicus: «De costa Adam formata est Eva, quae ei copulata est in coniugium» (2), in *adiutorium simile sibi* (3), ad totum genus humanum in ordine vitae naturalis procreandum. Consulto autem supra exhibuit Bonaventura Virginem perdolentem ut imaginem simillimam ipsius Christi, quasi ex ipso secundum leges exemplaritatis productam. Momentum talis assimilationis praecipuum nunc ostendit, dum docet Christum sic debuisse a Maria *adiuvari*, ut adimpleretur quod de eo propheticè dictum fuit, Genesis secundo: "*Faciamus ei adiutorium simile sibi*". *Ipsa enim ad similitudinem Filii sui sub cruce et iuxta crucem habuit summum gaudium et summum dolorem, sicut Filius in cruce et per crucem*» (4).

Summum habuit dolorem partus, de quo supra; sed summum gaudium de omnium electorum regeneratione ad novam vitam filiorum Dei: «Potest intelligi hic, quod *totus populus christianus de utero Virginis gloriosae sit productus*; quod significatur nobis per mulierem de latere

(1) BONAV., *De donis Spiritus Sancti*, coll. 6 n. 18 (V 487a). Cf. Is. 66, 7.

(2) *Ibidem*, n. 20 (V 487b).

(3) *Gen.* 2, 18.

(4) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 6 (IX 704b-705a). Verba: «sed (ille) ab ipsa *adiuvari*», nullo nexu grammaticali cohaerent priori parti textus, apertissime tamen pertinent ad secundam partem eiusdem. Et haec conditio sufficit, ut ostendatur *adiutorium* in textu nominatum, quod Virgo praestitit Christo, nullatenus respicere *actum* solutionis, de quo prima pars textus agit (cf. supra, pag. 310), seu non pertinere ad ordinem redemptionis obiectivae, sed subiectivae. Textus iste velut in parva synthesi complectitur cooperationem Virginis quantum ad ordinem redemptionis obiectivae (actus solutionis exercitium) et subiectivae (compassio).

viri formatam... *Sicut Eva mater est Abel et omnium nostrum, ita populus christianus habet matrem Virginem*» (1).

In quo iterum ostenditur singulare privilegium Mariae, quod velut duodecima stella fulgebit in ipsius corona: «Duodecima stella est, quod non tantum est ipsa mater Dei carnalis, (sed etiam) hominum spiritualis. *Sicut Eva omnes nos genuit mundo, sic Domina nostra omnes nos genuit caelo.* Unde Ecclesiasticus: "Transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini". "Generationibus" dicit, quia unum genuit carnaliter, *omne tamen genus humanum genuit spiritualiter*... Unde exclamat admirando Isaias, ultimo: "Numquid parturiet terra in die una? Aut parietur gens simul? Quis audivit unquam talia?"» (2).

Maternitatis huiusmodi officium, quo Maria in ipso crucis sacrificio semel pro omnibus perfuncta est, usque ad finem mundi exercere pergit Ecclesia, sponsa Christi immaculata, in Eva similiter figurata: «Sicut de latere Adae dormientis formata est mulier, ita Ecclesia de Christo in cruce pendente. *Et sicut de Adam et Eva formatus est Abel et successores sui, sic de Christo et Ecclesia totus populus christianus*» (3).

Mirus sane et perfectus cernitur concentus Mariam inter atque Ecclesiam, utramque virginea maternitate perfungentem. Eadem est *universalitas* officii maternitatis, eadem etiam ratio hoc munere perfungendi, nempe *applicatio* fructuum omnium sanguinis Christi cunctis fidelibus actu primo per compassionem Mariae, actu secundo per Ecclesiam. Re vera quidem regeneratio fidelium ad vitam gratiae fieri non potest nisi fructuum redemptionis applicatione. Si igitur Maria sua compassione totum populum christianum ad filiationem gratiae produxit, liquido patet momentum et efficaciam ontologicam compassionis ipsius in eo esse, quod tamquam *primitiae redemptorum* omnibus membris corporis Christi communicaverit *fructus redemptionis*, quos actu solutionis in ordine redemptionis obiectivae cum Filio acquisivit. Ipsi igitur excellentissime, quia *universaliter*, competit verbum Apostoli: «Gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore eius quod est Ecclesia» (Col. 1, 24).

5. — *Maria Virgo mediatrix omnium gratiarum, in quantum simul est redemptrix et redempta*

Si nunc utramque Mariae cooperationem ad sacrificium crucis, illam videlicet quam actu solutionis et eam quam compassione tenuit, *synop-*

(1) BONAV., *De donis Spiritus Sancti*, coll. 6 n. 20 (V 487a-b).

(2) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 6 (IX 706b). Cf. *Eccli.* 24, 26; *Is.* 66, 8.

(3) *Ibidem* (V 487b).

tice sive coniunctim ponderamus, apparet tota vis mediationis Mariae in hac prima phase redemptionis nostrae, et perspicitur tum notio tum momentum mediationis ad mentem Bonaventurae.

Iuxta Seraphicum mediatio duplici constat elemento, quod concinne exhibet Chiettini: «Binas ipse condiciones requirit quae simul ad mediationem constituendam concurrant, quarum altera materiale elementum designat, formale altera. Prior est ut quis locum medium occupet inter duo extrema, a quibus discrepet simulque cum iisdem, diversa ratione, conveniat (= mediatio ontologica). Altera est utriusque extremi reconciliandi officium (= mediatio moralis) quod missionem supponit» (1).

Huiusmodi elementa tam perfecte unita inveniuntur in cooperatione Virginis ad sacrificium crucis, ut invicem quodammodo compenetrent et unum quid organicum efforment. Elementum siquidem formale, officium reconciliandi, qua Maria formaliter est *mediatrix*, velut implicite continet elementum materiale, qua Deipara est *media* inter Redemptorem divinum et redemptos. Ipsum autem elementum materiale clare praetendit tum convenientiam tum discrepantiam Virginis relate ad utrumque extremum.

Officium namque reconciliandi, sicut supra expositum est, actionem solutionis et compassionem Mariae complectitur. Haec sub aspectu morali considerata Mariam mediatricem ostendunt, sub aspectu ontologico ipsam mediam arguunt. Ratione actus solutionis Maria convenit cum Christo et differt ab omnibus redemptis; ratione compassionis convenit cum redemptis et differt a Christo. Aliis verbis, per actum solutionis est *redemptrix cum Redemptore*, per compassionem est *redempta cum redemptis et pro redemptis*. Qua talis, in ipso officio mediationis exercendo se exhibet mediam Christum inter atque omnes fideles.

Ad rem illustrandam recolamus verba Seraphici quibus Mariam expresse vocat «*Mediatricem*», occasionem sumens de quaestione, utrum anima Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem.

Immunitas Mariae a peccato originali, inquit Doctor noster, commendari videtur ex ordinis decore, qui manifestatur in triformi relatione Christi, Mariae ceterorumque hominum ad peccatum originis. Ordinis nimirum decori congruit ut «sicut fuit persona immunis ab originali et in carne et in anima, sive in causa et in effectu (Christus); et persona utroque modo habens originale (homo natus in originali); sic esset *persona media*, quae quodam modo haberet et quodam modo non haberet;

(1) CHIETTINI E., *Mariologia*, 92.

et *ista est beata Virgo, quae mediatrix est inter nos et Christum, sicut Christus inter nos et Deum*) (I).

Talis ordo quo Maria est «mediatrix inter nos et Christum», licet maxime commendetur, de facto tamen non apparet, iuxta Seraphicum, in permissione peccati. Plena luce e contra fulget in ruinae reparatione sive in opere redemptionis, sicut ex praedictis eruitur. Alia siquidem et alia est relatio qua ad opus redemptionis obiectivae se habet Christus, genus humanum et ipsa Virgo benedicta. Christum ostendimus fuisse redemptorem omni modo: secundum esse ipsius pretii (in qua clauditur ratio sufficientiae et satisfactionis) et per actum solutionis pretii.

(I) BONAV., *III Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 in corp. (III 67a). Sententia praeclara, at eius auctorem non esse Bonaventuram asseruit BITREMIEUX J., in *Ephemerides Theol. Lovanienses* I (1924) 90: «Textum ipsum si inspiciamus, agit ibi Seraphicus de Immaculato Conceptu B. M. V. et huius doctrinae defensorum argumentum aliquod adducit, in quo vocabulum illud "Mediatrix" legitur. Hoc autem argumentum reicit deinde S. Doctor; igitur titulus "Mediatrix inter nos et Christum" ibi ponitur non a S. Bonaventura, sed ab ipso tantum refertur, utpote a theologis aliis usurpatus. Stringens ergo argumentum ex his verbis non habetur». - Ad quod CHIETTINI, *Mariologia*, 95, scribit: «Cui tamen animadversioni (scil. a BITREMIEUX propositae) illud posset opponi, quod plene probari nequeat Bonaventuram hic verbotenus saltem quoad vocabulum "mediatrix" aliorum sententiam referre. Sed distinctionem insuper accuratissimam Seraphici considera inter *medium* et *mediatorem*: sicut igitur Christus vocatur *medius* ratione mediationis ontologicae et *mediator* ratione mediationis moralis, ita heic quoque "persona media" discriminaretur a persona quae est "mediatrix", et consequenter B. Virgo moraliter "mediatrix" appellaretur. Haec vero non affirmando sed dubitando proferimus». - Nos vero putamus non solum probari non posse, notionem mediatrix Seraphicum mere materialiter ut aliorum sententiam referre, sed potius contrarium apparere ex toto contextu illius loci. Nam Bonaventura in *aliis argumentis* quae in favorem immunitatis ab originali recenset, sedulo addit: «Rationem autem huius *assignant*... Et hoc *dicunt* sonare verbum Anselmi... Et ideo quasi mediam rationem huius multiplicis congruentiae *voluerunt quidam apponere, addentes* insuper illud, quod non repugnat veritati Sacrae Scripturae et fidei christiane... Et per istam viam *effugiunt* auctoritates et rationes». - Nihil autem huiusmodi habetur in triplici ratione congruentiae, inter quas tertia est mediatio; immo ex oppositione ad alias rationes modo recensitas, videtur hic *ipse Seraphicus* posuisse argumenta quae militarent in favorem immunitatis a peccato: «*Haec autem positio videtur posse fulciri multiplici congruentia*, tum propter Christi praecipuum honorem... tum propter Virginis praerogativam singularem... *tum etiam propter ordinis decorem*, ut sicut fuit persona immunis ab originali et in carne et in anima,... et persona utroque modo habens originale, sic esset persona media» etc.

Sedulo igitur distinguendum inter suppositum *probandum*, et inter tria argumenta congruitatis *quibus probatur* suppositum. Suppositum enim Seraphicus reicit, sed triplex argumentum nedum abiciat, videtur ipse adduxisse, et praesertim tertium, ex *ordinis* decore desumptum, quod tam familiare est Seraphico, uti norunt omnes eius scripta pervolventes. Iam tota mediatrix ratio super ordinis decorem fundatur, cui summe concinit positio *media* Mariae inter nos et Christum, et ita *mediatrix* officium. Cum vero omnino eadem notio mediationis marialis eluceat ex doctrina Seraphici de cooperatione Mariae ad sacrificium crucis: adhuc fidentius dicimus verbis «Mediatrix est inter nos et Christum, sicut Christus inter nos et Deum» ipsam genuinam Seraphici mentem significari. Unde merito hunc locum adducimus, ex adverso ponentes doctrinam hactenus a nobis expositam, ut ex duplicis partis collatione utraque plenior lucem consequatur.

Neutrum vero elementum praestare potuit ulla pura creatura praeter Virginem matrem. Ipsa denique Deipara quodam modo cum Christo redemit (per actum solutionis), quodam modo non redemit (in esse pretii) sed potius fuit redempta. Et ita, cum sit persona *media* in ipso reconciliandi officio persolvendo, beata Virgo reapse «*mediatrix* est inter nos et Christum, sicut Christus inter nos et Deum» (1).

At ex praedictis videtur non solum notio, verum et *momentum* mediationis Mariae in sacrificio crucis, eiusque *universalis efficacia*. Etenim pretium nostrae redemptionis Maria «pro omnibus obtulit» (2); ex parte ergo sua utique omnes fructus omnibus redemptis destinatos acquisivit. Compassione vero cumulo gratiarum addidit perfectam applicationem pro omnibus membris corporis mystici Christi. Cum igitur Maria organico nexu cohaereat omnium gratiarum fonti ex una parte, et quidem in ipso huius fontis scaturigine seu in sacrificio crucis; ex altera autem organice copuletur generi humano velut primitiae redemptorum: *Maria mediante* fit, ut fluenta gratiae libero cursu et congruentissima ratione fidelibus communicentur. Ipsa est nexus ordinem redemp-

(1) Satisfactio sive «Restauratio honoris divini» (cf. p. 309) in tantum convenit Mariae in quantum solvit Christum, pretium sufficiens; sed nullatenus ratione suae compassionis. Unde Bonaventura sibi constans docet: «Pro minimo peccato originali, nec quantum ad satisfactionem plenariam, nec quantum ad satisfactionem semiplenam, potuit satisfacere nisi Christus, id est homo et Deus» (BONAV., *III Sent.* d. 20 a. un. q. 4 in corp.; III 426a). Cf. CHIETTINI E., *Mariologia*, 72, qui reapse adducit hoc argumentum contra conredemptionem Mariae, quae «de facto redempta fuit, nedum redimere potuerit». - Cui respondemus, secundum totam doctrinam supra expositam: Maria redimere non potuit *pretium* praestando resp. secundum *esse pretii*, immo sic a Christo unico pretio redempta fuit. Atqui *satisfactio* pertinet formaliter ad rationem ipsius pretii, sicut Bonaventura supra ostendit, et hic etiam constantissime profitetur. Appellat enim iterum humanam naturam divinae unitam et ad passionem Christi, quibus satisfactio convenit: «Impossibile igitur fuit, quod aliquis pro peccato originali alicuius hominis *satisfaceret*, nisi omnino a peccato originali mundus esset, nisi etiam haberet gratiam communem, hoc est gratiam capitis... *Talis autem non potuit esse nisi homo et Deus*, qui esset aliorum caput» (*Ibidem* in corp.; III 426a). - Item, urgetur passio Christi: «Ad illud vero quod primo obicitur, quod *satisfactio est pars paenitentiae*; dicendum quod ipsa paenitentia, sicut ostensum est, efficaciam habet a *passione Christi*, non solum post passionem sed etiam ante; quia Christus per passionem suam omnibus impetravit gratiam paenitentialem, et Deus praecedentibus Patribus dedit gratiam propter *satisfactionem passionis promissam, sequentibus vero propter solutam*» (*Ibidem*, ad 1). - Pariter, sicut de pretio dixit Bonaventura sub aspectu satisfactionis: homo *satisfacere* non potuit, quia *nullus homo potuit valere omnes homines*» (cf. supra, p. 302), ita hic similiter: «Peccatum originale valde fuit grave, cum *totam naturam humanam* infecerit... et ideo... non potest fieri satisfactio pro uno originali, *quin fiat pro omnibus*» (*Ibidem*, ad 1; 426b).

Ex eo igitur quod Maria pro peccato originali satisfacere non potuit, hoc unum sequitur, ipsius compassionem non potuisse esse *pretium*, utpote cui satisfactio copulatur. Non autem sequitur ipsam non potuisse redimere per *actum* solutionis: et sic ipsam dicimus redemptricem.

(2) Cf. pag. 310, nota 2.

tionis obiectivae et subiectivae copulans, et hoc quidem in illo actu quo prior consummatur et alter inchoatur. En momentum *coniunctionis* throni gratiae et throni misericordiae in crucis sacrificio; unde Seraphicus ad ipsam Virginem perdolentem nos invitat pro gratia impetranda:

« Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno », Apostolus ad Hebraeos. Thronus gratiae, Virgo Maria; thronus misericordiae, crux Christi. Quia sumus miseri, indigemus misericordia; quia sumus peccatores, indigemus gratia: adeamus igitur etc. *Hodie coniuncti sunt Mater sive thronus gratiae et thronus misericordiae, scilicet Virgo Maria et crux Christi* » (1).

Hinc iam plana nobis sternitur via ad illustrandam universalem dispensationem gratiarum per Virginis intercessionem, quae ex hactenus dictis maxime commendatur.

III. — DE COOPERATIONE B. V. MARIAE AD GRATIARUM DISPENSATIONEM

Intimo nexu inter se cohaerent gratiarum acquisitio earumque consequens dispensatio seu distributio. Maria Virgo in crucis sacrificio pretium nostrae redemptionis uti suum, *titulo* seu iure *maternitatis* persolvit; et ita omnes fructus sive gratias huic pretio debitas uti suas eodem titulo acquisivit. Quod autem aliquis acquirit, illud eo iure dispensat quo acquisivit. Quapropter Maria Virgo intime coniuncta Filio in ipsa pretii solutione, ab illo separari vix poterit in omnium gratiarum distributione, eo minus quia sua compassione ipsam etiam *applicationem* fructuum actu primo pro omnibus meruit.

Porro gratiarum dispensatio Deiparae non competit *physice*, puta per modum infusionis quo Deus ipse gratiam nobis communicat; sed *moraliter* tantum, ratione intercessionis quam iuxta Filium pro nobis interpellantem exercet. Signanter dicit Bonaventura: « Licet Virginis gratia in omnes possit redundare quantum ad gratiae *impetrationem*, non tamen per *infusionem* » (2).

Quamvis iam talis dispensationis *universalitas* ex disputatis in capitulo praecedenti non solum possibilis, verum et valde probabilis appareat; res tamen *ex professo* ad trutinam revocari debet. Ex ipso enim vinculo maternitatis, quo dispensatio gratiarum acquisitioni connectitur, novum exoritur problema quoad mentem Seraphici Doctoris; quod ut apte resolvatur, claris terminis est proponendum.

(1) BONAV., *De feria sexta in Parasceve*, sermo 1 (IX 259a).

(2) BONAV., *De Annuntiatione B. V. Mariae*, sermo 5 (IX 679b).

I. — *Problematis positio*

Nexum modo indicatum inter gratiarum acquisitionem earumque dispensationem clare perspexisse videtur Seraphicus. Sicut enim in crucis sacrificio seu in pretii solutione ad ius maternum Virginis appellavit, ita vix unquam adscribit Mariae gratiarum diffusionem, quin tale officium intime coniungat divinae maternitati.

Nunc autem, ipsa coniunctio officii dispensatricis et matris facilem praebet *occasionem erroris*. Nam maternitas divina non solum habet rationem *tituli* ad universalem gratiae distributionem, sed in se et per se iam est quaedam *forma sive modus* distributionis gratiarum, et quidem prorsus *universalis*. Maria siquidem eo ipso quod *generavit Christum* fontem *omnium* gratiarum, *omnes* utique gratias mediate nobis dispensat. Et Seraphicus Doctor saepe saepius celebrat Mariam omnium gratiarum distributricem sub forma ipsa divinae maternitatis, ubi in contextu etiam de eius intercessione habetur sermo.

Quo fit ut nonnunquam difficile discernatur, utrum universalis gratiarum distributio formaliter et proprie ipsi *intercessioni*, an e contra *maternitati* divinae tribuatur; aliis verbis, utrum maternitas exhibeatur ut *forma in qua* fit universalis diffusio gratiae; an *titulus propter quem* ipsa intercessio universalis Mariae adscribitur. Huius rei autem momentum in nostra quaestione facile videtur. Tota nostra inquisitio eo spectat, ut appareat utrum Seraphicus *universalem* distributionem Mariae tribuerit *per viam intercessionis*; quare illi textus qui universalem diffusionem nonnisi sub forma divinae maternitatis tradunt, in nostra disputatione ut argumenta adhiberi nequaquam possunt.

Atqui tales sunt, iuxta Chiettini, *omnes* Seraphici textus ex quibus universalis diffusio probari posset; unde et concludit «*de maternitate divina... esse intelligendas* eas asseverationes, quibus omnium prorsus gratiarum diffusionem Deiparae Seraphicus adscribit » (1). Quod vero attinet formam intercessionis: «*nullum... apud Seraphicum reperitur testimonium, ex quo legitime possit inferri doctrina quae docet universalem dispensationem gratiarum per Virginis intercessionem* » (2). Aliter omnino Di Fonzo mentem Nostri exprimit: «*Maria non semel tantum thesaurum gratiarum, Christum, dedit hominibus, sed singulas gratias singulis impetratione continuo dispensat, veluti naturali*

(1) CHIETTINI E., *Mariologia*, 101.(2) CHIETTINI E., *Mariologia*, 115.

iure ex divina maternitate petito... Affirmatur divina maternitas esse fundamentum mediationis marialis» (1).

Textibus Bonaventurae ex integro ad trutinam revocatis ac diligenter examinatis, conclusionem, quam Di Fonzo proponit, sententiis Bonaventurae consonam retinemus. At silentio praeterire haud licet difficultates quas ponit Chiettini, quaeque nos ad accuratiorē analysim textuum impulerunt. Juvat inquisitionem nostram ita peragere, ut dum doctrina bonaventuriana exponitur, simul etiam difficultates propositae resolvantur. Solutionis principia suppeditat *contextus sermonum*, unde solide probari potest maternitatem divinam saepe saepius non esse *formam* dispensationis gratiarum, sed *titulum* ad dispensationem universalem per modum intercessionis. Itaque vis et pondus nostrae argumentationis non tam in textibus separatis, quam potius in ipsa structura sermonum solidatur, et ita rationes profert in lucem, quae etiam in opere Di Fonzo desiderari conspiciuntur.

Imprimis certa *criteria* quaeramus ad discernendum, utrum in casu maternitas divina exhibeatur ut forma dispensationis universalis, an ut titulus ad dispensationem universalem in forma intercessionis.

2. — *De duplici relatione divinae maternitatis ad gratiarum dispensationem*

Criteria distinctiva, ope quorum dispensatio per maternitatem et intercessionem dignoscitur, repetuntur ex ipso contextu grammatico per quem dispensatio maternitati copulatur, deinde ex ordine Mariae ad Christum, ex ipso etiam aspectu peculiari quo Maria dicitur dispensatrix, et ex parte subiecti a quo gratia dispensatur.

a) *Contextus grammaticus* quo officium dispensationis officio maternitatis coniungitur, alius est si agitur de dispensatione per maternitatem, alius si sermo est de dispensatione per intercessionem. Talis distinctio momentum habet imprimis extrinsecum, ad ipsam locutionis formam sive ut aiunt «terminologiam» pertinens. Maternitas igitur sub formali ratione qua dicit dispensationem gratiarum, refertur ad maternitatem physicam, in seipsa consideratam, per coniunctionem aequivalentiae sive modalitatis, utpote: *eatenus* Maria est dispensatrix, *quatenus* est mater Christi; quem loquendi modum reapse constantissime adhibet Chiettini (2). Dispensatio autem per modum intercessionis, cum ab ipsa maternitate physica essentialiter differat, ad eam referri nequit nisi rela-

(1) DI FONZO L., *Doctrina S. Bonaventurae*, 174-76.

(2) Cf. pag. 297, nota 5.

tione causalitatis, quae significatur coniunctione causali: *ideo* Maria est gratiarum dispensatrix, *quia* maternitatis dignitate pollet; aliis verbis, quia maternitas ipsi ad dispensationem *titulum* praestat. Utrum igitur in aliquo casu maternitas divina sit forma dispensationis vel titulus ad dispensationem intercessionis, ex ipsa natura contextus grammatici, dispensationem maternitati coniungentis, discernenda est.

Exemplo sit textus Seraphici sequens: «Non... sine causa Virginem salutatam vocat Archangelus Gabriel gratia plenam. Fuit enim Maria septiformi plenitudine plena. Plena etenim fuit gratia sanctificante... fortificante... consummante... decorante... desponsante... fecundante... *postremo gratia redundante ad profectum salutis humanae, ut nemo sit qui se abscondat a calore eius, secundum quod de ipsa potest exponi illud Ecclesiastici vigesimo quarto: "In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis" ... quia Verbum genuit incarnatum, Verbum, inquam, unigenitum Dei Patris, plenum gratiae et veritatis; et ideo sciens, se habere gratiam redundantem, omnes invitat ad suam plenitudinem.* Unde Hieronymus: "*Universale auxilium et praeparata protectio ad eam vigilantium, Christianorum quoque refugium... est sancta Virgo Maria et mediatrix omnium apud Deum*". Et Bernardus: "*De plenitudine eius accipiunt universi*"... Sed licet *Virginis gratia in omnes possit redundare quantum ad gratiae impetrationem, non tamen per infusionem; et licet in omnes redundet quantum ab sufficientiam, non tamen in omnes quantum ad efficaciam, sed solum in eos qui se reddunt idoneos ad suscipiendum*» (1).

In hoc textu Seraphicus Virginis «gratiam redundantem in profectum salutis humanae» ducit ex incarnatione, et ita ex maternitate divina, per coniunctionem causalem: «*Quia* Verbum genuit incarnatum... *ideo* sciens se habere gratiam redundantem, omnes invitat ad suam plenitudinem». Haec coniunctio causalis nullatenus videtur exponi posse per coniunctionem modalem: *eatenus* Maria habet gratiam redundantem, *quatenus* est Mater Christi; quo in casu «gratia redundans» intelligeretur ipse Christus, «Verbum... unigenitum Dei Patris, plenum gratiae et veritatis». Ut enim contextus clare ostendit, «gratia redundans» de qua agitur, est ultimum membrum seu ultimus anulus illius catenae, qua «septiformis plenitudo» gratiae Virginis significatur. In primis sex formis indubitanter intelligitur gratia personalis ipsius Virginis: ergo per regulam contextus septimus etiam anulus eiusdem generis gratiam significat, gratiam nempe Mariae uti personae singulari convenientem, non autem ipsum Verbum uti plenum

(1) BONAV., *De Annuntiatione B. V. Mariae*, sermo 5 (IX 678-79).

gratia et veritate. Sed utique Verbi plenitudo est *ratio seu causa propter quam* ipsa Virgo pro sua parte similiter impletur gratia et veritate: *ideo* enim Maria est plena gratia redundante, *quia* illum genuit qui plenus est gratia et veritate, cuius plenitudo in ipsam immediate redundat, et per illam in omnes. Inferes in hoc textu divinam maternitatem non esse *formam* dispensationis, sed *titulum* ad dispensationem, et quidem in forma intercessionis, uti statim additur: «Sed licet Virginis gratia in omnes possit redundare quantum ad gratiae *impetrationem*, non tamen per infusionem» — quo significatur differentia quoad modum communicandi gratiam. Etenim Christus infusione et intercessione, Maria sola intercessione potest gratiam dispensare. Ex eo denique quod in textu habetur: Virginis gratia in omnes *possit* redundare» — nequaquam sequitur Mariam *in potentia* tantum esse dispensatricem, quia protinus additur: «et licet *in omnes redundet quantum ad sufficientiam*, non tamen in omnes quantum ad efficaciam» — quibus verbis clare significatur eadem *universalitate* Mariam dispensare gratias sicut ipse Christus dispensat. Sensus igitur est: Maria Virgo eadem universalitate gratias dispensat ac Christus, at *non potest* utroque modo seu forma, infusionis nempe et intercessionis distribuere, sed intercessione tantum. — Unde habemus iam unum testimonium clare affirmans universalem dispensationem gratiarum per Mariae intercessionem.

Patet necessitas caute procedendi in textuum Seraphici interpretatione, ne ex divina maternitate in textu nominata illico concludatur eam esse *formam* dispensationis gratiarum, cum ex ipsa coniunctione grammatica: *ideo-quia* in contextu diligentius ponderata, evincitur maternitatem esse *titulum* ad dispensationem in forma intercessionis. Hinc autem omnia argumenta quae *universalitatem* dispensationis ostendunt, sponte secernuntur ab ipso officio maternitatis et vindicantur intercessioni.

Sed operae pretium est in utriusque dispensationis formae separatione ulterius progredi, et alias notas distinctivas, modo implicite tantum aut per accidens nominatas, in plenam lucem ponere textibusque Seraphici applicare.

b) *Ordo Mariae ad Christum*. Alius et alius est ordo Deiparae ad Christum ubi agitur de dispensatione per maternitatem et per intercessionem. In dispensatione sub forma maternitatis *Maria dat nobis Christum*, et *per Christum* vel melius in Christo dat nobis omnes gratias. In dispensatione intercessionis *Maria recipit a Christo* et dat nobis gratias, unde gratia datur nobis *a Christo per Mariam*. Ex quo statim apparet in illo textu, quem e scriptis Bernardi Bonaventura allegat et in quo recensentur mirabilia «*in assumptione naturae carnis*» peracta,

sermonem non esse de dispensatione intercessionis sed tantum maternitatis: «Tria opera et tres mixturas fecit illa Maiestas omnipotens in assumptione naturae carnis... Coniuncta quippe sunt Deus et homo, *mater et virgo*, fides et cor humanum. Mirabiles hae mixturae! In prima videmus quid; *in secunda per quid*; in tertia propter quid. *Deus* dedit tibi, *et dedit tibi Christum per Mariam*, propter sanitatem. In prima est remedium, *in secunda adiutorium, quia nihili nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transierit*» (1). Sane apparet hic eatenus tantum nobis omnia per Mariae manus provenire, quatenus omnium gratiarum fons et compendium Christus per eius manus maternas nobis est datus: per Mariam datur Christus, in Christo omnes gratiae.

E contrario, rectus ordo in dispensatione intercessionis significatur cum dicitur: «Beata Virgo dicitur fons ratione originationis bonorum. Ista originationis principaliter est *a Deo, deinde per Christum, et tertio redundat in beatam Virginem, et ideo ipsa dicitur fons*» (2).

c) *Aspectus peculiaris sub quo Maria dispensatrix dicitur*. Differt etiam principium formale in ipsa Deipara, per quod agit in dispensatione per maternitatem et per intercessionem. Diffusio per maternitatem adscribitur proprie ipsius *naturae* quae est principium generationis Filii; diffusio per intercessionem pertinet proprie ad eius *personam* quae sola est principium elicativum actionis moralis, uti est intercessio. Unde facile vides ad probandam universalem dispensationem gratiarum in forma intercessionis nullo modo posse adhiberi illa Bonaventurae verba, quibus Mariam vocat «omnis sanctificationis principium diffusivum» peculiari ratione qua est *natura*, principium generationis Christi: «Fuit beata Virgo omnis sanctificationis principium diffusivum, ita ut dicat Angelus ad eam: Spiritus Sanctus superveniet in te etc.; Spiritus Sanctus sanctificans eam speciali sanctificatione... *secundum quod erat natura... ut debebat esse alterius principium per generationem*, ut quod de ea debebat nasci Sanctum procreetur; *et per istud natum ex ea omnes sanctificantur; et ideo ipsa merito potest dici sanctificationis principium diffusivum*» (3). Apertum est sane hic Mariam non exhiberi «principium sanctificationis» nisi in quantum est «principium generationis» Christi, omnium sanctificatoris, sive iuxta formam maternitatis divinae.

E contrario, Mariae ut *personae* tribuitur gratiae diffusio in sequentibus: Maria est «gratia plena. Et describitur nobis... sub metaphora

(1) BONAV., *In Nativitate Domini*, sermo I (IX 103a); ex BERNARDO, *In Vigilia Nativitatis Domini*, sermo 3 n. 10 (PL 183, 99-100).

(2) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 4 (IX 696a).

(3) BONAV., *De Purificatione B. V. Mariae*, sermo 2 (IX 642a).

fontis et fluvii... in quibus laudatur a plenitudine omnium bonorum; et proponitur nobis *sub metaphora fontis ratione gratiae acceptae in sua origine; sub metaphora fluvii ratione gratiae superadditae in conceptione Filii Dei*» (1). Vides quomodo Virgo hic inducatur gratiam accipiens, ut eam distribuat; et quidem gratiam ipsi *personaliter* datam in sua origine, quae gratia augetur in conceptione, utique in eodem genere gratiae, at *propter maternitatem ut titulum* augmentationis.

d) *Subiectum cui attribuitur gratiae distributio*, pariter est signum distinctivum inter duplicem formam dispensationis. *Actiones enim sunt suppositi* sive personae uti subiecti attributionis. Unde actio distributionis vel sanctificationis Mariae tribuitur in illis textibus ubi sermo est de dispensatione per intercessionem, ipsi autem Christo seu Deo ubi Maria per suam naturam ut principium generationis concurrat. Haec omnia iam hactenus innotuerunt, sed clarius perspicientur in textibus nunc ad examen revocandis.

3. — *Maria Virgo est omnium gratiarum dispensatrix per suam intercessionem*

Horum criteriorum ope omne periculum dissipatur ne utramque dispensationis formam, per maternitatem nempe et intercessionem, in sermonibus Bonaventurae confundamus. Unde tuto procedi potest ad examen sermonum S. Doctoris, ut testimonium de Maria omnis gratiae dispensatrice iam hactenus repertum (cf. p. 322-23) luculenter confirmatum habeamus. Seraphicus Doctor non semel in unius eiusdemque sermonis divisionibus utramque dispensationis formam pertractat, earum etiam mutuam relationem clare significans. Hinc autem ipsa regula contextus nova suppeditat argumenta ad claram distinctionem dispensationis per maternitatem et intercessionem, et ita ad huius universalitatem probandam. Quattuor sermones sub hoc aspectu videamus.

Seraphicus Doctor Mariam illustrat semel ut *matrem, reginam et advocatam*; iterum, sanctificatam *ut est persona et ut est natura*; exhibet Virginem ut *hortum et aquaeductum* ex quo surgit seu per quem descendit ad nos fons gratiarum Christus; denique ipsam celebrat *portam caeli*. Hi aspectus pulcre et distincte ostendunt in beata Virgine duplicem formam dispensationis universalis gratiarum, per maternitatem nempe et intercessionem.

(1) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 4 (IX 696a). Nota quod Seraphicus non dicit mariam exhiberi sub metaphora fluvii *ratione conceptionis Filii Dei* (= eatenus quatenus mater), sed *ratione gratiae superadditae in conceptione*, unde *ideo quia mater effecta*.

a) *Maria dispensatrix universalis gratiae ut mater, regina et advocata*. Idea fundamentalis sermonis 4 *De Annuntiatione B. V. Mariae* (1) est maternitas divina: «Qui creavit me requievit in tabernaculo meo» (2). Triplici ratione dicitur Christus in tabernaculo virgineo requievisse:

«Requievit igitur omnium Creator in tabernaculo uteri virginalis, quoniam in eo statuit sibi *cubiculum nuptiale*, ut fieret noster frater; praeparavit *solium regale*, ut fieret noster princeps; assumpsit *ornamentum sacerdotale*, ut fieret noster pontifex» (3).

Ex hac triplici praerogativa, qua Christus uterum virginis ornavit, sequitur triplex dignitas Mariae: dignitas *matris, reginae, advocatae*: «Propter nuptiale connubium *Maria est mater Dei*; propter regale solium, *regina caeli*; propter sacerdotale ornamentum, *advocata generis humani*» (4).

En igitur distincte nobis propositum officium seu munus maternitatis, in quo Maria principaliter ut *natura* seu principium generationis operatur; et dignitas reginae et advocatae, quae ipsi ut *personae* imprimis convenit. Negligendum vero non est dignitatem reginae et advocatae ultimo in dignitate maternitatis radicari et fundari; unde facile concludes maternitatem esse *titulum* ad dignitatem reginae et advocatae, et consequenter etiam ad illam gratiae dispensationem, quae caeli reginae et humani generis advocatae competit.

Etenim — et hic est pondus quaestionis — sub omnibus hisce tribus formis adscribit Seraphicus Deiparae gratiarum dispensationem, et quidem pari *universalitate* matri, reginae et advocatae eam tribuit. *Modus* autem distributionis, ut per se patet, diversus erit secundum diversitatem radicis cui cohaeret; alia sane est ratio qua gratias diffundit cum officio maternitatis, alia cum officio reginae et advocatae fungitur. Matri quidem competit *modus physicus*, generationis scilicet fontis gratiae, sed utique distributio *remota*; reginae et advocatae competit gratias distribuere immediate et *proxime*, sed modo morali tantum, cuius forma est intercessio. Tria per ordinem videamus.

Prius Maria inducitur recreationis principium secundum officium maternitatis: «Statuit sibi (Christus in utero Virginis) *cubiculum nuptiale*... In hoc Sarae tabernaculum, id est sacrosanctum uterum, introduxit Dei Filius humanam naturam, ut eam sibi desponsaret, et omnium

(1) BONAV., t. IX 671b ss.

(2) *Eccli.* 24, 12.

(3) BONAV., *De Annuntiatione B. V. Mariae*, sermo 4 (IX 672a).

(4) *Ibidem*.

Creator noster fieret frater, et *beata Virgo efficeretur omnium sanctorum mater*. Benedicta sit dies, in qua omnia haec facta sunt, quia per Virginem matrem Deus effectus est noster pater, Dei Filius noster frater. *Ideo Bernardus* loquens ad Virginem: "Beatam te dicent omnes generationes, quae *omnibus generationibus vitam et gloriam genuisti*. In te enim Angeli laetitiam, iusti gratiam, peccatores veniam invenerunt in aeternum. Merito te respiciunt oculi totius creaturae, quia *in te et per te et de te benigna manus omnipotentis quidquid creaverat recreavit*" (1).

Nemo non videt *atenus* hic Mariam esse omnium recreatricem, *quatenus* est Mater Dei. Hic enim est ille specialis respectus sub quo Deipara primo consideratur, scilicet ipsa forma maternitatis divinae. Cui omnino concordat usus terminorum, ut: «omnibus generationibus vitam et gloriam *genuisti*», videlicet Christum dedisti; et sub hoc respectu est Maria «omnium sanctorum mater». Cum igitur ipsa concurrat proprie ut est *natura* seu principium generationis, *actio* recreandi non illi sed omnipotenti Deo tribuitur: «in te et per te et de te *benigna manus omnipotentis quidquid creaverat recreavit*».

Sermonis tenorem illico permutat Seraphicus, ubi de Maria *regina* tractare incipit. Hic enim energice cum Anselmo et Bernardo extollit beneficia esse vere *eius*, scilicet Virginis, ipsi ut *subiecto* attribuenda, et *in omnes omnino* effundenda. Et reapse, dignitas reginae omnino evanesceret nisi beneficiorum largitio ipsi *personaliter* conveniret. Seraphicum audiamus:

«Propter regalé solium (Maria est) *regina caeli*... In ea enim Dominus sedit et requievit, ut fieret noster princeps; unde Ezechielis trigésimo quarto: Servus meus David, princeps in medio eorum. Si David princeps, *Mater Domini non erit ancilla sed domina et regina* [en maternitas ut titulus ad dignitatem reginae]; *domina utique omnium, non solum terrestrium sed et caelestium*, ad quae se extendit ipsius imperium. *Et ideo Anselmus*: "O femina mirabiliter singularis et singulariter mirabilis! per quam omnia renovantur, inferna remediuntur, daemones conculcantur, homines salvantur, Angeli redintegrantur! Cur loquor, *Domina, beneficiis tuis plenum esse mundum?* Inferna penetrant, caelos superant; *per plenitudinem enim gratiae tuae* et quae in inferno erant se laetantur liberata, et quae super mundum sunt se gaudent restaurata. *Et ideo beata Virgo omnium regina facta est*. Omnes ergo *eam* laudent, in *eius* honorem omne genu flectatur, caelestium, terre-

(1) *Ibidem* (IX 672ab).

strium et infernorum, *quia beneficia eius in omnes redundant*. Et ideo Bernardus *loquens de ipsa*: "De plenitudine eius acceperunt universi: captivus redemptionem, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, iustus gratiam, Angeli laetitiam, denique tota Trinitas gloriam, Filii persona carnis humanae substantiam, *ut non sit qui se abscondat a calore eius*" (1).

Ex toto contextu apparet, Mariam hic in tantum beneficia distribuere, in quantum est *regina*. Est enim secundus aspectus, a maternitate distinctus, licet ad illam consequens ut ad titulum. Unde nexus logicus est: *Quia mater, ideo regina; quatenus regina, eatenus distributrix*. Ipsa sermonis structura prohibet, quominus supponatur Seraphicus hic eadem quae prius dixerat repetisse. Sed etiam terminorum usus ostendit Mariam hic immediate seu *personaliter* esse bonorum distributricem: «Beneficiis *tuis* plenum esse mundum»; «per plenitudinem gratiae *tuae*... se gaudent restaurata»; «omnes *eam* laudent, in *eius* honorem omne genu flectatur»; «beneficia *eius* in omnes redundant»; «de plenitudine *eius* acceperunt universi». Omnia ista in sensu improprio exponere, ac si ageretur immediate de beneficiis ipsius *Filii*, non possumus, quin toti contextui vim inferamus, immo totam argumentationem destruamus. Sane, in hisce praerogativis fulget tota excellentia dignitatis *reginae*, dignitatis utique distinctae a dignitate *matris*. In quantum mater, peperit, *genuit* gratiarum fontem, *Christum*; in quantum regina, stat *iuxta Filium* regem, ipsa cum Rege dona distribuens. Nec ulla difficultas ex ultimis verbis: «Tota Trinitas gloriam, *Filii persona carnis humanae substantiam*» accepit a Maria. Perperam omnino inde quis concluderet Mariam hic etiam in forma divinae maternitatis seu *quatenus* est mater Christi, vocari dispensatricem. Ordo enim hoc in casu deberet esse: Maria dedit nobis Filium, et *per Filium* dedit nobis omnes gratias, sive *in Filio* dedit nobis omnia dona: ita ut Filius sit *inter* Mariam et nos. Nunc autem contextus nequaquam hunc ordinem ostendit, sed Trinitatem et Filium Dei *in numero accipientium* collocat cum creaturis: *Maria dedit non solum nobis sed et ipsi Filio* immo Trinitati. Hinc profecto plena luce fulget eius dignitas reginae, donorum distributricis, ut non solum creaturis, sed et ipsi Creatori, a quo sane omnia prius accepit, aliquid dedisse seu retribuuisse ostendatur. Tanta est donorum *ipsius* plenitudo, «ut non sit qui se abscondat a calore eius», sive creatura sive Creator. Maternitas ergo adducitur, non tamen uti *forma* dispensationis gratiarum, sed tamquam argumentum quo extollitur reginae excellentia; sicut inducta prius fuerat tamquam titulus quo funda-

(1) *Ibidem* (672b-73a).

tur reginae dignitas. Unde ultima textus verba nedum infirmant, potius in plenam lucem ponunt Mariam *personaliter uti reginam*, non autem sua natura ut matrem, omnia dona omnibus distribuere. Qua talis, non est mediatrix remote, sed proxime et proprie.

Porro proxime sive personaliter Maria gratias distribuere creaturis non potest nisi per modum *intercessionis*. Unde iure merito Seraphicus, semel descripta regina caeli ad dexteram regis Filii, ipsam exhibet ut *advocatam* iuxta nostrum advocatum apud Patrem, Christum. Aliis verbis, postquam ostendit *factum* universalis dispensationis bonorum per reginam, illustrat *modum* quo fit illa distributio.

Sed etiam officium advocatae strictissime cohaeret dignitati Matris Dei, ita ut maternitas sit *titulus* vel radix officii advocatae; hoc autem officium est velut corona maternalis dignitatis. Perpulcre Seraphicus loquitur de *unctione* Virginis per Filium ab ea generatum, ut in pontificis apud Patrem interpellantis officio participaret velut advocata generis humani iuxta advocatum totius mundi:

«Dicitur Moysi: Unges tabernaculum cum vasis suis; et post sequitur: Postquam autem omnia perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii et gloria Domini implevit illud. Tabernaculum istud est Virgo Maria; vasa sunt receptacula virtutum; *haec omnia Dei Filius unxit, quando eam sanctificans, implevit gratia* [en plenitudo gratiae eius, supra memorata]; post etiam sanctificationem, ipse eam operuit, qui eam obumbravit et implevit gloria, ut nihil remaneret, nec in anima nec in carne, quod non esset Divinitatis gratia plenum» (1).

Unctionis huiusmodi ratio alia non est quam futura Virginis participatio in officio interpellandi nostri pontificis. Ipsam enim carnis humanae «pontificalem stolam» eo etiam fine in utero Virginis Christus assumere elegit, ut hoc iure Matrem in officio advocati omnium sibi inseparabiliter sociaret: «Christus, pontifex noster, introiens in Sancta, transivit per uterum Virginis, in quo accepit pontificalem stolam... *Hoc autem vestimentum voluit Dominus assumere in tabernaculo uteri virginalis, ut non solum ipse esset advocatus sed etiam ipsa; ut per duas personas, quas impossibile est refelli, Filium scilicet et Matrem, fortissimum solatium habeamus*» (2). Hinc iam planus est sensus verborum: «Assumpsit (Christus in utero Mariae) ornamentum sacerdotale... Propter sacerdotale ornamentum (Virgo Maria est) *advocata generis humani*» (3).

(1) *Ibidem* (672a).

(2) *Ibidem* (673ab).

(3) *Ibidem* (672a).

Haec verba, praesertim si in contexta oratione considerentur, omne dubium dissipant quin Seraphicus Doctor Mariam omnium gratiarum distributricem in forma intercessionis docuerit. Nemo non videt rationem propter quam Maria appellatur non solum «advocata» generaliter — quod quidem omnibus sanctis competit — sed «*advocata generis humani*». Cuius tituli valor et significatio indicatur per verba ultima, ubi Maria Christo ita sociatur ut appareat *munere advocati generis humani duas personas simul et inseparabiliter* perfungi: «ut per duas personas, quas impossibile est refelli, Filium scilicet et Matrem, fortissimum solatium habeamus». Cum igitur Maria Christo ita inseparabiliter coniuncta sit, inferes Deiparam esse advocatam *in omnibus* in quibus Filius eius est advocatus, seu esse mediatricem *universalem* cum ipso Mediatore omnium. Quod factum ceterum immediate antea clare enuntiatur est cum Maria ostenderetur regina, omnia omnibus bona distribuens.

Igitur in unius sermonis structura distincte et ordinatim exhibentur *titulus, factum et modus* universalis gratiae dispensationis per Mariam. Titulus est ipsa divina maternitas; factum arguit reginae dignitas; modum vero seu formam ostendit intercessio quae competit advocatae.

* * *

Porro si alia Bonaventurae testimonia percurramus, rem etiam aliis sub aspectibus illustratam videmus, ita ut difficultates a Plesser propositas resolvere possimus. Asseruit enim cl. Auctor Bonaventuram omnino ignorare aliquam *legem* in praesenti providentiae ordine iuxta quam omnes gratiae per manus Mariae nobis proveniunt; nec docuisse universalem intercessionem *actualement* sed tantum *possibilem*, conditionatam nempe a nostro recurso ad Mariam, sine quo ipsa gratias haud distribueret (1). Nunc autem Seraphicus, licet non terminis expressis, aequivalenter tamen ut legem oeconomiae redemptionis exhibet gratiarum dispensationem per Mariam, utpote *obiectum prophetiarum praedictionum*, quae utique ad oeconomiam salutis referuntur. Item, non solum nunquam conceptis verbis asserit dispensationem gratiarum a nostro recurso ut *conditione* dependere, immo satis clare contrarium affirmat.

b) *Maria Virgo omnium gratiarum dispensatrix prophetice praenuntiata*. In *Sermone 2 de Purificatione B. V. Mariae* (2) Seraphicus

(1) Cf. pag. 298, nota 1, et PLESSER V., *Die Lehre des hl. Bonaventura*, 389.

(2) BONAV., t. IX 640bss.

expresse loquitur de sanctificatione Deiparae secundum quod est *persona* et *natura* sive principium generationis Filii. Sub utroque aspectu ipsi adscribit gratiae communicationem. Paucis absolvemus distributionem gratiae per maternitatem quae ceterum iam supra memorata erat, fusius autem exinde personalem seu proximam dispensationem illustrabimus.

Divisio talis instituitur a Seraphico: «Fuit... in ea (Virgine Maria) *omnis sanctificationis receptaculum mundum ex gratiae divinae plenitudine*; fuit omnis sanctificationis speculum praeclarum ex conversationis suae gratiositate; *fuit et tertio omnis sanctificationis principium diffusivum ex Filii Dei conceptione*; fuit etiam quarto omnis sanctificationis exemplar imitandum ex purificationis suae celebritate» (1).

Nostra interest in praesentiarum primus et tertius aspectus. Et statim apparet in tertio aspectu sermonem esse de dispensatione remota, in forma videlicet divinae maternitatis exercenda. Reapse, omnia fere criteria huius aspectus, supra a nobis recensita, concinna synthesi exhibentur a Seraphico:

«Tertio fuit beata Virgo omnis sanctificationis *principium diffusivum*, ita ut dicat Angelus ad eam: Spiritus Sanctus superveniet in te etc. Spiritus Sanctus, sanctificans eam speciali sanctificatione, non solum secundum quod erat *persona*, sed etiam secundum quod erat *natura*, quia sanctificationem habuit non solum pro se et in se, sed ut debebat esse alterius *principium per generationem*, ut quod de ea debebat procreari Sanctum nasceretur; et *per istud natum ex ea omnes sanctificantur*; et ideo ipsa merito potest dici *sanctificationis principium diffusivum*... pro eo quod *generavit illum per quem tota Ecclesia sanctificatur*... In electis mittit radices, quia per Filium suum data est sanctificatio Ecclesiae» (2).

Vix potuisset Bonaventura clarius significare mediationem remotam Mariae in gratiarum diffusione. Ipsa concurrat ut natura, principium generationis, genitrix sanctificatoris omnium; quare ipsa sanctificationis actio non Virgini sed Filio tribuitur ut subiecto: «per istud natum ex ea omnes sanctificantur».

Sed ipsa divisio sermonis insinuat, in aliis membris eiusdem tractari de sanctificatione Mariae ut *personae*. Et reapse, primum divisionis membrum hoc pulchre ostendit, et simul refert ad nos, quibus ipsa *gratia Virginis* inde ad ortu Deiparae erat divinitus destinata. Ipsa autem Virgo benedicta sub hoc aspectu erat omnibus generationibus inde ab initio mundi prophetice *praenuntiata*:

(1) *Ibidem* (641b).

(2) *Ibidem* (642a).

«Fuit (Virgo Maria) omnis sanctificationis receptaculum mundum ex plenitudinis divinae gratiae receptione, quam recepit ante suam natiuitatem. Unde sibi competit quod dicit Dominus ad Ieremiam: Priusquam te formarem in utero novi te; *non solum cognitione praedestinationis, sed multiplicis praenuntiationis; ab initio (enim) mundi usque ad suum ortum fuit praenuntiata per quinque millia annorum*, antequam nasceretur... Psalmus: "Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus"; et fuit sanctificata in utero matris statim post animae suae infusionem et unionem cum corpore, *et hoc in solatium nostrum*. Carissimi, nos enim peccatores et miseri, nos profani, qui sumus egeni et miseri, *debemus ad illam recurrere pro gratia recuperanda et habenda*. Habemus enim ipsam receptaculum sanctitatis et ad ipsam habemus refugium» (1).

Notanda sunt ultima textus verba: «Debemus ad illam recurrere pro gratia recuperanda et habenda». Posset quidem aliquis opinari hisce verbis nihil aliud exprimi nisi exhortationem quandam recurrendi ad Virginem Mariam, sicut alibi Seraphicus generaliter quoad sanctas virgines dicit: «Habent virgines virtutem nos castificandi, ideo *debemus ad ipsas recurrere* et implorare ipsarum auxilium» (2). Verumtamen illa verba *in contextu* cui inserta sunt, sane plus quam simplex exhortatio sonant.

Affirmatur siquidem in contextu ipsam primam sanctificationem Mariae factam fuisse «in solatium nostrum». Non utique alia ex causa, nisi quia de eius gratiae plenitudine nos peccatores gratiam consecuturi sumus. Porro Virgo ad tale munus non solum erat *praedestinata*, quod aliis etiam sanctis analogae ratione competit — sed etiam inde ad initio mundi multipliciter *praenuntiata*. Facile vides praenuntiationis obiectum non fuisse Mariam ut personam privatam, sed ut personam publicam, publico videlicet officio in oeconomia redemptionis — quae est obiectum specificum prophetiarum — perfungentem. Officium vero ipsius est gratiarum distributio hominibus. Unde concludendum Mariam sub hoc aspectu specifico fuisse obiectum divinarum praedictionum. Ceterum, ut contextus ostendit, sub eodem aspectu primae sanctificationis dicitur Maria obiectum praedictionum prophetiarum, sub quo dicitur «solatium nostrum». Ex omnibus istis, vinculis contextus strictissime colligatis, una res plane consequitur: gratiarum dispensatio per Mariam exercenda consideratur a Seraphico uti quaedam *lex divinitus instituta et qua ta-*

(1) *Ibidem* (641b).

(2) BONAV., *De sancta Agnete virgine et martyre*, sermo I (IX 505b). Cf. CHIETTINI, *Mariologia*, III.

lis promulgata in Scripturis, lex nimirum ad ordinem oeconomiae salutis pertinens. Cuius quidem legis sive normae pulcherrima illustratio et velut sensibilis expressio est figura *aquaeductus*, per quem e paradiso emittenda sunt gratiae divinae flumina. Quam figuram ex libro Ecclesiastici adducens, Seraphicus Mariae applicat gratias personaliter seu immediate hominibus distribuendi, uti statim ostendemus.

Porro divinae voluntati, Mariam in dispensatricem gratiae praeordnanti, ex parte nostra respondet *obligatio* ad Virginem recurrendi pro gratia consequenda. Talis apparet in contextu sensus verborum quae sonant velut conclusio praemissarum: «*Debemus ad illam recurrere pro gratia recuperanda et habenda*». Unde alibi etiam Seraphicus affirmat: «*Omnibus eius (Mariae) misericordia necessaria est; unde ad eam merito fluere debent*» (1).

In eodem sermone de quo disputamus, Seraphicus significat etiam *modum* quo Maria gratias dispensat, non obscure alludendo ad dignitatem, qua mater Christi est, tamquam ad titulum dispensationis per *intercessionem*: «*Qui radicantur in Virgine Matre per amorem et devotionem, per eam sanctificantur, quia ipsa impetrat eis a Filio suo sanctificationem*» (2).

Denique *universalitatem* distributionis, quae in textu principali non habetur expresse et conceptis verbis tamquam obiectum divinae praenuntiationis, clare affirmat textus omnino affinis, eundem prorsus obiectum habens, scilicet Mariae sanctificationem originalem quae sub figura arcae testamenti illustratur: «*Beata Maria fuit arca interius continens manna per dulcedinem gratiae... Quando enim haec arca fabricata est et nata, tunc dulcedine gratiae fuit repleta, non propter se tantum, verum etiam propter generationum successionem. Unde Anselmus: "Per plenitudinem gratiae tuae et quae super mundum sunt se gaudent restaurata, et quae in inferno sunt se laetantur liberata". Nam caelestis gratiae dulcedo in ipsa reposita fuit, ut omnes ad eam recurrerent pro impetranda gratia; ad Hebraeos quarto: Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno*» (3).

Dicet forse aliquis, hic exprimi quidem universalitatem, non tamen dispensationis *actualis*, sed tantum *possibilis*, nempe: Maria *potest* omnibus gratias distribuere *si* ad eam recurratur, sine recursu autem non di-

(1) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 1 (IX 690b).

(2) BONAV., *De Purificatione B. V. Mariae*, sermo 2 (IX 642a).

(3) BONAV., *De Nativitate B. V. Mariae*, sermo 5 (IX 716b).

spensat (1). At vero hoc sine ratione asseritur. Seraphicus enim eodem modo ac de ipsa Virgine, loquitur alias de Patre et Filio gratiarum fonte: «Originatio (bonorum seu gratiarum) principaliter est a Deo, deinde per Christum, et tertio redundat in beatam Virginem... Primo dico, quod nomen fontis competit *Deo Patri*... Hic est fons, *ad quem boni currunt*, et mali eum contemnunt... Fons iste suas derivationes et influentias communicat per Dominum nostrum *Iesum Christum*, et ideo Christus dicitur fons... *Iste est fons, ad quem debent currere christiani, ut hauriant aquas gratiae*... Tertius fons, in quem redundavit Verbum Dei in excelsis, est *Virgo gloriosa*... Non est ita spinosus peccator, si *ad ipsam recurrat*, quin fiat arbor salutifera » (2). Ex quibus intentio Seraphici manifeste apparet: nempe si Pater, si Verbum, si Virgo Maria sit *fons* gratiarum, nihil plane consequentius quam ut ad eos currere debeant omnes divina gratia indigentes. Sed omnino gratis, immo falso inde concluderetur neminem gratiam accepturum nisi prius recurrat sive ad Deum sive ad Virginem. Quoad Deum res est manifesta, cum ipsa recurrendi voluntas ex gratia praeveniente procedat. Quod autem ipsa etiam Virgo sine nostro praevio recursu gratias dispenset, demonstrat Doctor noster exemplo nuptiarum Canae. Nota quod agitur de sermone cuius idea fundamentalis est *universalis* influenza Mariae in totam Ecclesiam ad instar solis omnia irradiantis: « Consideranti mihi excellentiam Virginis gloriosae *respectu universalis Ecclesiae*, nulla occurrit similitudo nobilior quam illa quam ponit Ecclesiasticus... Sicut enim sol praecellit et decorat corpora *totius machinae mundialis*, sic beata Virgo praecellit et decorat *membra totius Ecclesiae militantis et etiam triumphantis*, et hoc, quia ipsa est mulier non tantum bona sed etiam optima... secundum metaphoram solis materialis et imitationem Solis aeterni. Sicut enim sol habet virtutem purgativam, illuminativam, perfectivam et *sui per omnia diffusivam*, sic mulier perfecte bona, qualis fuit Virgo Maria, *quadri-formi genere gratiae* invenitur repleta. Virgo namque Maria fuit mulier virtuosa, speciosa, gratiosa et *officiosa* iuxta *proprietates praedictas* » (3).

Universalitate «diffusionis» gratiae *Virginis ipsius*, utpote mulieris officiosae, ita delimitata, Seraphicus addit, agens de ultimo divinosinis membro: «Fuit etiam postremo mulier *officiosa*; unde intelligitur per illam mulierem a Sapiente laudatam, Proverbiorum ultimo, de qua di-

(1) PLESSER V., *Die Lehre des hl. Bonaventura*, 381, hunc etiam textum affert, simul cum alio hic supra a nobis citato (p. 333, n. 1), ad suam sententiam demonstrandam. Sed profecto neuter textus continet sententiam a cl. Auctore propositam, « dass Maria als Thron der Gnade uns *nur auf unsere Bitten hin* alle Gnaden vermittelt ».

(2) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 4 (IX 696a-697b).

(3) BONAV., *De Nativitate B. V. Mariae*, sermo 3 (IX 712a).

citur: " *De nocte surrexit deditque praedam domesticis suis* " etc. *Hoc recte competit Virgini, quae non tantum opportune, sed etiam importune interpellat pro nobis, quod designatum fuit Ioannis secundo:* " *Deficiente vino, dicit Mater Iesu ad eum: Vinum non habent...* " in quo insinuatur nimia officiositas et sollicitudo quam beatissima Virgo habet pro genere humano » (1). Clarius significare certe non potuisset Seraphicus Virginem Mariam non exspectare nostrum recursum, sed sponte nobis succurrere necessitatem patientibus, licet sit nostra obligatio ad ipsam recurrendi pro gratia recipienda. Sicut enim sol sponte diffundit calorem super universam terram, ita Virgo Maria ad exemplum Filii Solis aeteni sponte perfundit gratia totius creationis universitatem. Patet igitur universalem gratiarum dispensationem per Mariam non esse tantum *potentialem*, sed vere *actualem* in doctrina Seraphici (2).

c) *Maria Virgo gratiarum dispensatrix uti hortus et aquaeductus*. Remanet pulchrum Seraphici testimonium de duplici distributione gratiarum per Mariam. In *Sermone 8 de Pentecoste* Maria assimilatur prius horto, ex quo fons scaturit et surgit; deinde aquaeductui, per quem fons descendit ad irrigandum hortum plantationum. Pervenuste et distincte ita in eodem sermone denuo ostenditur duplex munus Mariae dispensatricis aquarum gratiae: generare Christum fontem gratiarum ex una parte; transmittere fluentia gratiae ex fonte manantia ex altera.

« Est autem *Christus fons gratiae* in quantum incarnatus... Fons iste hortarum, qui *oritur ab horto concluso*, est Christus Dominus, qui *natus est de utero virgineo*, a quo defluunt charismata gratiarum per modum aquarum viventium, ut ipse insinuat Ecclesiastici vigesimo quarto: *In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis* » (3).

Gratae diffusio procedere dicitur a Christo tamquam fonte, cui Maria eatenus cooperatur quatenus fontis scaturiginem aperit ipsa sua materinitate physica; quod utique perfectissime significatur metaphora *horti*. Aliquid omnino diversum autem designatur per metaphoram *aquaeductus*, de qua paulo post in eodem sermone loquitur Bonaventura. Ad aquaeductum siquidem nequaquam pertinet fontem generare — sicut hoc pertinet ad hortum — sed potius transmittere fluentia a fonte manantia, quae *per aquaeductum* descendunt ad irrigandum hortum plantationum. Rectissime dicis etiam *fontem descendere per aquaeductum* ad plantationes fontem non quidem in se et per se, sed per illa fluentia

(1) *Ibidem* (713ab).

(2) Pro dispensatione universali *actuali* cf. imprimis dicta pp. 322-323.

(3) BONAV., *De Pentecoste*, sermo 8 (IX 340a).

quae per aquaeductum communicat. Aliis verbis, fons descendit per aquaeductum ratione *effectuum* quos fluentibus producit. Haec est ergo differentia principalis inter hortum et aquaeductum in opere irrigationis, quod hortus *dat ipsum fontem*, aquaeductus autem *recipit a fonte* aquae rivulos ad plantationes transmittendos, ratione quorum fons dicitur descendere ad plantationes. Hinc verba Seraphici clara sunt et aperta:

« Si ergo aquis huiusmodi viventibus cupimus irrigari, debemus credere in Christum incarnatum... Qui enim huiusmodi aquas vult haurire, necesse habet de *beneficiis incarnationis* cum multo gaudio gratias et laudes agere dignationi divinae. *In quibus gratiis et laudibus oblivisci non aebemus Virginis Mariae, quoniam ipsa fuit velut aquaeductus, per quam ad nos descendit Dei Filius incarnatus*; unde sibi competit illud Ecclesiastici vigesimo quarto: " Ergo quasi fluvii dioryx et sicut aquaeductus exivi de paradiso " » (1).

Perperam omnino quis opinaretur, per verba « ad nos descendit Dei Filius incarnatus » ipsum incarnationis mysterium significari, cui Maria Virgo utique qua mater tantum concurrat. Etenim Dei Filius ad nos descendere potest dupliciter: *personaliter* et ratione *effectuum gratiae* nobis communicatae. In hac ultima significatione adhibet Seraphicus vocem « descendere » cum de gratiae communicatione agit, loquens de missionibus divinis: « Reddit etiam (Deus) se specialiter notum per aliquos *effectus*,... *ratione quorum dicitur* habitare, apparere, *descendere*, mitti et mittere... Habitare namque dicit *effectum spirituales* cum acceptatione, sicut est *effectus gratiae* gratum facientis... Apparere vero dicit effectum sensibilem cum expressa significatione, sicut Spiritus Sanctus apparuit in columba... *Descendere* autem dicit *utrumlibet effectuum* praedictorum cum inchoatione. Deus enim... cum incipit apparere vel inhabitare, de praesente caelis et quasi absente nobis fit praesens terris: et ideo, licet in se non mutetur, *nobis tamen descendere dicitur* » (2).

Cum igitur contextus de quo disputamus agat non de ipsa incarnatione, sed de « beneficiis incarnationis »: descensio Verbi Incarnati non intenditur ratione personae, sed ratione effectuum. Cui perfectissime convenit cooperatio Mariae ut *aquaeductus*. Haec enim figura nullo modo posset exponi de ipsa maternitate physica, ceterum supra per *hortum* optime expressa, ut dictum est. Cum igitur figura aquaeductus eo fine sit exhibita, ut naturam et rationem descensionis Verbi incarnati illustraret: ex ipsa etiam aquaeductus metaphora confirmatur agi

(1) *Ibidem* (340b).

(2) BONAV., *Breviloquium*, p. I c. 5 (V 214ab).

de descensione per effectus, sive per rivulos gratiae. Quare agitur de Mariae cooperatione *proxima* et immediata in gratiarum dispensatione, ita ut gratia per aquaeductum ad nos perveniens dici possit *gratia Mariae*. Cum denique per Mariam non hic vel ille tantum rivulus, sed *ipse fons*, Filius Dei incarnatus, dicatur ad nos descendere: inferes Mariae ut aquaeductus cooperationem esse omnino *universalem*, omnes rivulos a Christo promanantes complectentem. Et tota haec doctrina fundatur in Sacra Scriptura, per quam eiusmodi munus Mariae longe ante eius nativitatem praenuntiata esse dixit supra Bonaventura.

Negligendus autem non est nexus satis evidens inter duplex officium Mariae, exhibitus sub figura horti et aquaeductus. Ex eo enim quod beata Virgo velut hortus conclusus omnium gratiarum fontem mundo edidit, vere naturali consequentia venit ut etiam huius fontis fluenta per modum cuiusdam aquaeductus fidelibus cunctis communicet. Unde sapientia divina, fortiter suaviterque disponens omnia, in Maria Virgine omnium gratiarum mediatrice glorificatur.

* * *

Porro quod de aquaeductu exeunte de paradiso dixit Seraphicus, hoc ipsum efficaciter confirmat pleniusque illustrat, quando Mariam exhibet ut *portam caeli*. Aliud habemus hic exemplum, ubi ipse contextus praebet stringens argumentum pro universali gratiarum distributione per intercessionem Mariae.

Ordinatissime enim procedens, Bonaventura in eodem sermone exhibet *factum*, *rationem* vel *titulum*, et *modum* dispensationis universalis gratiae. Textus maximi est ponderis, quia in eo sermone recurrit in quo recensentur duodecim stellae virginalis coronae sive «duodecim praerogativae... collatae beatissimae Virgini, quibus super omnem aliam puram creaturam singulariter est coronata» (1). Inter duodecim stellas «sexta... est *actus excellentissimae caritatis communicatio*, quae fuit redemptio generis humani per passionem; quem actum gloriosissimum summae caritatis demeruit, ipso attestante qui ait: Caritatem nemo habet maiorem etc. (Hunc) novit Pater misericordiarum, sive *Mater misericordiae exercere*, utpote effectum summae misericordiae» (2). Mariam hac ratione fuisse redemptricem cum Christo redemptore, ideoque cum Filio omnes gratias nobis acquisivisse, supra ostensum est (3).

(1) BONAV., *De Assumptione B. V. Mariae*, sermo 6 (IX 702a).

(2) *Ibidem* (704b).

(3) Vide supra, p. 310.

Nunc autem eiusmodi privilegio stricte coniungitur, velut octava stella diadematis Mariae, dignitas qua est porta caeli, ideoque omnis gratiae distributrix et vicissim omnium salvandorum portus quo ad aeternam pervenitur felicitatem. Et hic Seraphici affirmationes omnino apodicticae sunt: «Octava stella est appropriatio dignitatis, quae dicitur *porta caeli*; et hoc est, quod *nisi per ipsam nullus intrat in caelum, sed nec umquam aliquid gratiae egressum est de caelo; quia sine fide Filii Dei incarnati ex Maria Virgine nunquam aliquis intravit vel intrabit in caelos, nec sine hac aliquid gratuitum unquam exivit de caelo. Unde Dominus nunquam recipit (aliquem) nisi ipsa mediante*» (1).

Seraphicus Doctor dignitatem qua Maria est porta caeli, connectit Incarnationis mysterio coniunctione causali: *Ideo Maria est porta caeli, quia fides in Filium Dei ut incarnatum, seu de Maria genitum, est conditio sine qua nullus potest intrare in caelum, sicut nulla gratia potest exire de caelo. Huiusmodi causalem coniunctionem nullo modo licet exponere coniunctione aequivalentiae sive modali: catenus Maria est porta caeli, quatenus Filium Dei genuit, seu in ipsa forma divinae maternitatis. Sic enim ea quae immediate sequuntur, ubi quaeritur ex professo qualiter sive quatenus sit Maria porta caeli, absque ratione sufficienti adderentur. Inquisitio enim, qualiter Maria sit porta caeli, non est continuatio eorum quae antea dicuntur, sed velut ex novo inducitur, ita ut ex contextu lucide appareat Seraphicum prius enunciasset factum et facti rationem sive causam, deinde quaesivisse possibilitatem et modum quo Maria est porta caeli. Reapse, bis quaerit Bonaventura, qualiter sit Maria porta caeli; prima refertur ad possibilitatem, altera ad modum seu formam qua est porta; et his praemittitur affirmatio quae indicat factum iam stabilitum:*

«Haec est ergo porta caeli [factum]; sed *qualiter hoc*, cum Dominus dicat: *Ego sum ostium?* etc. *Sed nec est contradictio* [en possibilitas] quia porta est in ostio, sicut significatum fuit in templo, ubi erant duo ostia, quae *simul* aperiabantur. *Sed qualiter haec porta est?* Ioannes in Apocalypsi vidit duodecim portas, sed omnes illae portae reducuntur ad istam portam, quia ista ex omni parte mundi apportabat et importabat; et hoc *merito et exemplo et intercessionis auxilio* [en modus sive forma mediationis]» (2).

Omnia ista irrationabiliter ponerentur, si Seraphicus supra maternitatem physicam uti *formam* mediationis adduxisset, immo aperta con-

(1) *Ibidem* (IX: 705b).

(2) *Ibidem*.

tradictio vix admissibilis sequeretur. Quapropter ipse contextus clarissime ostendit, Bonaventuram prius enunciasset factum et facti ratione vel titulum; deinde addidisset possibilitatem et modum, vel formam mediationis. Prius dixit *quare* Maria sit porta caeli; deinde *quatenus* sit porta caeli. Quod ceterum satis indicant termini quibus utitur: « *Quia* sine fide Filii Dei incarnati ex Maria Virgine nunquam aliquis intravit vel intrabit in caelos... *ideo* (unde) Dominus nunquam recipit aliquem nisi ipsa mediante ».

Sermo iste, in quo concursus Mariae ad redemptionem sive obiectivam sive subiectivam, velut duplex fulgida stella, inseritur diademati quo caeli Regina est redimita, perlucidum dat testimonium, quo probatur Seraphicum Doctorem non solum utramque cooperationem Mariae docuisse, sed etiam utriusque mutuam relationem clare perspexisse. Et cum in dignitate, qua Maria est porta caeli, omnes formae sub quibus mediatrix officium exercuit quodammodo in unum confluant et coalescant, iure merito sub hac figura complectitur Seraphicus synthetice omnes mediationis moralis modos quos supra vidimus: nimirum mediationem « *merito et exemplo et intercessionis auxilio* » (1).

Atque haec dixisse sufficiat, ut mens Seraphici Doctoris de Maria omnium gratiarum mediatrice pateat. Ex dictis ni fallimur ostenditur Bonaventuram cognovisse et docuisse universalem dispensationem gratiarum, fundatam in concursu ipsius ad opus redemptionis. Quam doctrinam Scripturae Sacrae Patrumque testimoniis fulcitam censet atque exhibet.

* * *

Exordium disputationis ducentes a diversis opinionibus quae inter se discrepant et pugnant, pervenisse videmur ad quandam pacis tranquillitatem, qua Seraphici Doctoris sententiae inter se concinunt. Si quid enim ex doctrina Bonaventurae elucet, est sane dexteritas in conciliandis

(1) Videtur igitur mediatio per meritum et exemplum respicere concursum ad sacrificium crucis, intercessio autem ad dispensationem gratiae in caelis. Sed etiamsi omnes tres modos ad mediationem in caelo exercitam referamus, intercessionis universalitas nullatenus limitatur eo quod causalitas exemplaris et meritoria additur. Quid enim prohibet, Mariam *pluribus modis simul et universaliter* gratias dispensare? Maxime quia ipsa indubitanter est exemplar perfectissimum omnium gratiarum quas intercessione aliis communicat. Unde saltem causalitas exemplaris et impetratoria non solum se invicem non excludunt, immo inseparabiles sunt. Et cum ad thesim de universali gratiarum dispensatione per viam intercessionis sufficiat universalitas *affirmativa*, nec requiratur *exclusiva*; sufficit ut pateat Mariam *de facto* per intercessionem universaliter dispensare gratis, non requiritur ut *sola* intercessione dicatur distribuere. (Cf. CHIETTINI E., *Mariologia*, 103).

diversis aspectibus mediationis in opere nostrae salutis. Radix huiusmodi contentus est apta distinctio a Bonaventura sapienter posita inter *actum solutionis* et *pretium solutum*, quae ab Angelico etiam commendatur; cuius distinctionis fructus praecipuus duplex est.

1. Primo quidem, Seraphicus Doctor amice componit *unicitatem Christi mediatoris universalitati mediationis Mariae*. Unicitas Christi mediatoris enunciatum cum dicitur: Christus crucifixus solus est pretium nostrae redemptionis; et hinc tota efficacia operis redemptionis a Christo promanare asseritur. Nostrae sanctificationis officium, quod redemptione subiectiva completur, in obiectiva redemptione velut fundamento solidatur. Ipsius autem redemptionis obiectivae totum pondus est in *pretio* quod solvitur. A pretio enim pendet fructus redemptionis, et ita consequenter sanctificatio omnium fidelium. Cum igitur Christus passus solus sit nostrae redemptionis pretium, ipse est vere lapis angularis quo totum regitur humanae reparationis opus.

Sed unicitas pretii nostrae salutis non solum non excludit, immo *causat universalitatem* omnis *actus* circa se positi, a quocumque demum actus ponatur. Talis autem praeter personas divinas sola Maria Virgo existit, huiusmodi privilegio velut fulgida stella super omnem puram creaturam coronata. Actus solutionis quem Maria exercet, actus oblationis quo ipsa perfungitur, efficacia pollet universali, ad totum redemptionis fructum pro omnibus acquirendum; non quia *ipsa* solvit, sed quia *tale pretium* solvit, quod solvi non potest nisi pro omnibus; *talem* offert *hostiam*, quod offerri nequit nisi pro universitate salvandorum. Fructibus autem ita acquisitis sua *compassione* applicationem meretur perfectissimam, ita ut vere dicatur, velut adiutorium simile Filio crucifixo, cum ipso totum populum christianum ad vitam filiorum Dei genuisse.

2. Non minor cernitur consonantia inter elementa constitutiva operis *ipsius Mariae mediatricis*, secundum duplicem eius partem, *terrestrem* nempe atque *caelestem*. Sua compassione velut actu primo omnes nos ad vitam supernaturalem generans, actu secundo, ipsi succurrens Ecclesiae, usque ad finem mundi gratias dispensare pergit ad vitam supernaturalem in nobis perficiendam. In Calvariae monte adiutorium simile Crucifixo; in caelesti gloria Regina iuxta Regem, Advocata iuxta Advocatum. Omnia ista denique copulantur uno eodemque vinculo *divinae maternitatis*. Eo siquidem titulo quod Redemptorem protulit ut mater, datum fuit ipsi ut Christum in pretium persolveret; eo titulo quod fontem edidit omnis gratiae, meruit esse et aquaeductus omnium gratiarum fluenta mundo comunicans.

Iuvat ista omnia pulcherrimis verbis Seraphici velut in compendio exhibere: «Facta est (Maria) tabernaculum spatiosum per latitudinem benevolentiae, secundum illud Isaiae quinquagesimo quarto: "Lauda, sterilis, quae non paris"; et post: "Dilata locum tentorii tui et pelles tabernaculorum tuorum extende". *Quia enim Virgo Maria concepit eum* qui est caput omnium electorum, et cuius membra sunt ceteri qui salvantur; *ideo amplissimam debuit habere caritatem* et benevolentiam, ut cunctos electos diligeret affectu materno, iuxta quod dicit Bernardus: "Maria, copiosissima caritate omnibus omnia facta, cunctis se exhibuit debitricem, ut de plenitudine eius accipiant universi"» (1).

(1) BONAV., *In Nativitate Domini*, sermo 26 (IX 125a). Cf. IS. 54, 1-2. BERN., *De Dominica infra Octav. Assumpt.* sermo, n. 2 (PL 183, 430).

L'ASSUNZIONE DI MARIA, UNIVERSALE MEDIATR'CE, NEL POEMA DI DANTE

ONOR. QUINTO TOSATTI

Per ben comprendere il pensiero di Dante sull'Assunzione di Maria, occorre premettere qualche considerazione sul posto che occupa la Vergine nella economia generale del poema, e sulla dottrina di Dante circa la resurrezione.

Maria ha un posto eminente nella *Divina Commedia*; il viaggio del Poeta per salire alle stelle comincia con la Vergine e termina con la Vergine. Dante segue in tutto la dottrina mariologica di S. Bernardo: *omnia nos habere voluit per Mariam...*

Donna se' tanto grande e tanto vali
che qual vuol grazia ed a te non ricorre,
sua disianza vuol volar senz'ali.

Quando Dante sta sul punto di perdersi, viene a rincuorarlo l'improvvisa apparizione di Virgilio, che gli dice di essere stato inviato, per salvarlo, da Beatrice. Ma questa, a sua volta, è stata mossa da Lucia, alla quale l'ordine è stato impartito dalla Vergine:

Donna è gentil nel ciel che si compiange
di questo impedimento ov'io ti mando,
sì che duro giudicio lassù frange.

Quella che spezza il «duro giudicio» che pesa su Dante, è la Madonna; come dirà poi in cielo san Bernardo, non solo ella ascolta le preghiere, «ma molte fiata — liberamente al domandar precorre».

Giustamente, perciò, i commentatori quasi unanimi riconoscendo nelle tre Donne benedette la raffigurazione della grazia divina in vari suoi aspetti, identificano nella Vergine la grazia preveniente, da cui comincia «la via di salvazione».

Nell'antipurgatorio, all'inizio della salita, Buonconte da Montefeltro,

in cui Dante raffigura in parte le sue vicende, raccontando la sua conversione *in extremis* dirà:

Quivi perdei la vista e la parola;
nel nome di Maria finii, e quivi
caddi e rimase la mia carne sola.

Sopraggiunge l'angelo del cielo, a prendere il suo spirito, mentre l'angelo dell'inferno gli contrasta la preda agognata, e protesta sarcasticamente: « Tu te ne porti di costui l'eterno — per una lacrimetta... ». Ma la lacrimetta è unita col nome di Maria, la gran nemica di Satana, e questi non può fare altro che sfogarsi scatenando la tempesta attorno al freddo corpo di Buonconte. Anche qui la salute comincia da Maria. Perchè Maria è l'antitesi di Eva, come Christo lo è di Adamo, e Dante vedrà nella « candida rosa » Eva ai piedi di Maria « che cucì e unse la piaga » aperta da Eva. E quando sulla Valletta dei Principi, figura della cristianità fuorviata per la corruzione che ha spento « i due soli », Papato e Impero, sta per cadere la notte, le anime cantano — come si fa in terra nell'ora di Compieta — la *Salve Regina*. Il serpente nella notte insidia la valle, ma dal cielo scendono a guardia i due angeli con spade infuocate ma prive di punta, cioè misericordiose: « ambo vengon dal grembo di Maria ». E il serpente fugge: è l'annuncio della prossima liberazione, la certezza che il Signore non abbandona mai interamente la sua Chiesa, e l'aiuto viene ancora e sempre « dal grembo di Maria ».

In ogni cerchio del purgatorio, dove le anime meditano esempi di virtù, per loro emenda, sempre il primo esempio è tratto dalla vita della Madonna, in cui si raccoglie « quantunque in creatura è di bontade » e la glorificazione di Maria vi è continua, perchè essa è stella in questo mare terreno per poter giungere al porto.

E al sommo della montagna nel paradiso terrestre, sfila la processione allegorica della rivelazione della Sapienza Divina. ? Seniori che precedono il carro di Cristo, e invocano l'incarnazione del Verbo, che cosa cantano? « *Benedicta tu in mulieribus* »: « Benedetta tue — nelle figlie di Adamo e benedette — siene in eterno le bellezze tue ».

Ma se nella strada per il cielo è così presente colei che la liturgia chiama *felix coeli porta*, il paradiso è propriamente il regno di Maria. Nel primo cielo incontriamo la soave, delicata, misteriosa figura di Piccarda Donati. I suoi meriti sono stati manchevoli, la sua luce non è perciò sfolgorante, ma piuttosto lunare; tuttavia nulla manca alla sua beatitudine, perchè « in la sua volontate è nostra pace ». Ma prima di

dileguarsi nella profondità dei cieli ella giubila e canta le lodi di colei che è tutta santa, in cui è la pienezza della grazia:

Così parlo mmi, e poi cominciò: Ave
 Maria, cantando, e cantando vanò
 come per acqua cupa cosa grave.

Fin dalla prima soglia, il cielo profondo echeggia del nome di Maria, come un richiamo a quella mariale musica celeste che si spanderà poi trionfante alle soglie dell'Empireo.

* * *

Però la Vergine non è solo nel cielo come puro spirito, ma anche col suo corpo glorioso, come Dante afferma esplicitamente nel canto 25°. Siamo nel cielo delle stelle fisse, e appare la luce abbagliante di san Giovanni Evangelista, colui che fu «di su la croce al grande ufficio eletto», di essere cioè figlio della Madonna. Dante tenta di fissare quella luce quasi per distinguere in essa qualcosa, forse mosso dall'opinione di qualcuno che aveva preso alla lettera le parole di Cristo su S. Giovanni: «*sic eum volo manere donec veniam*». Ma san Giovanni risponde: perchè ti abbagli per vedere cosa che qui non ha loco?». In terra è terra il mio corpo, e lo sarà con tutti gli altri finchè non si compia il numero degli eletti.

Con le due stole nel beato chiostro
 son le due luci sole che saliro,
 e questo apporterai nel mondo vostro.

Cioè soltanto Cristo e la Vergine sono in cielo con le due vesti, quella corporea e quella dell'aureola luminosa che circonda i beati, Cristo e la Vergine che sono le due luci che Dante aveva visto ascendere poco prima, nel canto 23°; il figlio adottivo di Maria ne dà a Dante il solenne annuncio.

Non è qui il luogo di dilungarci troppo sulla dottrina di Dante circa l'unione dell'anima col corpo. Dante non poteva certo seguire la dottrina platonica del corpo carcere dell'anima, ma piuttosto seguire quella aristotelica per cui l'anima è forma sostanziale del corpo. Come spiega nel canto 25° del Purgatorio, l'anima nell'uomo è unica, e ha in sè anche la virtù sensitiva e la vegetativa, le quali, quando l'anima è separata dal corpo, rimangono in essa *in virtute*, o in radice soltanto, perchè non vi è più il soggetto proprio di esse, cioè il corpo; invece le facoltà spirituali divengono più acute nell'anima separata.

Ecco perchè faceva una certa difficoltà l'immaginare come possa

l'anima separata soffrire e godere sensibilmente, rimanendo le virtù sensitiva e vegetativa nell'anima soltanto come in loro principio, ma non *in subiecto*. San Tommaso nella *Somma* scioglie la difficoltà, e Dante, che si ispira a lui, nel canto 3° del Purgatorio dice che l'anima separata si circonda di un corpo che ha proprietà simili in parte ai corpi eterei o celesti, e nel canto 25° descrive poeticamente l'anima che irraggia intorno a sè la virtù informativa aggregandosi elementi fisici che divengono sede della sensibilità. Tuttavia non si può ben comprendere il modo *come* ciò avvenga, e perciò in questa materia bisogna contentarsi del *quia*, cioè del dato di fatto, per il quale si argomenta dagli effetti alla causa, ovvero partendo dalla divina rivelazione: «state contente umane genti al *quia* — che se potuto aveste veder tutto — mestier non era partorir Maria».

Invece nel canto 14° del Paradiso, nel cielo del Sole, Dante pone una domanda. Gli spiriti disincarnati sono ora fasciati di una aureola luminosa: dopo la resurrezione rimarrà essa ancora? e potranno i beati sostenerla? Gli spiriti beati fiammeggiano e tripudiano a questo pensiero, e cantano un inno dolcissimo alla Trinità Divina; poi S. Tommaso spiega: questa nostra chiarezza segue l'ardore, l'ardore segue la visione, e la visione è tanta quanto la grazia concede sopra le possibilità umane. La resurrezione dei corpi è in qualche modo postulata dalla reintegrazione della persona umana nella sua naturale perfezione di anima e corpo. Non è il corpo che è impedimento all'anima, ma la sua corruzione.

Come la carne gloriosa e santa
fia rivestita, la nostra persona
più grata fia per esser tutta quanta.

Perciò si accrescerà quanto Dio ci dona di quel gratuito lume, che ci mette in condizione di vederlo.

Onde la vision crescer convene,
crescer l'ardor che da quella s'accende,
crescer lo raggio che da esso vene.

E tanta luce non potrà affaticarne, chè gli organi corporei saranno rafforzati «a tutto ciò che potrà dilettarne».

I beati rispondono con un *amen* gaudioso, forse, osserva Dante con delicato pensiero, non tanto per loro stessi, ma per le mamme, per i padri, per le altre persone che in terra ebbero care, prima di divenire «sempiternae fiamme».

* * *

Se ricorderemo quanto abbiamo accennato circa la perfezione della Madonna in cui si aduna, secondo Dante, ogni perfezione possibile in una creatura, a se terremo presente il concetto che la reintegrazione completa dell'uomo implica anche la glorificazione di quel corpo per cui già san Paolo diceva «che tutta la creazione aspetta la rivelazione della gloria dei figli di Dio», comprenderemo il pensiero di Dante nel fare propria la dottrina dell'assunzione corporea di Maria, dottrina che nella Firenze e nella Toscana del suo tempo era attestata da tanti templi in onore di questa prerogativa della Vergine, dal fervido culto del popolo, e che, soprattutto, egli aveva appresa da S. Bernardo.

Nè Dante ha soltanto professata questa dottrina, ma ha voluto contemplare in visione l'assunzione di Maria trasfigurata nella gloria. Poichè egli si trova in cielo, non può, come i pittori, vedere la Madonna che sale dalla terra al cielo, ma bensì vederla salire da un cielo all'altro. E l'ha voluta vedere salire, come si è accennato, dal cielo delle stelle fisse all'Empireo, cioè dal mondo creato e fisico al mondo increato e fuori del tempo e dello spazio, al cielo che è tutta luce:

Luce intellettual piena d'amore
 amor di vero ben, pien di letizia;
 letizia che trascende ogni dolzore.

Questa glorificazione della Vergine è contemplata nel canto 23° nel cielo delle stelle fisse, dove si passa dai cieli all'Empireo, lo stesso canto in cui appare Cristo, l'universale Mediatore, per cui il mondo terreno è redento, e tutto l'universo è elevato all'ordine soprannaturale:

Quivi è la sapienza e la possanza
 ch'aprì le strade tra il cielo e la terra,
 onde fu già sì lunga disianza.

In questo stesso canto Dante vede il trionfo di Maria, unita indissolubilmente a Cristo, e per lui divenuta anch'essa universale mediatrice. E la vedrà nell'atto di salire all'Empireo subito dopo che è asceso il suo Figlio divino, per rendere, se è possibile, col suo ingresso ancora più luminoso il paradiso «e farai dia — più la spera suprema perchè lì entri».

Il canto che glorifica Maria è dei più luminosi, ma anche dei più soavi. Comincia con una similitudine semplice e affettuosa: come l'augello tra le fronde previene l'alba con ardente affetto dal nido dei suoi dolci nati, e per trovare il cibo con cui pascerli, guarda fisso verso la parte

da cui nascerà il sole, così Beatrice era volta verso il centro del cielo che poi si viene «più e più rischiarando. — Ecco le schiere del trionfo di Christo» esclama Beatrice, e

Quale ne' plenilunii sereni
 Trivia ride fra le ninfe eterne
 che dipingono il ciel per tutti i seni,

Dante vede sopra migliaia di luci fiammeggianti «un sol che tutte quante le accendea». Lo splendore delle anime, cioè, deriva da Cristo come quello delle stelle deriva dal sole. La luminosa sostanza di Cristo traspariva attraverso tanto splendore, ma la vista di Dante non può fissarla: quivi è Cristo, il Verbo divino, la Luce increata. Il Poeta sopraffatto da quella luce ha un'estasi, e quando rientra in sé, Beatrice così lo invita: apri gli occhi ch'è ormai sei fatto capace di sostenere il mio sorriso, cioè l'irradiarsi in lei di una bellezza che è riflesso del Verbo divino. Dante è rapito da quel sorriso ineffabile, ma Beatrice risponde:

Perchè la faccia mia sì t'innamora,
 che tu non ti rivolgi al bel giardino
 che sotto i raggi di Cristo s'infiora?
 Quivi è la Rosa in che il Verbo divino
 carne si fece, e quivi son li gigli
 al cui odor si prese il buon cammino,

cioè Maria e gli apostoli. S. Paolo infatti (2 Cor. 2, 14-15) scrive: «*Deus semper triumphat nos in Christo Jesu et odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco, quia Christi bonus odor sumus*». Ma in Dante è così connaturato il linguaggio della Scrittura e della mistica medievale, che diviene per lui non più oggetto di citazione o di richiamo, ma una lingua vera e propria di cui è il Poeta quasi inconsapevole, il meraviglioso orchestratore di questo mondo di analogie, che in questo canto sono prevalentemente floreali, luminose e musicali.

Il Poeta ancora con gli occhi non ben fermi si volge a mirare il giardino celeste, e vede innumerevoli splendori folgorati dall'alto dei raggi ardenti, di cui però non vedeva la sorgente: Cristo si era elevato nei cieli più alti, e così Dante può fissare e mirare soltanto la luce che ne discende e si irradia; ma lo soccorre una mirabile similitudine:

Come a raggio di sol che puro mei
 per fratta nube, già prato di fiori
 vider, coverti d'ombra, gli occhi miei.

Al posto di Cristo, ma anche essa irradiata da lui, al centro del cielo, è ora Maria. «Il nome del bel fior che io sempre invoco e mane e sera» spinge subito Dante a ravvisare la luce più splendente, la viva stella che vince tutti lassù come tutti vinse quaggiù. Dal profondo del cielo scende un angelo che forma, roteando, una corona luminosa «e cinsela e girossi attorno ad Ella». È inesprimibile la melodia di quella lira angelica «onde si coronava il bel zaffiro del quale il ciel più chiaro s'inzaffira». È questo uno dei punti del Poema in cui la danza e la musica dell'angelo, nel silenzio sovrumano di Maria, danno maggiormente la sensazione di un mondo di puri spiriti. Non è nemmeno un angelo, ma *amore angelico*, che celebra l'alta letizia che spira dal seno della Vergine per il mistero dell'incarnazione. L'angelo seguirà a manifestare il suo giubilo finché la Vergine salirà dietro suo Figlio e «...farai dia — più la spera suprema perchè lì entri». Così si concludeva «la circolata melodia»: non è uno spirito che parla, nè un circolo che armonizza, ma una melodia che si gira, lassù, come nelle mirabili terzine del Poeta, in cui accenti e rime sono appoggiati alla lettera *i*: melodia, Maria, lira, zaffiro, spiro... La melodia si «sigilla», e tutti gli altri lumi

facean sonar lo nome di Maria.

Il nono cielo, quello dove appariranno al Poeta gli angeli, che stanno per accogliere la Vergine, è talmente lontano, che Dante a un certo punto non può più seguire con gli occhi «la coronata fiamma», che si è levata appresso al suo Figlio divino.

Il canto ritorna alla familiare tenerezza dell'inizio: Maria è regina ma è anche madre, anzi mamma: e come il fantolino che ha preso il latte tende le braccia verso la mamma col sentimento che si mostra anche nell'ardore del volto, così

ciascun di quei candorì in su si stese
con la sua fiamma, sì che l'alto affetto
ch'elli avieno a Maria mi fu palese.

È il protendersi degli apostoli e dei santi verso la Vergine che sale, consueto nella iconografia dell'Assunzione, che qui è trasfigurato nel protendersi di tutte le luci del cielo verso Maria, madre e regina che sale all'Empireo. È una festa come di Pasqua, perchè anche il corpo della Vergine è glorificato:

Indi rimaser lì nel mio cospetto,
Regina coeli cantando sì dolce,
che mai da me non si partì 'l diletto.

Tutto il cielo fiammeggia e canta *Regina coeli!* È l'antifona pasquale: godi perchè colui che tu meritasti di portare, è risorto, alleluia! Anche Maria è partecipe di questa gloria del Figlio che ella portò nel seno verginale, e perciò immune dalla corruzione comune. Il canto del Poeta che è cominciato con la glorificazione di Cristo, sole che irradia tutti i beati, è divenuto il canto della glorificazione di Maria, della stella più luminosa, della madre e regina che egli vede salir all'Empireo, così come prima vi è asceso Cristo, per rendere più celeste e luminoso il cielo stesso.

* * *

La glorificazione della Vergine sembrerebbe che non potesse salire più oltre, ma il Poeta la celebrerà ancora nell'Empireo, e con lei e da lei avrà termine, così come ha avuto inizio, il grande viaggio verso Dio.

Dopo che il Poeta ha spaziato con lo sguardo per la «candida rosa» in cui sono disposti i beati (che ora hanno l'apparenza umana e non più di sole luci) «mo su, ma giù, e no recirculando», è preso dal desiderio di domandare qualche spiegazione, e si volge: Beatrice non vi è più, ed è risalita al suo seggio di beata. Invece vicino a Dante è S. Bernardo, inviato a condurlo al termine del suo viaggio, cioè alla estatica visione della essenza divina, presagio di quella beatifica. S. Bernardo è il simbolo della teologia mistica, perchè fin da questo mondo «contemplando gustò di quella pace», ma più ancora perchè è il dottore di Maria. Figliuolo, dice il santo Dottore, vola con gli occhi per questo giardino, perchè il rimirarlo ti acconcerà la vista a salire anche tu per il raggio divino fino a Dio.

E la Regina del cielo ond'io ardo
tutto d'amore, ne farà ogni grazia,
però ch'io sono il suo fedel Bernardo.

E poi gli dice di guardare fino al più alto e lontano giro della rosa, cosicchè possa vedere la Regina «cui questo regno è suddito e devoto». Dante alza gli occhi, e vede la parte del cielo in cui siede la Vergine, più luminosa del rimanente, così come al mattino è l'oriente: *quasi aurora consurgens*, e il suo trono appare come una «pacifica orifiamma» regale. Migliaia di angeli festanti si muovono intorno alla Vergine, e Dante vede al loro tripudio

Ridere una bellezza, che letizia
era negli occhi a tutti gli altri Santi.

Bernardo mostra e spiega a Dante la disposizione delle anime nella candida rosa, ma sembra che solo la Madonna sia l'oggetto del loro de-

siderio, perchè anche la poesia sembra sminuirsi e perdersi nella fredda enumerazione, per riprendere impetuosa soltanto al nuovo invito di Bernardo:

Riguarda omai nella faccia che a Cristo
più si somiglia, chè la sua chiarezza
sola ti può disporre a veder Cristo.

È la dottrina del Dottore di Chiaravalle: *ad Jesum per Mariam*.

Innumerevoli angeli si addensano, e piovono sulla Vergine torrenti di beatitudine. Gabriele canta *Ave gratia plena*, e tutti i beati facendosi più radiosi nell'aspetto rispondono al canto angelico.

Dante riguarda le altre parti del paradiso, ma ormai il tempo prescritto alla visione sta per terminare, e S. Bernardo lo ammonisce: se tu vuoi veramente ancora progredire, conviene che tu preghi grazia, e che la preghi da colei che sola può aiutarti: segui col cuore le mie parole:

E cominciò questa santa orazione.

* * *

È la celebre preghiera di S. Bernardo, l'inno più luminoso e conciso che sia stato rivolto alla Vergine, meridiana face di luce per i beati, fonte viva di speranza per i mortali. Bernardo prega la Vergine affinché Dante possa levarsi con gli occhi fino a «l'ultima salute» togliendogli ogni nube derivante dalla sua condizione di mortale. Ma non basta. Dante è stato salvato dalla Vergine sull'orlo dell'abisso, è stato da lei innalzato fino a Dio, ma egli può sempre ricadere, e occorre che la Vergine gli ottenga la perseveranza finale. Tu che puoi ciò che vuoi «conserva sani, dopo tanto veder gli effetti suoi». Beatrice e tutti i beati piegano le mani verso la Vergine, che fissa S. Bernardo e annuisce con gli occhi «da Dio dilette e venerati», espressione iperbolica che sembrerebbe eccessiva se non fosse rivolta a colei che Dante ha salutato figlia del suo Figlio, umile ed alta più che creatura, in cui il Fattore «non disdegnò di farsi sua fattura».

Poi quegli occhi si rivolgono di nuovo all'eterno lume

Nel qual non si dee creder che s'invii
per creatura l'occhio tanto chiaro.

Questo primato di perfezione nella visione divina è dovuto alla posizione del tutto singolare che ha la Vergine nel piano della redenzione, «termine fisso d'eterno consiglio», alla sua qualità di Madre del Verbo incarnato, che la pone al disopra di tutti, alla sua purezza immacolata, perchè chi è più puro di cuore più vede Dio. Ma essa implica

anche la integrità completa fin d'ora della sua persona in anima e corpo, secondo quanto Dante ha affermato nel canto 14°:

Onde la vision crescer convene,
 crescer d'ardor che da quella s'accende,
 crescer lo raggio che da esso vene.

Bernardo accenna a Dante di guardare ancora più su, ma già la vista del Poeta saliva «per lo raggio — dell'alta Luce che da sè è vera».

Dall'infima lacuna dell'universo la Vergine ha tratto il Poeta fino a congiungere il suo occhio col «Valore infinito» cioè con l'essenza divina.

* * *

Come i beati della candida rosa dicono di se stessi, così possiamo dire anche noi alla Vergine per il Poema sacro: «per Te è germinato questo fiore». Maria ha ispirato le più soavi, le più eteree, le più alte visioni al Poeta che l'aveva invocata e mane e sera con affetto filiale, e che l'ha vista e cantata mentre sale al cielo appresso il suo Figlio divino, nel protendersi filiale di tutti i beati di lei, e mentre è celebrata dagli angeli regina del cielo stesso, che è a lei suddito e devoto.

Due secoli più tardi la grande arte, un'arte che non è più l'arte angelicata di Dante nel Paradiso, ma un'arte ricca di colori, di volumi e di forme corporee, vedrà ancora salire la Vergine, non più nel cielo, ma dalla terra al cielo. Anche nell'*Assunta* di Tiziano, rotto lo schematico iconografico tradizionale, per cui l'Assunta ancora in Raffaello è rappresentata su due piani separati, la *dormitio* in basso, e l'incoronazione in alto, la Madonna sale al centro della scena, mentre gli apostoli si protendono verso di lei. Al seguito di lei, il cui manto è come enfiato dal vento, sembra veleggiare verso il cielo la terra intera; gli angeli non la sostengono, ma l'accompagnano, mentre ella, estatica, guarda verso il Padre che circondato da un semicerchio di angeli si piega ad accoglierla. Il moto ascensionale di tutta la scena, in cui le figure hanno una disposizione piramidale, è accentuato dal salire della Vergine come a spirale, e tale è la regalità dell'aspetto e dell'incedere della Madonna, che anche senza la scena della incoronazione, essa appare già come la coronata regina del cielo, il quale si curva, nel semicerchio delle figure in alto, verso la terra, mentre questa si alza verso il cielo nel semicerchio angelico che circonda la Vergine, al centro, e che accentua il moto verso il cielo iniziato nella scena più in basso, rachiudendo la Vergine in un abbraccio di cielo e terra. L'*orifiamma* in cui Dante aveva collocato il trono della Vergine, è in Tiziano la gamma

dei gialli, arancioni, violetti, della porpora e dell'oro di cui è intessuta la mirabile sinfonia. È il trionfo di Maria che sale dalla terra, in cui la materia corporea si spiritualizza e si alleggerisce, nulla perdendo della forma e del volume, mentre in Dante siamo in un mondo di pura luce, dove la forma è risolta in colore e in musica pura. Ma in tutte e due le scene, che sono la più alta glorificazione dell'Assunta, abbiamo il protendersi di tutti noi dietro colei che ci precede, madre e regina: *Trahe nos post te, curremus in odorem...* La tomba della Vergine Assunta, infatti, in Raffaello e in altre rappresentazioni iconografiche, è piena di fiori, di gigli e di rose.

LA MÉDIATION DE LA T. S. V. MARIE DANS LA RÉDEMPTION
OBJECTIVE, D'APRÈS LES AUTEURS FRANCISCAINS
DE 1600 A 1730

P. WENCESLAS SEBASTIAN, O.F.M.

Les théologiens contemporains ont laissé presque complètement dans l'ombre une riche tradition de littérature franciscaine, qui commence ou début du XVII^e siècle et qui atteint son apogée en 1730, lors de l'apparition de l'ouvrage de Carlos del Moral intitulé *Fons illimis theologiae scoticae marianae* (1). Cette période qui coïncide avec une époque de renouvellement intellectuel dans l'ordre séraphique, ainsi que dans toute l'Église, s'avère aussi d'une importance considérable en ce qui concerne la doctrine de la médiation mariale. En effet, quoique nous n'ayons nulle prétention d'avoir dressé une bibliographie exhaustive, nous avons cependant trouvé plus de quatre-vingts ouvrages franciscains traitant ce sujet soit ex professo, soit en passant. Non seulement le nombre imposant d'auteurs, mais surtout les éléments de doctrine qu'ils apportent font de cette période une des plus fécondes.

Les jalons de doctrine que nous avons pu recueillir des sources consultées se groupent naturellement, ce nous semble, sous trois chefs principaux: à savoir, premièrement, la prédestination de Marie comme l'associée du Christ Médiateur dans toute l'économie de la grâce; deuxièmement, la coopération de la très sainte Vierge à la rédemption objective; et troisièmement, la coopération de la Mère de Dieu à la rédemption subjective. Grâce à cette division il nous devient possible de suivre l'oeuvre médiatrice de Marie dans tout son ensemble, puisque nous la voyons associée de toute éternité dans la pensée divine au Christ Médiateur, puis subordonnée au plan de Dieu aussi bien sur la terre par sa coopération à l'obtention des grâces de salut, que dans le ciel, après son Assomption glorieuse, par la distribution des mêmes grâces aux âmes.

(1) MORAL (DEL) C., *Fons illimis theologiae scoticae marianae e paradiso virgineo latices suos ubertim effundens*, Matriti (Madrid) 1730.

Le cadre restreint du présent étude ne nous permet guère d'entrer dans les questions bibliographiques, ni même de donner une synthèse quelque succincte qu'elle soit des trois divisions ci-dessus mentionnées. C'est pourquoi nous nous contenterons d'exposer brièvement la doctrine de la deuxième partie qui concerne la coopération de la sainte Vierge à la rédemption objective, nous réservant de présenter dans un ouvrage plus considérable une synthèse plus complète.

La part de la sainte Vierge dans la rédemption objective est d'ailleurs aujourd'hui le point le plus controversé de toute la doctrine de la médiation mariale. On ne nous en voudrait pas d'affirmer d'une manière générale que Marie a été prédestinée de toute éternité comme l'associée du Christ dans l'oeuvre de la rédemption, ni même de dire qu'elle est la distributrice des grâces; mais les difficultés commencent lorsqu'on essaie de déterminer le sens exact de sa médiation dans la rédemption objective, et dès qu'on se demande si elle a eu une part dans l'acquisition des grâces de salut.

Les auteurs contemporains admettent assez communément que Marie a coopéré d'une façon éloignée à la rédemption en donnant son consentement à devenir Mère de Dieu, et en fournissant au Christ la chair qu'il immola sur la croix et le sang qu'il versa pour notre délivrance. Ils sont d'accord aussi sur le fait qu'elle a été liée intimement au Christ lorsqu'il posa les actes qui opérèrent notre salut, et cela par sa compassion, par l'oblation volontaire de son divin Fils en union avec le Père, et ainsi de suite. Que ces actes de la sainte Vierge aient eu une valeur méritoire et satisfaisante, même pour l'humanité entière, personne n'en doute. Mais peut-on leur assigner un caractère rédempteur, subordonné bien entendu à l'activité et aux mérites du Christ, mais contribuant néanmoins à ce qu'on appelle la rédemption objective? Telle est la question qui de nos jours a fait couler beaucoup d'encre sans toutefois aboutir à dirimer une controverse persistante et parfois assez âpre.

Dans les écrits des Franciscains de 1600 à 1730 la question n'est pas formulée aussi explicitement que chez nos auteurs contemporains, et la terminologie reste parfois assez confuse; ce qui rend passablement difficile la tâche de découvrir la pensée de ceux-là relativement à la part de la sainte Vierge dans la rédemption objective. La difficulté devient encore plus considérable par le fait que beaucoup des textes qui se réfèrent à la médiation de la sainte Vierge sont occasionnels, utilisant la croyance à la médiation mariale comme argument ou point de départ de l'une ou l'autre vérité de la mariologie. La tâche n'est cependant pas impossible, et nous avons confiance que les lignes qui suivent feront voir de façon objective ce que l'on peut tirer des textes examinés.

Afin de procéder avec clarté il convient de distinguer entre les actes qui lièrent la sainte Vierge au Christ lorsqu'il opéra notre salut, et la valeur rédemptrice ou la nature ontologique de ces actes. En d'autres termes, quels sont, selon les auteurs franciscains de 1600 à 1730, les actes qui ont valu à la sainte Vierge le titre de corédemptrice; et deuxièmement, quelle est en somme la portée de ce titre?

* * *

Les actes que posa Marie conjointement avec le Christ l'associent à lui à des degrés divers. D'un côté nous trouvons mentionnés dans les sources consultées le mérite de l'incarnation et l'enfantement du Sauveur. Or il est évident que ces actes n'aboutissent qu'indirectement et de façon éloignée à la rédemption puisque leur objet immédiat est l'incarnation moyennant laquelle la rédemption objective s'est réalisée. D'un autre côté il y a la supplication de la sainte Vierge en faveur de l'humanité déchue, sa compassion avec le Christ en croix, l'oblation volontaire de son Fils en conformité avec la volonté du Père éternel pour le salut des hommes, et la mort de la sainte Vierge comme expiation des péchés du monde. Ces actes ont pour terme direct et immédiat les grâces de salut et de rédemption pour l'univers. Examinons plus en détail ce que disent les auteurs en question de l'un et de l'autre genre de coopération mariale.

François de Coriolano (1), Gabriel de Noboa (2) et Antoine Rodriguez Feijoo (3), à la suite de Suarez (4), donnent comme fondement de titre de corédemptrice chez la bienheureuse Vierge Marie le mérite de l'incarnation. Mais comme le font remarquer Christophe Delgadillo (5),

(1) CORIOLANO (A) F., *Horologio spirituale* (Rome 1625, 264): « Vero ch'ella non ricomperò l'humana natura; ma mentre c'impetrò e ci meritò de congruo l'Incarnatione, con ragione i santi dicono ch'ella fu causa della nostra salute ».

(2) NOBOA (DE) G., *Palaestra mariana apologetica*, cert. 12 prop. 2 n. 13 (I, Salamanque 1699, 255): « Nam debet intelligi in hoc sensu, videlicet, quod SS. Virgo suo modo cooperata fuerit ad nostram reparationem, restaurationemque, et redemptionem iuxta triplicem modum enucleatum a Suarez supra relato, videlicet: Merendo de congruo Incarnationem... ».

(3) RODRIGUEZ FEIJOO A., *Catholicum Mysticae Civitatis Dei praesidium*, tract. 12 impugn. 2 c. 2 n. 571 (Salamanque 1700, 423b-424a): « ... quod B. Virgo tribus modis ad salutem nostram operata fuerit. Primo, merendo de congruo incarnationem... ».

(4) SUAREZ F., *Commentaria et disputationes in tertiam partem D. Thomae*, q. 38 a. 4 disp. 23 sect. 1 n. 4 (ed. Vivès, XIX, Paris 1860, 330): « B. Virgo tribus modis ad salutem nostram operata fuit. Primo, merendo de congruo incarnationem... ».

(5) DELGADILLO C., *Duo tractatus, alter de incarnatione, de adoratione alter*, tract. 1 c. 6 diff. 2 dub. 12 n. 48 (Alcala 1653, 250): « Aperte infertur quod etsi merita antiquorum PP. (sub quorum nomine etiam B. Virginem comprehendo) tempore antecesserint merita Christi D.

Jean-Gabriel Boyvin (1), Bonaventure Belluti (2) et Maurice Centini (3), cela ne peut guère s'entendre de la substance de l'incarnation, puisque les mérites de Marie, qui dérivent tous du Verbe fait chair, deviendraient en même temps cause et effet de l'incarnation; ce qui serait contradictoire. On peut probablement soutenir avec Boyvin (4), Guerra (5), Hermann (6) et François de Castillo Velasco (7) que la sainte Vierge a mérité l'avancement de la venue du Christ, dans ce sens que grâce aux mérites de Marie, Dieu n'aurait pas différé le moment de l'incar-

non tamen praecesserint ut causa meritoria Incarnationis, eo quod Deus disposuit quod Incarnatio Verbi in tempore executae vel exequenda esset principium, fons, origo, et causa cuiuscumque gratiae et meriti cuiuslibet creaturae ».

(1) BOYVIN I., *Theologia Scoti*, q. 9 concl. 2 (Paris 1671, 49): « Nullus quantumvis iustus meruit de condigno substantiam incarnationis, nec de congruo, immo nec mereri potuit de potentia Dei ordinaria... principium meriti non cadit sub meritum; incarnatio autem est principium meriti quia est principium gratiae; omnem enim gratiam decrevit Deus dare intuitu Christi; ergo nullus potuit mereri de condigno nec de congruo secundum potentiam Dei ordinariam ».

(2) BELLUTUS B., *Disputationes de incarnatione dominica ad mentem Doctoris Subtilis*, disp. 6 a. 2 n. 58-59 (Catane 1645, 94b-95a): « Nam incarnatio quoad substantiam non solum est radix, et origo omnis meriti de condigno antiquorum Patrum, sed etiam meriti de congruo, quia est causa omnis gratiae collatae Patribus a Deo... ergo nullo modo potest cadere sub meritum de congruo antiquorum Patrum ».

(3) CENTINI M., *De incarnatione dominica disputationes theologicae ad mentem Scoti*, disp. 7 c. 2 n. 37 (Messane 1637, 148b-149a): « Nam quae contradicunt sibi contradictorie vera effici nulla potestate possunt; nequit enim ulla potestate fieri ut ego sim homo et non sim homo; negatione cadente in verbum, ut logici norunt, id tamen in casu eveniret si quis concederet potuisse absoluta Dei potestate Virginem Filii Incarnationem mereri, siquidem Incarnatio quae fuit omnis meriti origo, et fons, non fuisset simul ac semel origo et fons meriti, sed praemium ».

(4) BOYVIN I., *Theologia Scoti*, q. 9 concl. 3 (52): « Sancti Patres meruerunt accelerationem Incarnationis... nec ulla ratio potest urgere adversus hanc conclusionem, quia tempus Incarnationis est circumstantia mere extrinseca Incarnationi, sicut et maternitas Virginis; ergo potest cadere sub meritum ».

(5) GUERRA F., *Maiestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparae Virginis Mariae*, lib. 2 tract. 1 discurs. 18 fragm. 5 (I, Seville 1659, 352a): « Hinc theologi omnes communi calculo senserunt Incarnationis sacramentum divina annuente benignitate acceleratum fuisse ».

(6) HERMANN A., *Tractatus theologicus in tertium sententiarum librum*, tract. 1 disp. 11 q. 3 (Cologne 1693, 202): « Quantum ad circumstantiam accelerationis, Patres eam meruisse in quodam sensu, sensus autem non est talis quod meruerint ut Deus mutaret decretum quod habuit in prima praedestinatione; hoc enim est impossibile. Sed sensus est ita Deum in illa praedestinatione disposuisse executionem huius mysterii ut voluerit SS. Patres ita disponi et praeparari ad suscipiendum hoc beneficium ut per illam dispositionem mererentur de congruo, nec hoc beneficium differretur, neque aliquid occurrit quod ex dictis et ex nostris principiis in materia de praedestinatione solvi non possit ».

(7) CASTILLO VELASCO (DE) F., *Subtilissimi Scoti doctorum super 3 sententiarum librum*, disp. 9 q. 7 n. 3 (I, Anvers 1641, 206b. 207b): « Secunda et verior sententia negat antiquos Patres meruisse circumstantiam temporis, seu accelerationem Incarnationis, prout acceleratio significat abbreviationem temporis iam efficaciter statuti a Deo... [sed] quod Christus veniret in hoc tempore, et non in alio longiori, determinabili et definibili a Deo ».

nation au-delà du temps déterminé par sa Providence. De plus, il ne semble pas contradictoire de dire avec Vulpes (1) que les mérites de la sainte Vierge ont pu obtenir l'incarnation du Christ dans une chair possible.

A peu près tous les auteurs mentionnent l'enfantement du Sauveur comme coopération de la sainte Vierge à la rédemption objective; ainsi par exemple, Mathias Baldi (2), Antoine Rodriguez Feijoo (3), Jean de Carthagène (4), Marius Bignoni (5), Alphonse Lopez Magdaleno (6), Grégoire Gallicani (7), Luc Wadding (8), Pierre Fossechi (9), Rodrigue de Portillo (10), Hyacinthe Garcia (11), Chérubin de

(1) VULPES A., *Sacrae theologiae summa Duns Scoti subtilissimi*, pars 1 disp. 3 a. 5 n. 14 (IV, Naples 1622-1646, 43b): «Dicimus secundo, etiam Virginem Mariam promeruisse de condigno per modum causae principalis secundariae in ordine intentionis de condigno Incarnationem sui Filii sub extrinsecis circumstantiis, praecipue passibilitatis carnis... ideo iure potest et debet Virgo corredemptrix appellari».

(2) BALDI M., *Giardino fiorito di Maria*, lib. 1 n. 81 (Venise 1634, 50): «Generato havete la nostra vita e la nostra salute».

(3) RODRIGUEZ FEIJOO A., *Catholicum Mysticae Civitatis Dei praesidium*, tract. 2 impugn. 2 n. 571 (Salamanque 1700, 424a): «concipiendo nostrae salutis auctorem».

(4) CARTHAGENA (DE) I., *Homiliae sacrae cum catholicae tum morales*, pars 2 lib. 14 hom. 3 (III, Anvers 1622, 60b).

(5) BIGNONI M., *Encyclopaediae scientiae universalis concionatorium*, elog. 25 n. (III, Cologne 1663, 264 a): «quod ex paradiso Mariae scaturierit fons gratiae, Verbum scilicet aeternum».

(6) LOPEZ MAGDALENO A., *La imagen de la fuente copiada en la del parayso* (Alcala, 1670, 9): «Y aunque las aguas de beneficios que la fuente Maria nos comunica tienen el manantial en el Rio de su hijo, obra este galan con su Madre que siendo del Rio Christo el favor, libra en la fuente de su Madre el despacho».

(7) GALLICANUS G., *Mariale*, Brixiae 1624, 84: «Nam Christum genuit Deum et hominem qui est nostrum caput ut noster fieret Emmanuel».

(8) WADDINGUS L., *De redemptione beatae Mariae Virginis*, pars 3 c. 2 n. 18 (Rome 1658, 331): «Primo, ipsam ministrando Redemptori materiam in qua nostram operaretur salutem».

(9) FOSSECHI P., *Prediche sei sopra la «Salve Regina»*: (Pavie 1604, 31): «Per ragione ti provo essere Salvatrice, perchè Christo Signor nostro senza lei non ha potuto salvare, non parlo che come Iddio non potesse salvare, ma dico che dovendo operare la salute con la sua morte e con lo spargimento del suo sacratissimo sangue, non poteva se Maria non gli somministrava il sangue».

(10) PORTILLO (DE) R., *Libro de los tratados de Christo, y de su Madre*, lib. 2 tract. 2 (II, Tauri 1630, 48a): «para esse sacrificio que ha de hazer Christo en la cruz, redimiendo al mundo, diò su leche (sustento que el se bolvió en sangre) y assi en la redempcion del mundo tuvò la Virgen parte por la sangre que se derramò, convertida de su leche».

(11) GARCIA H., *Tractatus theologicus de merito Christi Domini et eius immaculatae Virginis Matris ad mentem subtilis marianique Doctoris Nostri Ioannis Duns Scoti*, pars 2 disp. 3 q. 1 n. 3 (ineditus, 1708 inceptus): «Beatissima Virgo Maria pretium redemptionis nostrae, nempe Christum, de carne sua aluit, fovit, curavit, protexit, et hoc non tantum propter Filii sui conservationem, verum etiam in ordine ad hominum salvationem... ergo munus corredemptricis et salvatricis mundi optimo iure obtinuit».

Marcigny (1), Jean Serrano (2), Gabriel de Noboa (3), et d'autres. Plusieurs, comme Montalbanus (4), Portillo (5), et Garcia (6) insistent sur le fait qu'on ne doit pas considérer simplement l'acte physique de donner naissance au Sauveur, mais aussi la volonté ardente chez la sainte Vierge de se conformer aux desseins du Père éternel de donner son divin Fils au monde comme rédempteur.

Quant aux actes de la sainte Vierge qui l'associèrent plus directement à l'oeuvre rédemptrice du Christ, Wadding (7) en énumère trois et Vulpes (8) en mentionne un quatrième. Il y a d'abord la prière incessante de Marie, pendant qu'elle demeurait sur terre, pour la rédemption du monde. Un grand nombre d'auteurs la mentionnent comme fonde-

(1) MARCIGNY C., *La Vierge souffrante pour un Dieu mourant*, Lyon 1674, 172-173): « Considérez-la donc, ceste Vierge affligée, comme la première cause de tous les favorables effets qui nous viennent de la passion et de la mort de son cher Fils; elle est la boutique d'où ont esté tirez tous les remèdes de nostre salut; la sacristie où s'est revestu ce grand Pontife qui a offert le sacrifice pour nos pechez sur l'autel de la croix... La Mère du Prince qui a obtenu l'abolition de nos crimes... du Rédempteur qui nous a rachetés... Après cela peut-on douter qu'elle n'ayt contribué beaucoup à nostre rédemption? ».

(2) SERRANUS I., *De immaculata prorsusque pura sanctissimae semperque Virginis Genitricis Dei Mariae conceptione*, lib. 2 c. 32 n. 24 (Naples 1635, 347b): « Igitur quae illius fuit Mater, fuit Mater vitae spiritualis omnium, attulit nobis salutem animae, et protulit " agnum immaculatum Dei tollentem peccata mundi ".... Unde ipsam quoque censeri potest attulisse saltem indirecte et remote... salutem et redemptionem a peccato humano generi ».

(3) NOBOA (DE) G., *Palaest. marian. apologet.*, cert. 12 prop. 2 n. 13 (255).

(4) MONTALBANUS S., *Opus theologicum de immaculata conceptione*, tract. 3 disp. 4 q. 2 c. 11 n. 520 (Panormi 1723, 368a): « Quare [Salazarus...]praeter alias reicit quoque tertiam opinionem astruentem Virginem nostrae salutis causam quatenus Christum Dominum peperit, qui fuit totius nostrae salutis caput et causa. Et hanc quidem cum aliis reiectis opinionibus aequae scopo aberrare merito autumnat; nam (ut rite subnectit) parere Christum praecise, omnibus aliis sublati, opus fuit naturae, et sic non fuit opus liberum neque meritum. Se tamen explicat is auctor loqui de opere naturae, quatenus opponitur voluntario et libero; nam non nisi si infans inficiabitur conceptionem et partum Christi fuisse vi supernaturali patratum. Igitur beata Virgo per id praecise quod Christum peperit salutem nostram promereri potuit ».

(5) PORTILLO (DE) R., *Libro de los tratados de Christo, y de su Madre*, lib. 3 tract. 3 (III 39b): « Claro esta que la causa principal de la redempcion no fue otra que Christo Señor nuestro que el fue el que satisfizo y pagò por nuestras deudas; pero la Virgen tuvò en esta redempcion parte no solo pariendo al Redemptor, que en esse obra tiene parte la naturaleza, sino poniendo en la redempcion algun caudal por el qual venga a ser Madre y autora de esse obra ».

(6) GARCIA H., *Tract. theol. de merito Christi et Mariae*, pars 2 disp. 3 q. 1 n. 3: « et hoc non tantum propter Filii sui conservationem, verum etiam in ordine ad hominum salvationem; sciebat enim iam Filium suum verum Deum genus humanum esse redempturum ».

(7) WADDINGS' L., *De redempt. B. V. M.*, pars 3 c. 2 n. 20 (336): « quod etiam acerbissime Filio compassa sit corpore et mente »; Ibidem, n. 21 (342-343): « patria auctoritate... obtulerit eum Deo Patri pro mundi peccatis »; Ibidem, n. 22 (347): « suis votis et precibus interpellabat ad Patrem et Filium pro redimendis mortalibus ».

(8) VULPES A., *Sac. theol. sum.*, pars 1 disp. 80 a. 3 n. 8 (IV 453b-454a): « Maria statim ad imitationem sui Filii post tres dies resurrexit, non expectans generalem resurrectionem aliorum, qui in poenam peccati moriuntur; ergo primo satis probabile est resurrexisse statim, propter gloriam semper suae personae debitam ex naturale iure maternitatis Dei. Secundo fuisse

ment du titre de corédemptrice; en particulier, Wadding, Miranda (I), Chérubin de Marcigny (2), Del Moral (3), Montalbanus (4), Vulpes (5), Marie d'Agreda (6), Pierre de Tevar Aldana (7), Hermann (8), Rodriguez Feijoo (9), Noboa, (10), et Portillo (11). Grâce à cette supplication maternelle, écrit Wadding, le Père éternel, après avoir accepté comme rançon du péché l'holocauste de son Fils, se laissa toucher aussi par la prière de la Mère du Fils (12).

mortuam praecise ex electione ad imitationem sui Filii, ut partem haberet in praedicta redemptione, [communi generis humani] ».

(1) MIRANDA L., *De la purissima y immaculada concepción de la sacratissima Reyna de los angeles, Maria Madre de Dios y Señora nuestra*, c. 18 (Salamanque 1621, 86): « la Virgen le ayudó... juntamente haziendo officio de intercessora, pidiendo y suplicandole lo hiziesse y se aplacasse con aquel tan inestimable sacrificio ».

(2) MARCIGNY C., *La Vierge souffrante pour un Dieu mourant*, 171: « Cela n'empesche pas pourtant que nous ne puissions admettre la Vierge au traicté de paix qui a esté fait par son Fils sur le Calvaire entre Dieu et les hommes; et que nous ne soyons receus à dire qu'elle l'a sollicité par ses vœux ».

(3) MORAL (DEL) C., *Fons illimis theol. scoticae marian.*, tract. 2 disp. 1 q. 3 a. 3 n. 39 (I 372a): « Unde audemus dicere... salutem mundi... non solum Christo, sed etiam Virgini ab aeterno Patre donatum; sic tamen ut Filium tamquam prima et principalis causa (meritoria) redemptionis nostrae condignum pretium obtulerit; Virgo autem eandem redemptionem ex congruitate quadam... impetraverit ».

(4) MONTALBANUS S., *Opus theol. immac. concept.*, tract. 3 disp. 4 q. 2 c. 11 n. 520 (367b-368a): « Hinc Salazarius... tamquam exploratum apud Catholicos commemorat Virginetm neutiquam fuisse principale nostrae salutis causam... solus enim Christus (ait) rem totam peregit pro peccatorum debito integre satis dando — sed tantum sua impetratione eandem salutem quodammodo promovisse et iuvasse, id speciali sane modo nequaquam aliis communi ».

(5) VULPES A., *Sacr. theol. sum.*, pars 4 disp. 81 a. 5 n. 9 (III 457b): « Dicimus Mariam singulis vicibus elevatam ad Deum beate videndum... audivisse arcana verba circa statum fide-lium, ut suis precibus adiuveret omnes ».

(6) AGREDA (DE) M., *Mística ciudad de Dios*, pars 1 lib. 1 n. 232 (I, Anvers 1696, 72b): « Con este milagroso afecto pidió luego en el instante de su ser por el remedio de los hombres, y començó el officio de ser Medianera, Abogada y Reparadora ».

(7) TEVAR ALDANA (DE) P., *De las excelencias de Dios, su Madre, y sus santos*, pars 1 tract. 7 c. 3 (I, Barcelone 1632, 351b): « por otro titulo mas excelente que el de la creación, que es el de la redención en que fue compañera con el hijo de Dios; el commo perfecta causa meritoria y satisfactoria, y ella como misericordiosissima intercessora ».

(8) HERMANN A., *Tract. theol. in 3 sent.*, tract. 1 disp. 21 q. 8 (382): « Tertio requiritur ut mediator oret et supplicet uni parti pro altera... et secundum hanc conditionem seu verius modum mediandi beatissima Virgo Maria... dicitur Mediatrix »; ibidem, tract. 2 disp. 2 q. 11 (631): « Dico primo; Licet B. V. Maria nos non redemerit, neque nostram salutem et gratias de condigno meruerit, nihilominus impetrando, merendo de congruo, et ad incarnationem concipiendo, serviendo ad salutem nostram aliquo modo fuit cooperata ».

(9) RODRIGUEZ FEIJOO A., *Catholicum Mysticae Civitatis Dei praesidium*, tract. 12 impugn. 1 c. 2 n. 548 (415a-b); ibidem, impugn. 2 c. 2 n. 572 (424a).

(10) NOBOA (DE) G., *Palaest. marian. apologet.*, cert. 12 prop. 2 n. 13 (255).

(11) PORTILLO (DE) R., *Libro de los tratados de Christo y de su Madre*, lib. 3 tract. 3 (III 39b): « Todos la llaman comunmente mediadora de la redempción, y estos titulos no se le deven dar, solo por aver sido intercessora que tambien lo fueron los Patriarcas ».

(12) WADDINGUS L., *De redempt. B. V. M.*, pars 3 c. 2 n. 22 (347-348): « Tandem illa adiungi potest ratio superioribus nihilo inefficacior quod suis votis et precibus interpellabat

Un autre fondement de la fonction de corédemptrice se trouve, selon Urrutigoiti (1), Wadding (2), Montalbanus (3), Jean d'Abreu (4), Pierre d'Aristizabal (5), d'Argentan (6), Guerra (7), et Marcigny (8), dans la compassion de la sainte Vierge avec le Christ mourant sur la croix. « Tout comme le Fils aimant offrait en holocauste les angoisses mortelles du corps, écrit Jean d'Abreu, ainsi la mère des douleurs offrait

ad Patrem et Filium pro redimendis mortalibus; ad hunc ut suis precibus et modis statutis a Patre perduto mundo dignaretur adesse; ad illum ut propter Filii passionem omnium vellet condonare reatum. Illa sua vota dirigebat ad Filium, quae veluti iusta et Matris affectu deprompta non poterat reicere, sed potius illa cum propriis precibus Patri exponebat aeterno. Pater autem carissimi Filii primario admittebat holocaustum, deinde amantissimae sponsae movebatur et precibus. Non parum hoc medio nostrum promeriusse remedium Verginem sacratissimam citatus contemplatur Abbas Carnotensis ».

(1) URRUTIGOITI (DE) T. F., *Certamen scholast. expositiv. argum. pro Deipara*, pars 4 disp. 5 sect. 3 subsect. 3 n. 26 (II 184b): « Ideo commartyr, quia conredemptrix ».

(2) WADDINGUS L., *De redempt. B. M. V.*, pars 3 c. 2 n. 20 (342): « At vero si passionem sanctorum aliis prodesse possunt per modum satisfactionis, quae redemptionis quoddam genus est, quid acerbissimam hanc passionem Dei Genitricis, omnium martyrum tormentis maiorem, meriti loco Christus reponat, et propter eam abundantia vel ut fundatam in suis meritis singularissima conferat in humanum genus beneficia? ».

(3) MONTALBANUS S., *Opus theol. immac. concept.*, tract. 3 disp. 4 q. 3 c. 9 n. 772 (448a): « et sic sustinere deberet atrocissimum in corde martyrium, ac modo suo cooperari veluti conredemptrix cum Christo ad obtinendam pro nobis veniam et salutem ».

(4) ABREU (DE) I., *Desagravios dolorosos de Maria por los agravios ignominiosos de Christo*, Mexique 1728, 2: « todo quanto padecia el Señor en orden à la salvación de los hombres deseaba padecer y padecia espiritualmente Maria Señora en orden à la redención de las almas. Y assi como el piadoso Hijo ofrecia en holocausto las mortales agonias que padecia en el cuerpo, tambien ofrecia la dolorosa Madre las mortales amarguras que padecia en el alma, de que resultò cooperar como Redentora en la humana redención de todo el genero humano ».

(5) ARISTIZABAL (DE) P., *Discursos morales y políticos*, Madrid 1648, 122a: « Y vuestra Madre santissima padeciò al pie de la cruz juntamente con vos, y fue corredentora, como dizen los santos communmente ».

(6) ARGENTAN (D') L., *Les conférences théologiques et spirituelles du chrétien intérieur sur les grandeurs de la tressainte Vierge Marie Mère de Dieu*, (II, Paris 1679, 521-522): « Hé, pouvons-nous douter que les mêmes touches qui imprimoient les douleurs au corps et à l'âme du Fils ne pénétrassent vivement le cœur et l'âme de sa très-sainte mère? Tous deux ne rendoient que la même harmonie; tous deux enduroient un même martyr de douleur et d'amour; tous deux offroient à Dieu un même sacrifice pour la rédemption de nos âmes; tous deux répandoient leur sang à torrent; mais l'un versoit le sang de son corps, et l'autre le sang de son cœur ».

(7) GUERRA F., *Maiest. gratiar. Virg. Mar.*, lib. 2 tract. 2 discours. 8 (I 556a-b): « sed una mulier adstat tibi crucifixo, quae quascumque plagas, quaecumque vulnera, quoscumque dolores sentis et suscipis in tuo corpore, compatiendo suscipit in visceribus cordis sui ».

(8) MARCIGNY C., *La Vierge souffrante pour un Dieu mourant*, 175: « Jusques icy nous avons recogneu qu'elle a beaucoup aidé sur le Calvaire à nous secourir; mais ç'a esté plus en la personne de son Fils qu'en la sienne. Voicy une pensée qui nous découvrira qu'elle a aussi payé pour nous de sa propre personne et de ses propres douleurs, lesquelles elle a unies à celles de son Fils, pour les faire entrer avec plus de poids au payment de nostre rançon. Qu'a souffert le Fils que n'ayt souffert la Mère? Ce que celui-là enduroit en son corps, l'autre l'enduroit en son âme; la passion de l'un estoit la compassion de l'autre ».

les amertumes profondes de l'âme afin de coopérer comme rédemptrice à la rédemption humaine de tout le genre humain » (1).

Mais ce qu'on présente comme fondement le plus solide de la médiation mariale dans la rédemption objective est l'offrande qu'a fait la sainte Vierge au Père éternel de son Fils aimant en tant qu'holocauste et victime d'expiation pour les péchés du monde. Jésus étant l'enfant de Marie, elle a eu sur lui des droits naturels de mère; et en le livrant aux souffrances et à la mort en conformité avec la volonté du Père éternel, Marie a vraiment sacrifié du sien, puisque le Christ lui appartenait en propre; et son offrande a acquis une valeur infinie, puisque la victime était Dieu et elle, la personne qui l'offrait, était investie d'une dignité quasi infinie, celle de la maternité. D'où il est tout-à-fait raisonnable de conclure que cet acte de la sainte Vierge lui a valu amplement le titre de corédemptrice. C'est là le raisonnement de Galiardus de Gerace (2), François Quaresmius (3), Didace Murillo (4), Jean de Quiros (5), Luc de Monteforti (6), Arnauld Caesarius (7), Luc Wadding (8), Rodrigue de Portillo (9), Salvator Montalbanus (10), Hyacinthe

(1) ABREU (DE) I., *Desagravios dolorosos de Maria por los agravios ignominiosos de Christo*, 2.

(2) GALIARDUS DE GERACE T., *Il diamante di Maria*, Messane 1656, 20: « Si perche l'offeri alla morte come aveva fatto il Padre ».

(3) QUARESMIUS F., *De sacratissimis D. N. Iesu Christi quinque vulneribus*, pars 5 c. 1 sect. 2 (V, Rome 1643, 201A): « stans iuxta crucem spontanea voluntate unigenitum Filium suum cruentum obtulit sacrificium et se ipsam incruentum etsi contritum et humiliatum ».

(4) MURILLO D., *Vida y excelencias de la Madre de Dios*, tract. 8 disc. 1 (Zaragose 1614, 413b): « en alguna manera cooperò a la redencion... ofreciendole el Hijo al Padre como prenda suya »; ibidem, 414: « en cierta manera fue redentora ofreciendo al eterno Padre el Hijo que nos avia de redemir ».

(5) QUIROS (DE) I., *Marial y secundo tomo de los mysterios y glorias de la Reyna de los angeles*, tract. 2 n. 30 (Seville 1651, 100A): « O sera libre de este tributo por ser sacerdotisa que consagrò al Padre el mismo sacrificio por afecto, que le ofreciò el Hijo por afecto en el ara de la cruz ».

(6) MONTEFORTI L., *Domus sapientiae*, colum. 1 n. 85 (I, Naples 1658, 121A): « Cuius autem Virgo primogenitum naturalemque Filium efficaci voluntate Deo obtulit, utique maledicendum, illudendum, flagellandum, et crucifigendum... Ita quod oblatio primogeniti intenta fuit a Matre ut esset secundigeniti liberatio ».

(7) CAESARIUS A., *Meditationes de vita sanctae Virginis Mariae*, medit. 81 (Cologne 1666, 322).

(8) WADDINGUS L., *De redemp. B. M. V.*, pars 3 c. 2 n. 21 (343).

(9) PORTILLO (DE) R., *Libro de los tratados de Christo y de su Madre*, lib. 3 tract. 3 (III 40b-41A): « El Padre entregò el Hijo al mundo; el Hijo se ofreciò por su salud: " Illud Regis, hoc sacerdotis fuit " (dixit san Augustin). No podia don tan liberal nacer menos que del real pecho de Dios, que el diò como Rey supremo el don mayor que tuvò; y el ofrecerse a la muerte en sacrificio fue oficio de Sacerdote; que Christo en la cruz como Sacerdote se ofreciò, pues la Virgen con el Padre como Reyna diò lo mismo que el, que fue el Hijo, nacido de sus entranas; y con el Hijo pegada y junta al altar, ayudò al Sacerdote a la ofrenda; que si el se ofreciò a si mismo, ella ofreciò sus entranas y coraçon en ofrecerle a el: y assi fue este el acto mas ferveroso y de maior merecimiento que la Virgen obrò; pues en la compassion que tuvò al pie de la cruz, viendo morir a su Hijo, desso por liberar a el de la pena, padecer las que el padecia y mucho mayores. Y juntamente se conformò con que el muriese por nuestro bien ».

(10) MONTALBANUS S., *Opus theol. immac. concept.*, tract. 3 disp. 4 q. 2 c. 11 n. 521 (368A):

Garcia (1), Chérubin de Marcigny (2), Carlos del Moral (3) et François

« Salazarius annotat Christum Dominum, Deum et Hominem, verum fuisse Mariae Filium, atque adeo aliquid illius proprium, sub illius patria potestate ac dominio constitutum non secus quam caeteri filii. Nec verisimile est Christum ob divinitatis societatem cum humana natura emancipatum fuisse a patria potestate iure naturali obtenta in filios... Ulterius annotat Virginis voluntatem semper fuisse cum divina concordem; unde cum nosset praedefinitum aeterni Patris decretum de passione et morte Filii, et ipsa quoque voluntarie Filium laboribus et morti obtulit, atque ita obtulit quod suum erat... Virgo etiam non solum cum Patre concors Filium mundo dedit, sed etiam cum Filio conformis eundem pro mundo hostiam sacerdotali pietate obtulit... Eiusmodi autem actum quo beatissima et piissima Virgo aeterno Patri concors Filium dedit mundo, et Filio consentiens eundem obtulit pro mundo, fuisse praestantissimum et maxime meritorium omnium quae Virgo gessit quis neget, cum immensus fuerit amor Virginis erga Filium?... Ergo non solum nos debemus Virgini Deiparae quia Christum peperit et mundo edidit; sed etiam quia vere illum tamquam aliquod quod suum erat donavit mundo, et pro mundi salute sponte obtulit... Sicque his de causis Virgo digna fuit ut ei communis totius humani generis salus et redemptio aliquo modo ascriberetur ».

(1) GARCIA H., *Tract. theol. de merito Christi et Mariae*, pars 2 disp. 3 q. 1 n. 4: « Beatissima Virgo Maria cum cognovisset Patris aeterni definitum decretum quo statuerat Filium suum pro mundi salute passioni ac morti tradere, necnon Filii sui voluntatem cum voluntate Patris conformem, ipsa quoque voluntarie eundem Filium suum laboribus et extremae neci obtulit... Haec facinora Virginis dignitatem et rationem excellentissimam meriti erga redemptionem generis humani comprehendunt; nam si operans persona spectetur quasi infinitae excellentiae est: siquidem ex eo quod Mater Dei est, quasi infinitam ex Deo participat excellentiam, quam nos vocamus in re summam; si oblatum in redemptione generis humani pensetur, non purus homo sed Deus homo est; adeoque pretii inaestimabilis. Si opus ex parte Virginis ponderetur, sane sublimius, Deo gratius, magisque meritorium dari nequit, quam quod intime includit voluntatis propriae renuntiationem intensissimam extensissimamque, mentem voluntati Christi permaxime affinem, charitatem ad proximos ardentissimam, labores et dolores acerbissimos ex Christo et cum Christo patientissime toleratos. Ergo meretur munus redemptoris generis humani ».

(2) MARCIGNY C., *La Vierge souffrante pour un Dieu mourant*, 173: « Mais voici un autre titre qui l'a fait agir encore plus efficacement en ce dessein. C'est que nonobstant les violentes oppositions de la nature et de son amour, elle offre de bon coeur son Fils à la mort qui nous a donné la vie, et au sacrifice qui a payé nostre rançon avec plus de générosité que ne fit Abraham le sien sur le mont de Moria. Elle estoit sa Mère, et ceste qualité luy donnoit un pouvoir absolu sur la personne et sur les volonteZ de son Fils, quoy qu'il fust Fils de Dieu, puis que les loix divines ne détruisent pas celles de la nature. Or disposant de ce droit en nostre faveur, elle consentit à sa mort par un excès de pitié et de charité qu'elle eut pour nous; ce fut là que ses propres inclinations cédèrent à nos interests, et que la complaisance qu'elle eut pour les volonteZ du Père et de son Fils, la fit conspirer avec luy et conclure à ceste mort qui luy causa tant de douleurs ».

(3) MORAL (DEL) C., *Fons illimis theol. scoticae marian.*, tract. 2 disp. 1 q. 3 a. 3 n. 41 (I 372b): « Opus autem speciale maxime meritorium saltem de congruo nostrae salutis et omnium praedestinatorum, quo cum Filio voluit Deus fuisse adiutricem, reparatricem, et restauratricem naturae ad statum gratiae, et cooperatricem redemptionis invenio Patres assignasse et specificasse actum illum quo voluntas Deiparae concors voluntati Patris aeterni et Filium suum dedit mundo et ipsum cum ipso Filio consentiens pro salute mundi obtulit; ibidem, 373a-b): « Et ratio est clara, quia hoc pretium erat ipse Filius, qui erat suus utpote Mater eius, et fuit sub eius patria potestate... et si quia Deus et homo est valoris simpliciter infiniti, totus hic valor iure maternali erat suus, cum vere et proprie fuerit Mater nedum Christi hominis sed etiam Dei. Unde ex parte rei oblatae infinitum pretium obtulit, et idemmet ac ipse Filius Redemptor noster; ex parte vero oblationis actus ita voluntarie pro salute mundi fuit a Virgine

Guerra (1). Ces auteurs semblent avoir emprunté leur argument du jésuite Salazar (2), bien qu'ils le développent plus ou moins longuement à leur manière.

Aux trois fondements ci-dessus mentionnés du titre de corédemptrice Ange Vulpes en ajoute un autre, notamment la mort de la sainte Vierge comme sacrifice expiatoire des iniquités du monde (3). Aucun autre des écrivains que nous avons étudiés ne mentionne cet acte suprême de Marie relativement à la corédemption. Peut-être auraient-ils eu pour raison de leur silence ce qu'Urrutigoiti donne en guise d'explication de l'endurance surhumaine de la bienheureuse Vierge au pied de la croix. Dieu, dit-il, l'a préservée de la mort de peur qu'une dévotion indiscreète n'en conclût qu'elle nous a mérité la rédemption au même titre que son divin Fils, et qu'elle ne fût point rachetée par lui (4). Quelle qu'en soit la cause, les auteurs franciscains de 1600 à 1730 ne font pas généralement mention de la mort de Marie comme base de sa fonction corédemptrice.

quod, ut ait praedictus P. Salazar, si per impossibile " voluntas Patris aeterni deesset, ipsa nihilominus Filium suum pro hominibus emori voluntate propria eligeret " »; ibidem, n. 43 (I 373b-374a): « Specialissimus influxus capitis in praedestinos tanquam in membra corporis Ecclesiae est meriti offerendi ut suum, pretium redemptionis ipsorum, et ut tale oblatum sit quo offerens obtinet in praemium libertatem et redemptionem; at Deipara habuit in redemptionem hunc influxum suis meritis, quibus simul cum Filio suo obtulit pretium redemptionis praedestinatorum, nempe, ipsum Filium, et tanquam ut suum obtulit, quia ex iure materno quo ipsum possidebat Patri aeterno contulit pro mundo, volens quod propter homines moreretur, et ita placuit Deo haec Deiparae oblatio, quod in praemium accepit cum Filio salutem mundi et praedestinatorum, ut effectum utrisque communem ».

(1) GUERRA F., *Maiest. gratiar. Virg. Mar.*, lib. 2 tract. 2 discours. 8 fragm. 1 (I 556b-557a): « Unus verus ac proprius humani generis redemptor Christus Dominus, qui ex toto iustitiae rigore pro nobis aeterno Patri de condigno solus satisfecit, dignatus est matrem suam in eiusdem redemptionis consortium de congruo cooperaturam, non uno tantum sed titulo multiplici admittere. Primo quidem per oblationem Filii. Secundo per oblationem sui... Hanc autem unitatem et voluntatis et holocausti Mariae cum Redemptore perfectissime executioni mandavit, dum et sanguinem et vitam Filii sui in cruce expansi pro humani generis salute cordicitus offerebat. Erat enim Christus utpote Virginis Filius, aliquid ipsius; pars enim parentum filii nuncupantur. Deinde Christus Matri subiectus vivebat; hauserat namque a Matre corporalem vitam, quam ipsa illi gignendo praestiterat; unde ex virtute pietatis obsequabatur... Hinc ergo Christo Domino in cruce emoriente atque hominem reparante, dum Virgo Mater ex parte sui ipsum Deo Patri dolens nimirum offerebat, negari non potest ipsam aliquid magnum in quo aliquid ius habebat devovere, et consequenter hominum redemptioni maxime fuisse cooperatam ».

(2) SALAZAR F., *Expositio in Proverbia Salomonis*, c. 8 v. 19 n. 208 (Cologne 1621, 622).

(3) VULPES A., *Sac. theol. sum.*, pars 1 disp. 80 a. 3 n. 8 (IV 453b-454a).

(4) URRUTIGOITI (DE) T. F., *Certamen scholast. expositiv. argum. pro Deipara*, pars 2 disp. 5 sect. 5 subsect. 3 (II 206a): « Tum etiam ne nos errandi occasionem sumamus ex titulo corredemptionis in Maria: nam si in re mortua fuisset, indiscreta devotio sicut in alijs fecit, forte in suspicionem veniret de condigno nobis redemptionem meruisse, veluti eius Filius; consequenterque a Domino non redemptam; redemptor enim de condigno promerens omnem redemptionem, nec esse, nec dici valet redemptus ».

* * *

Voilà donc énumérés les actes qui lièrent la sainte Vierge au Christ dans son oeuvre rédemptrice, et grâce auxquels elle mérita, selon les textes consultés, le titre de corédemptrice du genre humain. Reste à examiner d'une façon plus attentive ce qu'entendent ces auteurs par le terme corédemptrice. S'agit-il vraiment d'une participation à l'acquisition du trésor de grâces ou à la rédemption «in actu primo», de sorte que ce trésor et cette rédemption dérivent non seulement des mérites du Christ mais aussi de ceux de Marie, bien qu'à des degrés et à des titres différents?

Lorsqu'il est question uniquement de l'enfantement du Christ par sa bienheureuse mère, des auteurs comme Thomas Francès d'Urrutigoiti (1), Jean de Serrano (2), Gabriel Noboa (3), Martin de Castillo (4) et Jean de Carthagène (5) n'ont aucune hésitation à lui décerner le titre de corédemptrice dans un sens réel de causalité, ou comme le dit expressément Urrutigoiti: «redemptrix seu corredemptrix generis

(1) URRUTIGOITI (DE) T. F., *Certamen scholast. expositiv. argum. pro Deipara*, pars 2 disp. 5 sect. 5 subsect. 4 (II 211b-212a).

(2) SERRANUS I., *De immac. V. M. Concept.*, lib. 2 c. 32 n. 25 (348b): «Haec sancti Patres, et rationabiliter quidem, nam si omnibus constat esse etiam causam causati quod est causa causae, cum Virgo manens imtemerata Maria ex suis purissimis visceribus genuerit et propriis Christum Dominum servatorem lactaverit uberibus, ipsi etiam de sua propria substantia sanguinem pro nobis omnibus in ara crucis effusum tribuit, ac proinde ex hac parte redemptionem est operata ac redemptionis principium hinc dici potest».

(3) NOBOA (DE) G., *Palaest. marian. apologet.*, cert. 12 prop. 2 n. 13, 255: «Tandem concipiendo Christum nostrae reparationis, restaurationis et redemptionis auctorem. Et in hoc postremo sensu, quia causa causae dicitur causa causati, quid vetat quod Virgo dicatur causa nostrae salutis, ut idemdem Patres loquuntur? Et perinde est ac dicere quod sit causa causae nostrae redemptionis. Et in hoc sensu cur reparatrix, restauratrixque et redemptrix haud poterit dici?».

(4) CASTILLO (DEL) M., *Tract. panegyri. de SS. Maria*, Genève 1690, pars 2 illust. 24 (325b): «propter portionem quam assumpsit ex Deipara Christus, Maria quodammodo moraliter influxit et partem habuit in satisfactione Christi... Utique satisfecit, non ut Christus efficienter et meritorie, nec effective ut Deus, sed animo, corde et voluntate patiendi, offerendo suum purissimum sanguinem in Filio».

(5) CARTHAGENA (DE) I., *Homil. sacr.*, pars 2 lib. 12 hom. 11 (III 32a): «Audiant etiam magnum discrimen esse (in quo nonnulli sunt decepti) inter cooperari ad redemptionem generis humani et redimere ipsum genus humanum. Sicut enim Paulus pecunias ex liberalitate aut misericordia donans Petro, ex quibus ille satisfacit creditori, veraciter dicitur cooperatus ad solutionem debiti, minime tamen dicitur ipsum formaliter solvisse, quia sicut solus Petrus erat debitor formaliter, ita ipse fuit formaliter solutor et exercuit actum iustitiae, Petrus vero misericordiae et liberalitatis. Sic in proposito, licet B. Virgo cooperata fuerit ad redemptionem generis humani, non solum meritis suis de congruo et precibus, sed et praebendo Redemptori corpus et sanguinem quo redemit nos, non tamen ipsa redemit, sed Christus solus».

humani absque impropria translata aut analogica significatione de rigore sermonis nuncupabitur Maria » (1).

Mais dès qu'il s'agit des autres actes par lesquels Marie fut associée plus directement au Christ dans l'oeuvre même de la rédemption, plusieurs auteurs s'expriment vaguement, et éprouvent visiblement de l'embarras à expliquer le titre de corédemptrice. Antoine Rodriguez Feijoo admet sans plus que la sainte Vierge n'est pas corédemptrice au sens rigoureux du terme, mais plutôt au sens figuré et approprié, de sorte qu'entre sa coopération à la rédemption et celle des autres saints il n'y a qu'une différence de degré et non pas d'espèce (2). De même François des Anges (3) et Didace Murillo (4) semblent nier complètement que Marie ait eu part à la fonction rédemptrice du Christ, tout en admettant qu'elle puisse être appelée corédemptrice « d'une certaine façon ».

Chérubin de Marcigny et Luc Wadding de leur côté, tout en évitant soigneusement de faire équivaloir la médiation de Marie à celle du Christ, s'efforcent néanmoins à lui assigner une part dans la rédemption objective, bien qu'ils se montrent assez impuissants à en définir la nature précise. La Vierge selon Marcigny a été admise au traité de paix conclue « par son Fils sur le Calvaire entre Dieu et les hommes », de sorte que nous « puissions faire réfléchir sur elle quelque rayon des glorieuses qualités du Sauveur, Libérateur, et Rédempteur » (5); et

(1) URRUTIGOITI (DE) T. F., *Certamen scholast. expositiv. argum. pro Deipara*, pars 2 disp. 5 sect. 5 subsect. 4 (II 211b-212a).

(2) RODRIGUEZ FEIJOO A., *Catholicum Mysticae Civitatis Dei praesidium*, 420: « Hoc autem supposito, licet SS. Virgo prae caeteris sanctis et angelis omnibus pro nobis intercedat, cum tamen non attingat modum illum propriissimum et perfectum unice secundum Paulum et fidem Christo competentem mediandi; licet dicatur mediatrix nostra, non tamen modo seu rigore perfecto et proprio, sed tantum figurato seu appropriato et utcumque tropica locutione, cum qua comparatur quod specialius prae caeteris privilegium istud de ipsa dicatur, cum enim locutio praedicta solum postulet quandam correspondentiam inter signum et signatum; in hac potest dari magis et minus, et in hoc nulla potest apparere difficultas ».

(3) ANGELIS (DE) F., *Considerationes in «Tota pulchra es Maria»*, Madrid 1643, 217b: « sed Christi passio adiutore non eguit, sicut Dominus longe ante praedixit Isaiae 63, 5: "Respexi et non erat adiutor". Vide quomodo Mater non moritur cum Filio ne videatur adiuvere Filium in redemptione hominum ».

(4) MURILLO D., *Vida y excelencias de la Madre de Dios*, tract. 8 disc. I (413b): « El solo y no otro ha de salvar a su pueblo, redimiendole de los pecados. A esta cruz nadie ha de subir sino el. Pero ya que la Virgen no estuvo en ella porque no fue redentora, estuvo tan cerca desta cruz que en alguna manera cooperò a la redención; no ayudando a los merecimientos de Christo, sino ofreciendole al Padre como prenda suya, quando el se estava ofreciendo en la cruz »; ibidem, 414b: « Por esto pues convino que estuviessa cerca de la cruz de Jesus, porque en cierta manera fue redentora, ofreciendo al eterno Padre el Hijo que nos avia de redemir ».

(5) MARCIGNY C., *La Vierge souffrante pour un Dieu mourant*, 170-171: « Cela n'empesche pas pourtant que nous ne puissions admettre la Vierge au traicté de paix qui a esté fait

sa médiation selon Wadding tiendrait un juste milieu entre celle du Christ et celle des saints et des hommes en état de grâces, ne s'élevant gloire que le péché lui a causé d'offense. D'où il suit que, toute la pas jusqu'à la dignité de la médiation du Sauveur, ni ne descendant jusqu'à celle des hommes. D'où il ne convient pas de rejeter complètement le ministère ou la coopération de la divine Mère (1). Ce qui semble pareillement être l'opinion de François Hurtado (2) et de Rodrigue Portillo (3), qui affirment que Marie a mis quelque chose dans la rédemption, sans préciser en quoi consiste ce « quelque chose ». Selon François Guerra, la compassion intime de Marie avec le Christ mourant, l'associa si dignement au prix de notre libération, payé en toute rigueur de justice par notre Seigneur, que l'oeuvre même de la rédemption semblerait partagée entre le Fils et la Mère (4).

Jusqu'ici les auteurs se sont contentés d'affirmations plus ou moins précises, sans effort d'explication ou d'argumentation théologiques. C'est Martin del Castillo qui, le premier, tente une définition plus exacte et plus scientifique du titre de corédemptrice. Selon lui, comme d'ailleurs pour Scot (6), Dieu aurait pu absolument parlant rendre une pure créature capable de satisfaire à l'égalité pour tous les péchés du monde en la remplissant d'une bonté qui lui procurerait autant de gloire que le péché lui a causé d'offense. D'où il suit que, toute la

par son Fils sur le Calvaire entre Dieu et les hommes; et que nous ne soyons receus à dire qu'elle l'a sollicité par ses vœux, qu'elle l'a avancé par le sacrifice de ses douleurs, et qu'elle l'a signé de ses larmes; et qu'ainsi nous ne puissions faire réfléchir sur elle quelque rayon des glorieuses qualités du Sauveur, Libérateur, et Rédempteur, que nous laissons néanmoins absolument à Jesus-Christ parce qu'il a traité pour nous avec plein pouvoir, il a conclu avec autorité, il a payé de ses mérites, et signé de son sang ».

(1) WADDINGUS L., *De redemp.* B. M. V., pars 3 c. 2 n. 17 (330).

(2) HURTADO F., *Lamina aurea de atributos virginales de la purissima concepción de la Virgen Maria*, tract. 8 atribut. de oliva (Salamanque 1628, 264b): « A mas se estienden los titulos que los santos dan a la Virgen porque llamarla corredemptora es dezirla que algo puso en essa redempción ».

(3) PORTILLO R., *Libro de los tratados de Christo y de su Madre*, l. 3 tract. 3 (39b): « la Virgen tuvo en esta redempción parte no solo pariendo al Redemptor, que en esse obra tiene parte la naturaleza, sino poniendo en la redempción algun caudal por el qual venga a ser Madre y Autora de essa obra ».

(4) GUERRA F., *Maest. gratiar. Virg. Mar.*, lib. 2 tract. 2 discours. 6 fragm. 5 (I 518b-519a): « Sic ad nostram salutem Mater Filio cooperata est, ut quasi videretur redemptionis opus inter Filium et Matrem partitum fuisse. Ingentissimus enim ille dolor quo Mater Filio compatiebatur ex perfectissima caritate in Christum et in nos omnes originem ducens, nulli dubium est quod aptissimus erat ad hoc ut etiam satisfactione Christi quam pro peccatoribus exhibebat suo modo subserviret: quandoquidem ex Dei voluntate Virgo sacra eiusmodi dolorem ac tristitiam ad hunc finem destinabat ut cum superabundanti nostrae redemptionis et liberationis pretio a Christo Domino ex toto iustitiae rigore soluto dignanter coniungeretur ».

(5) DUNS SCOTUS, *Op. Oxon.* III d. 20 q. unic. (ed. Vivès, Paris 1881-1895, XIV 731b-733a):

substance de la rédemption lui étant attribuable, Marie serait devenue rédemptrice au sens rigoureux du mot (1).

Cependant, dans l'ordre actuel de la Providence, Dieu ayant décrété que le Christ satisferait pour nos péchés, nous ne pouvons attribuer aux mérites de Marie une influence substantielle ou physique dans notre rédemption; mais cela n'empêche pas qu'elle ne puisse exercer une influence morale en appliquant les mérites de ses douleurs et celles de son Fils pour le salut du monde. En d'autres termes, si l'on ne peut pas assigner à la sainte Vierge une part primaire et formelle dans la rédemption, rien ne nous oblige à lui refuser une part secondaire et accidentelle selon une certaine convenance circonstancielle. Et si l'on était tenté de dire que cela équivaldrait à ajouter quelque chose à la rédemption opérée par le Christ, l'on pourrait répondre, en se servant d'une argumentation scotiste, que le fini peut toujours s'ajouter au fini, puisque celui-ci est de par sa nature susceptible d'accroissement. Or les mérites du Christ, bien que doués d'une certaine infinité négative en tant qu'ils seraient suffisants à répondre aux demandes d'un nombre infini de pécheurs s'il y avait lieu, ne sont cependant pas absolument parlant infinis et demeurent par conséquent susceptibles d'accroissement.

En effet si les mérites du Sauveur étaient formellement infinis on serait obligé d'admettre que tous ses actes sont d'une valeur égale, et que le Christ n'a pas mérité plus par une de ses oeuvres que par une autre, ni par l'ensemble de ses actes que par un seul acte. Mais une telle affirmation contredirait les enseignements de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église qui présentent la passion et la mort de Jésus comme plus méritoires que tous les autres actes de sa vie, puisqu'elles avant tout ont causé notre rédemption. D'où il semblerait logique d'admettre que les mérites du Verbe Incarné sont de par leur nature finis et susceptibles d'un accroissement accidentel et circonstanciel provenant des mérites de la sainte Vierge (2).

Selon Martin del Castillo on peut donc entendre la fonction corédemptrice de la sainte Vierge comme une causalité qui, bien qu'acci-

(1) CASTILLO (DEL) M., *Tractatus panegyricus de sanctissima Maria*, p. 2 illust. 24 (Gènes 1690, 325b-326a): « Verum enim est Deum de potentia sua absoluta potuisse concedere purae creaturae pro peccatis totius generis humani satisfacere ad aequivalentiam, intervenienti ad hoc Dei liberalitate et pacto; nam ex Dei gratia opus caritatis procedens ad Deum placandum potuit habere tantam bonitatem quantum habuit malitiam peccatum ad offendendum Deum ».

(2) *IBIDEM*, (326a): « Atqui de potentia ordinaria et supposito pacto quo Christus Dominus pro peccato satisfecit, nulla pura creatura ut Maria potuit influere physice aut substantialiter secundum merita in nostram per Christum redemptionem; bene autem moraliter aliquo sensu, in quantum oblatione dolorum suorum et sui sanctissimi Filii quem iuxta crucem offerrebat aeterno Patri; et in suorum meritorum applicatione pro nostra salute multum ei obligamur »;

dentelle et secondaire, ajoute cependant quelque chose à la rédemption opérée par le Christ. Del Castillo n'est pas le seul à enseigner une telle doctrine, puisque Louis d'Argentan (1), Jean de Carthagène (2), François Guerra (3), et Carlos del Moral (4) conviennent tous avec

ibidem, (328a): « Etiam per propria merita, per suos dolores, per angustias et passiones quas per intimam unionem cordis et voluntatis quam habuit cum Filio patiente sponte et ipsa obtulit aeterno Parenti, saltem certissimam amplioremque executionem modo supra exposito de congruo meruisset etiam Mater piissima aliquo modo salutem. Sicut enim Maria cooperata est active Spiritui sancto ad conceptionem sui Filii... ita etiam potuit meritorie cooperari saluti electorum, tum intercessione, tum extrinseca eius interveniente satisfactione de congruo. Moveor congruentia, ratione et auctoritatibus ad assertum istud, Licet Dei pactum de homine redimendo non fuerit de facto ut Maria Virgo Christi parens mereretur pro aliis, potuit tamen Deus non quidem primario, formaliter, aut simpliciter, sed secundario, secundum quid, ex quadam congruentia circumstantiali in illo pacto extensive merita omnia Mariae, primo eius actu intenso iam acceptato, pro peccatoribus acceptare, quasi de connotato, et circumstantialiter de congruo; maxime quando ad finitum potest aliquid addi; merita autem Christi Domini ex se formaliter et physice non fuerunt infinita simpliciter et absolute; licet ratione suppositi infinite merentis et satisfaciens pro infinitis si essent peccatoribus acquisiverint opera Christi quandam infinitatem negativam et summam in genere meriti. Alias omnia eius opera fuissent aequalia vel aequae meritoria, cum unum infinitum non sit maius alio, nec plus Christus tunc meruisset uno opere quantumvis excellentiori in genere moris alio quovis opere inferiori; nec plus mereretur omnium suorum operum cumulo quam uno singulari; nec magis nos redimeret per passionem et mortem quam per alios suae vitae actus, quod est contra sacram Scripturam et Patres Ecclesiae passioni et Christi morti nostram redemptionem tribuentes. Itaque si Christus satisfacit sufficienter pro humani generis delicto in eadem natura (hominis assumpti) quae ab Adamo fuit commissum originale peccatum; licet talis sufficientia in satisfactione et meritis fuerit in ordine ad deletionem peccati abundanter et efficaciter circa electos; potuit tamen extrinsece et de congruo admittere sibi additam circumstantialem et congruam satisfactionem ».

(1) ARGENTAN (D') L., *Les conf. théol. et spirit.*, I 787: « Qui vous a dit que la sainte Vierge n'est pas la cause de notre salut? Est-ce Saint Irénée? Au contraire ne la salue-t-il pas comme la cause du salut de tout le genre humain " Maria universo generi humano causa facta est salutis ". On sait bien qu'il ne veut pas dire qu'elle est la cause première et principale; cette gloire n'appartient qu'à Jésus-Christ seul; mais il dit qu'elle en est la cause seconde et instrumentale, et que recevant les influences de la première cause, elle les répand sur tout le genre humain ».

(2) CARTHAGENA (DE) I., *Homil. sacr.*, pars 1 lib. 1 hom. 3 (II 8a): « ex qua versionum diversitate circa ipsum vel ipsa in Gen. 3 infero iuxta unam interpretationem Christo, iuxta alteram Virgini opus redemptionis attribui; Christo ut principali auctori, Virgini ut minus principali, sicut peccatum originale principaliter Adae, minus principaliter Evae adscribi solet; ibidem, pars 2 lib. 12 hom. 11 (III 32a): « Si ergo in Apostolos convenit salvatores esse participative, nemo catholicus negabit in beatam Virginem excellentius convenire esse salvatricem in eodem sensu, scilicet participative, cum perfectius quam Apostoli cooperata fuerit ad salutem humani generis consequendam ».

(3) GUERRA F., *Maest. gratiar. Virg. Mar.*, lib. 2 tract. 2 discours. 8 (I 556a): « Cum hoc tamen tanti ministerii participatio et ad opus adeo praecelsum cooperatio creaturae communicari potest, quemadmodum et eo adiutorium ad Deum in ordine ad iustificandos homines et colluminatio illorum cum luce vera quae est Christus, et mediatoris officium inter Deum et homines secundum quod ex divina gratia cooperari potest ad unionem hominum cum Deo dispositivè sive ministerialiter. Hoc sublime munus respectu redemptionis nostrae nulli creaturae, quantumcumque praestantissimae, citra Mariam fuerat dispensandum ».

(4) MORAL (DEL) C., *Fons illimis theol. scoticae marian.*, III disp. 1 q. 3 a. 3 n. 40 (372a): « Christus Dominus suis meritis reparans ruinam angelicam hominibus praedestinat, restau-

lui que Marie a été cause secondaire et instrumentale de notre salut, bien que dépendamment des mérites et de l'oblation du Christ.

L'essai d'explication théologique du titre de corédemptrice tenté par Martin del Castillo fut reprise d'une façon plus profonde et compréhensive quarante ans plus tard par Carlos del Moral. Celui-ci moyennant une analyse subtile comparable aux raisonnements de Jean Duns Scot parvient à la conclusion que non seulement Marie a eu une part importante dans la rédemption objective, mais qu'elle a mérité « de condigno » la rédemption « in actu primo ». Avant Del Moral nul auteur franciscain n'avait osé attribuer à la sainte Vierge plus que le mérite « de congruo » lorsqu'il s'agissait de sa fonction corédemptrice.

L'auteur prend bien soin, avant de développer son argument, d'affirmer que les mérites de la sainte Vierge sont en tout dépendants du Christ, et que lui seul est la cause méritoire principale de notre salut, et de la grâce et de la gloire des anges. Il se demande ensuite si l'on peut soutenir quand même que Marie ait été cause méritoire de condigno du salut des hommes et de la grâce et de la gloire des anges, mais dépendamment des mérites du Christ, de sorte que si le Christ n'eût en même temps mérité, Marie n'aurait rien mérité pour nous. Del Moral le croit sans le moindre doute, et ne voit aucunement comment une telle croyance contredirait la saine théologie (1). Il s'efforce d'en faire une démonstration en deux étapes successives: d'abord en prouvant qu'entre les mérites de la sainte Vierge et la grâce et la gloire des anges et des hommes il y a une proportion morale qu'on pourrait qualifier « de condigno »; puis en montrant que les mérites de la Mère de Dieu compatissant avec son divin Fils en croix et l'offrant au Père éternel ont eu une valeur de satisfaction de condigno. Nous ne pouvons qu'esquisser très sommairement ces deux étapes de la démonstration donnée par Del Moral.

D'abord pour ce qui concerne la première partie l'auteur fait remarquer qu'il y a une distinction à mettre dans le mérite « de condigno » selon qu'il s'agit de la satisfaction pour le péché ou d'une récompense surnaturelle. Dans le premier cas une proportion mathématique est requise entre le dommage causé et la réparation, de sorte que si je fais perdre cent dollars à mon voisin, je ne satisfais pas pleinement pour

ransque homines lapsos ad statum gratiae ut salventur, fuit caput absdubio praedestinatorum; sed Christus ipse participavit suae Matri ut cum ipso dependenterque a suis meritis fuisset etiam per sua merita propria Matris reparans ruinam angelicam hominibus praedestinatatis et restaurans homines lapsos ad statum gratiae.

(1) MORAL (DEL) C., *Fons illimis theol. scoticae marian.*, tract. 2 disp. 1 q. 3 a. 5 n. 71 (l 384a-285a).

sa perte qu'en lui rendant cent dollars. Dans l'autre cas il suffit d'une proportion morale, et sa rétribution lui vient non pas d'une exigence intrinsèque de la chose, mais d'une promesse divine extrinsèque. C'est ainsi qu'on s'explique comment le juste peut par une vie de quelques années se mériter une éternité de gloire (1). Or la question qui nous occupe en ce moment revient donc à ceci: Pouvons-nous soutenir que les mérites de la sainte Vierge aient eu une telle proportion morale avec le salut des hommes et la grâce et la gloire des anges?

Del Moral répond qu'ils ne l'ont certainement pas eu par la seule vertu de la grâce sanctifiante, puisque la grâce quelque pleine qu'elle soit, ne peut «de condigno» mériter pour celui qui la possède que le pouvoir d'aimer Dieu pleinement et d'en être aimé pleinement en retour. C'est ce que Del Moral désigne sous le nom de «gloria intensive summa». D'un autre côté la grâce ne peut par sa propre force mériter une gloire «extensive summa», c'est à dire une récompense surnaturelle s'étendant au-delà des exigences personnelles de l'âme, comme le serait par exemple voir tout dans le Verbe, ou obtenir pour d'autres âmes les grâces de salut (2). C'est pour cela que même tous les justes

(1) *IBIDEM*, n. 74 (I 385b): «Fundamentum potissimum huius sententiae est quia dabile est meritum condignum gratiae remissivae laethalis alteri in homine iusto ingentissima gratia ornato, quod non sit satisfactio condigna peccati. Ergo cum auctores contrarium sustinentes ideo negant tale meritum iudicant eo ipso quod sit condignum fore condignam satisfactionem, hoc falsificato nihil obstat ut tale meritum condignum verificetur. Assumptum probant ex diversa aequalitate requisita ad satisfactionem condignam cum debito, et ex hoc unicum fundamentum produnt diversis formis ornatum. Aiunt enim aequalitatem requisitam ad satisfactionem condignam cum debito esse mathematicam, entitativam, physicam, et rei ad rem. Nam qui centum debet Petro non aliter ad aequalitatem satisfacit nisi centum reddat»; *ibidem*, n. 75 (I 385b-c): «Oppositum horum reperitur in aequalitate requisita ad meritum condignum cum praemio: quia iuxta communem sententiam non est aequalitas mathematica, entitativa, et rei ad rem: ideo actu caritatis qui brevi finitur de condigno iustus meretur gloriam in aeternum duraturam... cum tale meritum non sit satisfactio, immo cum non necessitat Deum ex se ad praemium, valet Deus ipsum, absolute loquendo, impraemiatum relinquere; ac per consequens, dum ipsum praemiaret conferendo gratiam remissivam, remissio, esto collata in praemium meriti, esset necessaria vi promissionis Dei; non vero vi extinctionis debiti contracti per culpam».

(2) *MORAL (DEL) C., Fons illimis theol. scot. marian.*, tract. 2 disp. 1 q. 3 a. 5 n. 77 (I 368b): «Gloria correspondens valori summo gratiae habitualis solum est gloria intensive summa, non vero extensive summa ex parte obiecti; quia gratia habitualis ex quo summe intensa solum valet valorare opus meritorium gloriae summae intensae, non vero gloriae extensive summae ex parte obiecti, scilicet, videndi in Verbo omnia possibilea, quia hoc est exta congruentiam gratiae in qua eius valor moralis fundatur. Unde tota vis moralis gratiae habitualis est ad gloriam intensive summam; sicque ordo gloriae sub ratione praemii correspondentis meritis valoratis habituali gratia non extenditur supra summam intensionem gloriae, nec valor moralis gratiae habitualis, quantumvis crescat in suo ordine, potest pertingere ad gloriam extensive summam ex parte obiecti, quae ipsi debeatur moraliter ut praemium»; *ibidem*, tract. 1 disp. 3 q. 1 a. 4 n. 68 (I 227a): «congruentia gratiae habitualis ut ex pacto et ordinatione divina praestet ius proximum et formale sanctificando respective ad gloriam, stat praecise in eo quod utpote indistincta entitative ab habitu caritatis, est principium amandi supernaturaliter Deum».

et tous les saints ensemble ne pourraient mériter « de condigno » le salut d'un seul mortel. Par conséquent la sainte Vierge de par sa grâce seule ne peut pas non plus mériter « de condigno » ni notre salut ni la grâce et la gloire des anges (1).

Pour Del Moral il y a cependant chez la sainte Vierge un autre principe de mérite, plus puissant que la seule grâce sanctifiante, à savoir la maternité divine. Il donne plusieurs arguments, que les limites du présent étude ne nous permettent guère de reproduire, pour prouver que la maternité divine est un don surnaturel supérieur à la grâce et doué du pouvoir de justifier l'âme et de la rendre capable d'un mérite non seulement intensif mais aussi extensif. Bien que ce don de la maternité suffirait dans un autre ordre providentiel à sanctifier la sainte Vierge et à rendre ses actes méritoires indépendamment de la grâce, il faut cependant admettre que dans l'ordre actuel la maternité divine, tout comme l'union hypostatique, ne va jamais sans la grâce justifiante. Mais en vertu d'une volonté positive de Dieu, la maternité divine surajoute à la grâce sanctifiante une telle puissance qu'elle donne aux actes de la sainte Vierge une valeur proportionnée à la vision de toute chose dans le Verbe; et puisqu'une telle vision dépasse en dignité la grâce et la gloire des êtres raisonnables, il faut admettre que les mérites de Marie sont de par sa maternité divine proportionnés à la rédemption des hommes (2).

Dans la deuxième étape de son argumentation Del Moral ne se demande plus s'il y a une proportion morale entre les mérites de la sainte Vierge et les grâces de la rédemption, mais si les mérites de Marie ont eu un caractère de satisfaction à l'équivalence pour les offenses commises contre la majesté divine. Il répond catégoriquement que Marie a

Ergo si est principium ad amorem summum, solum sequitur congruentia ut quia cum illo creatura summe intense amabit Deum, summe intense redamet Deus illam, relate ad summam gloriam intensive praestandam per ius formale fundatum in summa intensione entitatis physicae gratiae, quae esset summa intensive caritas habitualis. Ergo non sequitur congruentia in entitate physica gratiae ad summam gloriam extensive, tam ex parte obiecti quam ex parte temporis explicatam ».

(1) *IBIDEM*, tract. 2 disp. 1 q. 3 a. 5 n. 78 (387b): « Quod omnes sancti congregati simul non possunt mereri pro aliis est de condigno salutem ipsorum, offerendo tamquam suum Filium, pretium infinitum redemptionis; de congruo tamen, precibus et orationibus, bene possunt ».

(2) *IBIDEM*, tract. 2 disp. 2 q. 1 a. 1 n. 1 (I 125a); *ibidem*, n. 4-5 (I 126b-127b); *ibidem*, n. 5 (I 127a); *ibidem*, n. 6 (I 127b-128a); *ibidem*, tract. 1 disp. 2 q. 1 a. 2 n. 10 (I 129a); *ibidem*, n. 12 (I 130); *ibidem*, tract. 1 disp. 2 q. 1 a. 2 n. 18-19 (I 133b-134b); *ibidem*, tract. 1 disp. 3 q. 1 a. 4 n. 73 (I 228b-229a); *ibidem*, n. 74 (I 229a); *ibidem*, n. 75 (I 229b); *ibidem*, n. 64 (I 225a); *ibidem*, tract. 1 disp. 3 q. 4 a. 1 n. 8 (I 267a); *ibidem*, n. 1 (I 264a); *ibidem*, n. 9 (I 267a-b); *ibidem*, tract. 1 disp. 3 q. 1 a. 4 n. 69 (I 227a-b); *ibidem*, n. 70 (I 227b-228a); *ibidem*, n. 72 (I 228a-b); *ibidem*, tract. 2 disp. 1 q. 3 a. 5 n. 77 (I 387a).

satisfait «de condigno» pour nos péchés, bien qu'accidentellement ou «secundum quid».

Le terme «secundum quid», dit-il, ne doit pas s'entendre dans un sens impropre, comme lorsqu'on dit que le portrait d'un homme est un homme «secundum quid»; ni dans un sens diminutif, comme si l'on disait d'une créature possible qu'elle existe de toute éternité; mais bien plutôt dans le sens qu'un accident est appelé être «secundum quid», n'existant pas avec toute la perfection et toute l'indépendance d'une substance. C'est ainsi que le mérite «de condigno» de la sainte Vierge ne peut exister que dépendamment du mérite du Christ (1).

La définition du terme «satisfaction», selon Del Moral, comprend deux éléments: premièrement le paiement selon une rigoureuse équivalence de la dette encourue; et deuxièmement l'acquiescement de cette elle offrait au Père éternel son divin Fils en holocauste et victime acceptable au créancier (2).

La sainte Vierge a satisfait pour nos péchés surtout au moment où elle offrait au Père éternel son divin Fils holocauste et victime d'expiation. Cet acte était vraiment une satisfaction accidentelle ou «secundum quid» puisqu'il dépendait si étroitement de l'oblation volontaire du Christ lui-même qu'il n'aurait pu exister sans elle (3). C'était aussi une satisfaction selon une rigoureuse équivalence puisque la victime en était le Fils de Dieu même, et la personne qui l'offrait était la Mère de Dieu, investie de par la prérogative de la maternité divine du pouvoir de mériter la grâce et la gloire des anges et des hommes (4). Enfin, c'était une satisfaction vicairie par participation à la satisfaction vicairie du Christ en raison de l'union de parenté entre Marie et son divin Fils. En effet si le Christ a pu offrir un sacrifice vicairie en faveur de l'humanité parce qu'il ne formait avec elle qu'une seule personne morale et mystique, Marie peut à fortiori être considérée comme ne formant avec le Christ qu'une seule personne morale à cause du lien de parenté qui les unit, et en raison de la place éminente qu'elle occupe dans le Corps Mystique; et pour cette raison elle peut participer à la prérogative d'offrir pour l'humanité une satisfaction vicairie «de condigno» (5).

(1) MORAL (DEL) C., *Fons illimis theol. scoticae marian.*, tract. 4 disp. 1 q. 4 a. 2 n. 48 (II 417a-418b).

(2) IBIDEM, n. 49-50 (II 418a-b); ibidem, n. 51 (II 419a).

(3) IBIDEM, n. 52 (II 419b).

(4) IBIDEM, a. 3 n. 57 (II 422a-b).

(5) IBIDEM, tract. 4 disp. 1 q. 4 a. 3 (II 425a-b).

* * *

Voilà donc en résumé — bien trop succinct, hélas! — l'enseignement des auteurs franciscains de l'année 1600 à l'année 1730 sur la part de la sainte Vierge dans la rédemption objective. Reste à en examiner la valeur probative. Pouvons nous dire que les arguments proposés sont à l'épreuve des objections que l'on formule aujourd'hui contre la coopération immédiate de la sainte Vierge dans l'acquisition des grâces de salut? Il nous semble qu'ils ne le sont qu'en partie.

Les objections contemporaines les plus importantes peuvent se réduire à trois. D'abord on dit que la sainte Vierge ne peut être considérée comme médiatrice dans la rédemption objective puisque selon l'Écriture sainte le Christ est l'unique détenteur de cette prérogative: «Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus» (1). Ce que Del Castillo et Del Moral ont donné en guise d'explication théologique du titre de corédemptrice semble suffisant à dissiper cette difficulté. En effet si l'on admet que le Christ est le seul Médiateur et Rédempteur principal, substantiel et physique, et que Marie est son associée par une médiation secondaire, accidentelle et morale, l'objection perd toute sa force, et l'on peut dire avec S. Paul, «un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme», sans en rien déroger au privilège de corédemptrice chez la Vierge Marie.

Une deuxième objection, faite par le Père H. Lennerz, refuse à la sainte Vierge le pouvoir de coopérer d'une façon prochaine à la rédemption objective parce qu'une telle coopération aurait constitué un acte sacerdotal dont Marie fut incapable puisqu'elle n'était aucunement investie de la dignité sacerdotale (2). Nous ne trouvons pas de réponse adéquate à cette objection chez les auteurs franciscains que nous avons étudiés, puisqu'ils ne posent pas la question de la même façon. Urrutigoiti ne considère la difficulté que relativement à la coopération éloignée de la sainte Vierge et répond que seulement celui qui offre le sacrifice «principaliter» doit être investi du caractère sacerdotal, non pas celle qui en prépare la matière (3). On se rappelle que pour Urrutigoiti la part de la sainte Vierge dans la rédemption

(1) GOOSSENS W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, Paris 1939, 29-33.

(2) *IBIDEM*, 25.

(3) URRUTIGOITI (DE) T. F., *Certamen scholastic. expositiv. argum. pro Deipara*, pars 2 disp. 5 sect. 5 subsect. 4 (II 213a).

objective consiste dans l'enfantement du Sauveur. Sa réponse ne vaut donc pas ici, puisque la question qui nous occupe se rapporte uniquement à la coopération mariale prochaine dans la rédemption objective.

Nous ne trouvons pas non plus de solution satisfaisante chez Quaresmius (1) et Fossechi (2), qui répondent que Maria ne fut certes pas investie du sacerdoce au sens propre, puisqu'elle était femme, mais qu'elle a exercé une fonction souverainement équivalente au sacerdoce. Toute la force de la question consiste à savoir si celui qui offre le sacrifice rédempteur doit nécessairement être prêtre, ou si l'acte de la rédemption aurait pu être accompli par quelqu'un sans caractère sacerdotal. Lebon prétend que la rédemption n'exigeait pas d'elle-même un acte sacerdotal mais plutôt un acte suprême de religion, bien que de fait dans le cas du Christ la rédemption fut un acte sacerdotal parce que le Christ était Prêtre selon l'ordre de Melchisedech (3). Ni cette réponse de Lebon ni aucune autre semblable n'existe dans les textes que nous étudions. Les Franciscains de 1600 à 1730 n'avaient pas tout simplement prévu l'objection telle qu'elle se pose de nos jours.

Il n'est guère surprenant par conséquent que la grande majorité de ces auteurs franciscains ne se soient posé la troisième objection, qui est bien plus sérieuse encore, à savoir que la sainte Vierge ne peut pas être considérée comme médiatrice universelle de la rédemption objective, puisqu'une telle médiation supposerait que Marie soit la cause méritoire de sa propre rédemption (4). Deux auteurs seulement semblent avoir prévu la difficulté, nommément Jean de Serrano et Jean de Quiros. Celui-là se demande comment Marie peut en même temps être rédemptrice ou coopératrice à la rédemption, et rachetée: « ut insimul sit redemptrix sive cooperatrix ad redemptionem et redempta » (5). Les deux auteurs distinguent entre la rédemption préservative et la rédemption libérative. Marie aurait été rachetée avec les anges par la rédemption préservative et aurait avec le Christ racheté les hommes pécheurs par la rédemption libérative (6). Comme on peut facilement le voir, cette

(1) QUARESMIUS F., *De sacratissimis Domini nostri Iesu Christi vulneribus*, lib. 5 c. 1 sect. 2 (V Rome 1643, 201a).

(2) FOSSECHI P., *Prediche sopra la « Salve Regina »*, Padoue 1604, 69.

(3) LEBON I., *La doctrine de la médiation mariale*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16 (1939) 735-738.

(4) GOOSSENS W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, 33-55.

(5) SERRANUS I., *De immac. V. M. concept.*, lib. 2 c. 32 n. 27 (349b-350a); QUIROS I., *Rosario immaculado de la Virgen santissima y mayores testigos de su origine gracia*, pars 2 (I, Seville 1650, 23c-d).

(6) SERRANUS I., loco citato; QUIROS I., loco citato, 24b.

réponse reste tout-à-fait insuffisante, puisque la rédemption bien que multiple dans ses effets ne fut cependant effectuée que par une seule effusion de sang, et Marie en tant que coopératrice à cette rédemption a du contribuer ou bien à la rédemption totale ou à aucun des effets de la rédemption.

Mais s'il est vrai que la plupart des auteurs franciscains du XVII^e siècle ne se soient pas posé l'objection que nous venons de considérer, et n'en ont par conséquent pas tenté la solution, ne pourrait-on pas cependant trouver dans leurs écrits des éléments de solution? Nous savons comment I. Lebon a essayé de résoudre la difficulté en 1939. Selon lui il y a dans l'activité surnaturelle de la sainte Vierge deux sources de mérite, à savoir la grâce sanctifiante et la maternité divine. Les mérites requis pour la sanctification personnelle de la sainte Vierge lui viennent de la grâce sanctifiante, tandis que les mérites par lesquels elle a coopéré à la rédemption objective ont leur source dans la maternité. De cette façon on pourrait soutenir sans contradiction que Marie en tant que Mère de Dieu a pu mériter avec le Christ toutes les grâces de la rédemption, même de sa propre rédemption, puisque la grâce sanctifiante n'étant plus le principe de ses mérites de corédemptrice aurait pu lui être conférée par Dieu à cause de ses futurs mérites comme Mère de Dieu. Et parce que ces mérites corédempteurs ne peuvent ontologiquement être postérieurs aux mérites du Christ, si l'on soutient que Marie a coopéré avec le Christ dans l'acquisition des grâces, Lebon prétend que le privilège de la maternité divine lui a été conféré directement par Dieu, indépendamment des mérites du Sauveur. De cette façon l'auteur croit sauvegarder le titre de corédemptrice ou de médiatrice universelle des grâces de la rédemption objective (1).

Comme on le voit, le raisonnement de Lebon repose sur deux principes, à savoir, premièrement, que les mérites corédempteurs de Marie relèvent de sa maternité divine et non pas de la grâce sanctifiante; et deuxièmement, que le privilège de la maternité divine, tout comme l'union hypostatique pour le Verbe Incarné, fut conféré à la sainte Vierge antérieurement aux mérites du Christ. Nous pouvons nous demander maintenant si à la lumière des enseignements des auteurs franciscains que nous étudions ces deux principes de Lebon sont valables et admissibles.

Il semble que selon la doctrine de Carlos Del Moral on pourrait soutenir que les mérites de la sainte Vierge en tant que corédemptrice relèvent de sa maternité divine. Il est vrai que Del Moral ne fait pas

(1) LEBON I., *La doctrine de la médiation mariale*, in ETL 16 (1939) 711-714.

une distinction aussi nette que fait Lebon entre les mérites personnels de la sainte Vierge et ses mérites en tant que corédemptrice; et s'il reconaît clairement dans la Mère de Dieu deux principes de mérite, la grâce sanctifiante et la maternité divine, il affirme cependant que dans l'ordre providentiel actuel ces deux principes agissent simultanément en vue des mêmes effets. Néanmoins puisque Del Moral admet que dans un autre ordre providentiel la maternité divine aurait pu suffire surabondamment comme source adéquate de tous les mérites de la sainte Vierge, même indépendamment de la grâce habituelle, il nous semble possible de concilier la doctrine de Lebon avec celle de Carlos Del Moral, en tant qu'ils reconnaissent tous deux la maternité divine comme principe adéquat des mérites de la sainte Vierge pour l'univers.

Quant à l'autre base du raisonnement de Lebon, à savoir que le privilège de la maternité divine ne relève pas des mérites du Christ mais plutôt de la volonté directe de Dieu antérieurement à la prévision des mérites du Verbe Incarné, nous trouvons dans les textes examinés deux opinions contradictoires, l'une de Barthélemy Durand qui est d'accord avec Lebon, et l'autre d'Hyacinthe Garcia qui donne une interprétation opposée.

Durand dit carrément que le Christ ne pouvait pas mériter la maternité divine de la sainte Vierge pour la simple raison que la maternité et la filiation sont nécessairement simultanés dans l'ordre de la nature comme dans celui de la connaissance. Tout comme la maternité ne peut exister sans la filiation et vice versa, de même les deux idées ne peuvent se concevoir l'une sans l'autre. Or dans l'ordre actuel de la Providence l'incarnation du Verbe comporte nécessairement sa filiation humaine, et comme la filiation entraîne nécessairement la maternité divine, il s'en suit que le Christ ne pouvait mériter ni sa propre filiation ni la maternité divine de la sainte Vierge, pas plus qu'il ne pouvait mériter sa propre incarnation. Car autrement il faudrait admettre que le Christ eût mérité avant d'exister, ou que Dieu eût décrété les mérites du Christ antérieurement à son existence; ce qui serait contradictoire (1).

Ce raisonnement de Durand attira d'abord l'attention d'Hyacinthe Garcia, mais en y réfléchissant de plus près, celui-ci le trouva défectueux. Dans le conseil éternel de Dieu, dit-il, il y a un double décret, l'un dans l'ordre d'intention et l'autre dans l'ordre d'exécution; et selon un axiome philosophique admis par tous, ce qui est premier dans l'ordre d'intention devient postérieur dans celui de l'exécution et vice versa. Le Fils

(1) DURAND B., *Clypeus theologiae scotisticae*, tract. 4 disp. 6 q. 3 (III, Paris 468).

qui est venu dans le monde après sa divine Mère fut cependant conçu avant elle dans la pensée divine, et c'est à cause de ses mérites prévus que Dieu a décrété la maternité divine.

Garcia s'explique plus en détail. Comme preuve supplémentaire de la primauté du Christ dans l'ordre d'intention, il en appelle à la doctrine scotiste de la prédestination absolue du Verbe Incarné et aux textes des livres sapientiaux qu'on invoque d'ordinaire pour établir cette doctrine. Il s'apprête ensuite à démontrer que non seulement l'existence mais aussi les mérites du Christ précèdent le décret de l'existence de la maternité divine.

En effet, dit-il, les oeuvres méritoires du Christ sont exigées par sa nature même («*ex ordine naturae connaturalia fuerunt*»), puisque doué d'intelligence et de volonté, le Christ ne pouvait pas ne pas agir, et cela de façon digne et méritoire. D'un autre côté la maternité divine n'était aucunement indispensable à sa nature d'Homme-Dieu, puisqu'il aurait pu venir à l'existence sans naître d'une femme. Et comme ce qui est indispensable et exigé par la nature précède dans l'ordre d'intention ce qui n'est pas ainsi indispensable, il faut en conclure que les mérites du Christ ont eu une priorité de nature dans la pensée divine sur le privilège de la maternité, et que la maternité divine a été décrétée à cause des mérites prévus du Christ (1).

* * *

Voilà donc une vue d'ensemble sommaire, et, nous aimons le croire, objective de la doctrine des auteurs franciscains de 1600 à 1730 sur la question de la coopération mariale à la rédemption («*in actu primo*»). Ces écrivains n'ont pas réussi à aplanir toutes les difficultés ni à résoudre tous les problèmes; mais rappelons-nous que nous sommes au XVII^e siècle et que même de nos jours ces questions restent controversées et la solution qu'on leur apporte n'est guère plus satisfaisante. Une chose certaine, qu'il faut retenir, c'est qu'un grand nombre d'auteurs attribuent à la sainte Vierge le titre de corédemptrice du genre humain dans la rédemption objective, et plusieurs d'entre eux enseignent que la coopération de Marie doit s'entendre au sens rigoureux du mot, comme une causalité morale réelle, bien qu'accidentelle et secondaire, dépendante en tout de la causalité primaire et substantielle du Christ. S'il reste des difficultés et des objections auxquelles

(1) GARCIA H., *Tract. theol. de merito Christi et Mariae*, pars 1 disp. 3 q. 1 n. 1.

ces auteurs n'ont pas répondu, cela ne nous autorise pas à affirmer qu'ils n'auraient pas su y répondre s'ils eussent prévu ces difficultés et ces objections. Cela ne veut pas dire non plus que même de nos jours il n'y a pas de réponse possible à ces problèmes. Les Franciscains de 1600 à 1730 nous ont fourni bien de principes excellents; à nous de nous en imprégner afin d'aller encore plus loin qu'eux dans la pensée et la doctrine de la médiation mariale.

INDICES

- I. - INDEX ONOMASTICUS
- II. - INDEX SYSTEMATICUS

I. - INDEX ONOMASTICUS

- Aaron, 103
 Abel, 306, 315
 Abraham (patr.), 172, 191, 309
 Abreu (d') I., 360, 361
 Adamus (protoparens), 4, 5, 7, 15, 24,
 26, 28, 32, 36, 60, 79, 81, 84, 89,
 94, 96-98, 101, 106, 109, 113, 120,
 124, 126, 133, 139, 149, 162, 169, 199,
 201, 203-206, 208-211, 214-216, 222,
 240-242, 250, 258, 311, 313, 314, 343,
 368
 Agnes (S.), 332
 Agreda (de) M., 359
 Alanus de la Roche, 158
 Albers H., 154
 Albertus Magnus (S.), 5, 16, 17, 20,
 72, 154, 245, 297, 309
 Ales (d') Adh., 1, 123, 241
 Alexander VII (papa), 159
 Allo E. B., 178
 Alphonsus de Liguori (S.), 156, 157,
 260
 Ambrosius (S.), 5, 67, 126, 188, 194,
 218, 246, 305
 Anastasius (S.), 201
 Andreas Cretensis, 149, 150
 Angelico (fra) [pictor], 179
 Angelicus Doctor, *vide* Thomas Aquinas (S.)
 Angelis (de) Fr., 365
 Anger I., 124, 125
 Anna (mater Samuelis), 309
 Anna (S.), 203, 206, 208
 Anselmus (S.), 152, 157, 194, 222, 317,
 327
 Antonius Patavinus (S.), 299
 Apostolus, *vide* Paulus (ap.)
 Aquinas Thomas (S.), *vide* Thomas Aquinas (S.)
 Argentan (d') L., 360, 368
 Aristizabal (d') P., 360
 Aristoteles, 14, 124, 185
 Arnaldus de Chartre, 5
 Arnoldus Bostius, 155
 Assemani, 149
 Athanasius (S.), 36, 126
 Aubron P., 240, 244, 246
 Augustinus (S.), 5, 25, 29, 36, 53, 64,
 66, 71, 72, 113, 114, 168, 184, 189,
 198, 213, 229, 246
 Avarius, 290
 Baldi M., 357
 Balić C., VII, 26, 118, 299
 Bardy G., 150
 Basilius (S.), 190
 Beatrix (in Dante), 342, 347, 349, 350
 Bélanger M., 74
 Bellarminus Robertus (S.), 156, 237,
 245
 Belluti B., 356
 Benedictus XV (papa), 7, 17, 50, 58-60,
 72, 91, 100, 140, 161, 250, 251, 255
 Beović M., VI
 Bernard, 71
 Bernadinus Senensis (S.), 101, 155, 157,
 237, 240, 245
 Bernardus (S.), 5, 99, 100, 111, 152-156,
 160, 187, 188, 208, 215, 216, 219, 223,
 224, 228, 229, 240, 241, 243-246, 322-
 324, 327, 328, 341, 342, 346, 349-351
 Berulle (de) (card.), *vide* De Berulle (card.)
 Biel G., 24
 Bignoni M., 357
 Billuart C. R., 121, 289-291
 Binz L., VI
 Bittremieux I., 161, 291, 298, 300, 306,
 317

- Blume, 198, 199, 202, 204, 205, 207, 210-216, 220, 221, 225, 226, 228, 230
 Bonaventura (S.), 23, 33, 36, 154, 158, 273, 293-341
 Bonnefoy I. Fr., 21-23, 35, 37
 Borgnet A., 5, 16, 17, 21, 72, 309
 Borzi P., 67
 Borromaeus C. (S.), 194
 Bosco Ioannes Don (S.), 159
 Botticelli S., 179
 Bouix D., 192
 Bourassé, 156, 157
 Bover I., 5, 61, 149, 154, 155, 163, 164, 198
 Boyer C., 1, 19
 Boyvin I. G., 356
 Buonconte da Montefeltro, 342, 343
- Cabrol F., 193
 Caelestinus I (papa), 235
 Caesarius A., 361
 Caietanus Thomas de Vio (card.), 120, 121, 190, 260, 281-283, 285, 292
 Callistus N., *vide* Nicephorus Callistus
 Camargo A. I., VI
 Campana Ae., 158, 159
 Canisius P., 156, 157
 Cantor Petrus, 299
 Capelle B., 248
 Capreolus P., 24
 Carmelus ab Iturgoyen, 36
 Carthagera (de) I., 357, 364, 368
 Castillo (del) M., 364, 366-369, 373
 Castillo Velasco (de) Fr., 356
 Centini M., 356
 Ceuppens P. F., 123
 Chardon L., 64
 Chevalier C., 149, 150
 Chiettini E., 293-298, 307, 309, 316-318, 320, 321, 332, 339
 Christus, *passim*
 Chrysologus P. (S.), *vide* Petrus Chrysologus (S.)
 Chrysostomus I. (S.), *vide* Ioannes Chrysostomus (S.)
 Chrysostomus de Pamplona, 118
 Ciappi A., 36, 472
- Cicchitto L., 293, 297
 Claudel P., 111
 Clemens VIII (papa), 194
 Clemens Alex., 29
 Conradus a Saxonia, 154
 Contenson, 260
 Coppens J., 109
 Coriolano (de) Fr., 355
 Cuervo E., 120, 249, 259, 264, 265, 267
 Culhane D., 313
 Cyprianus (S.), 149
 Cyrillus Alex., 36, 149
- Daffara M., 64, 65
 Damascenus I. (S.), *vide* Ioannes Damascenus (S.)
 Damianus P., *vide* Petrus Damianus
 Daniel (proph.), 88
 Daniel a Virg. Maria, 155
 Dante Allighieri, 158, 293, 342-352
 David (proph.), 87, 96, 205, 327
 De Berulle (card.), 104
 De Groot I. F., 126
 Deigenitrix, *vide* Maria
 Deipara, *vide* Maria
 De Koninck C., 184
 De la Thaille M., 122, 124
 Delgadillo Cr., 355
 Del Moral C., 353, 359, 362, 368, 369-373, 375, 376
 Deman Th., 32, 36
 De Moos R. G., 3
 Deneffe A., 11
 De Régnon Th., 25
 Desmarais M. M., 154
 De Vega Ch., 41, 287
 Di Fonzo L., 154, 293, 295, 297, 306, 320, 321
 Dillenschneider C., 1, 11, 15, 16, 39, 62, 65, 67, 74, 76, 157, 293
 Dionysius Areopagita (Pseudo-), 27
 Dionysius Carthusianus, 155
 Dockx S. I., 69
 Doctor Angelicus, *vide* Thomas Aquinas (S.)
 Donati Piccarda, 343

- Dreves, 198, 199, 202, 204, 205, 207, 210,
 211-216, 220, 221, 225, 226, 228, 230
 Druwé E., 5, 11, 28, 41, 67, 68, 70, 209
 Duchesne L., 238
 Du Manoir H., 39, 201, 203, 209, 221,
 222, 226
 Duns Scotus Ioannes, 24-26, 33, 103, 287,
 356, 366, 369
 Dupin, 5
 Durandus B., 287, 376
- Elisabeth (mater Praecursoris), 108, 129,
 138, 180
 Ellies, 5
 Elspeger Ch., 1
 Emericus [Blondell], 155
 Ephraem Syrus (S.), 5, 110, 111, 148,
 149
 Epiphanius (S.), 111, 208
 Euchaitensis I., *vide* Ioannes Euchai-
 tensis
 Eudes Ioannes (S.), 156
 Eudocia (imp.), 178
 Eva (protoparens), 3-7, 15, 96-98, 101,
 109-111, 113, 139, 151, 162, 169, 203,
 205, 207-216, 222, 237, 240-242, 245,
 247, 250, 306, 308, 313-315, 343, 368
 Ezechiel (proph.), 327
- Ferland A., 87
 Ferotin M., 195, 196, 213
 Feret H. M., 32, 33
 Festugière A. I., 234
 Fossechi P., 357, 374
- Gabriel (archang.), 87-89, 106, 136, 143,
 165, 169, 190, 196, 199, 213, 214, 322,
 350
 Gagnebet R. M., 13, 37, 50, 51, 53, 56-58
 Gagnon E., 49
 Galiardus de Gerace, 361
 Gallicani G., 357
 Gallus T., 3
 Galtier P., 32, 36, 120, 126
- García H., 357, 358, 361, 362, 376, 377
 García Garcés N., 51, 70, 71, 121, 127
 Garrigou-Lagrange R., 32, 36, 66
 Gasparri P. (card.), 169
 Gebertus M., 196
 Germanus Constantinopolitanus (patr.),
 149, 228, 229
 Gerson I., 5, 155
 Ghanima I. VII (patr.), VI
 Gibieuf G., 103
 Gilroy N. Th. (card.), VI
 Godefridus de Vendôme, 158
 Godoy (de) P., 286, 287
 Gonet I. B., 36, 258, 263, 287
 Goossens W., 7, 13, 68, 373, 374
 Gori A. (patr.), VI
 Gotti V. L. (card.), 287-289
 Gregorius XIII (papa), 194
 Gregorius a Iesu Crucifixo, 125
 Gregorius Magnus, 196, 200, 209, 224
 Gregorius Nazianzenus (S.), 148
 Gregorius Nyssenus (S.), 36, 126
 Grosseteste R., 26
 Gueranger P., 192
 Guerra Fr., 356, 360, 362, 363, 366, 368
 Guindon H., 61
- Harnack A., 126
 Helmsing C. H., VI
 Hentrich G., 3
 Héris Ch., 66
 Hermann A., 356, 359
 Hermans I. M., 156
 Hilarius (S.), 126
 Hieronymus (S.), 197, 212, 322
 Hoffer P., 156
 Huby I., 178, 179
 Hugon E., 31, 274, 281
 Hurtado Fr., 366
- Jacob (patr.), 67
 Iacobus de Voragine, 154
 Ieremias (proph.), 332
 Iesus, *passim*
 Ignatius Antiochenus (S.), 82
 Ioachim (S.), 203, 208

- Ioannes (ev.), 35, 49, 80, 93, 94, 99, 135, 138, 143, 178, 237, 274, 275, 335, 344
 Ioannes a S. Thoma, 120, 128, 258, 263, 285, 286, 289, 290
 Ioannes Baptista (S.), 108, 129, 177, 180, 283
 Ioannes Chrysostomus (S.), 151, 227
 Ioannes Damascenus (S.), 5, 29, 149, 240
 Ioannes de Chouza, 179
 Ioannes Duns Scotus, *vide* Duns Scotus Ioannes
 Ioannes Euchaitensis, 150
 Ioannes Moscus, 150
 Ioannes Thessalonicensis, 150
 Ioseph (S.), 87, 165, 168, 169, 180
 Ioseph (ab Arimathea), 179
 Irenaeus (S.), 4, 5, 36, 70, 80-82, 93-98, 110, 125, 126, 240-242
 Isaac (patr.), 182
 Isaias (proph.), 67, 88, 315, 341
 Isidorus (S.), 36, 196, 197, 200, 212, 224, 226-228
 Iudas, 106
 Iulius II (papa), 159
 Iustinus (S.), 93, 110, 148

 Janssens A., 36, 44, 151
 Jérôme de Paris, 156
 Jurgensmeier Fr., 313

 Keuppens I., I, III, 274
 Koenders A. I., 151, 158, 159
 Koninck (de) C., *vide* De Koninck C.
 Kreling, 26

 Lachance L., 14
 Lagrange M. I., 177, 178
 Lamy, 5
 Laurentius a Brundusio (S.), 36, 50, 156, 157
 Lebon I., 15, 17, 18, 70, 94, 374-376
 Leloir L., I
 Lennerz H., I, 15, 26, 74, 76, 77, 122, 154, 295, 306, 373

 Leo X (papa), 282
 Leo XIII (papa), 7, 16, 49, 50, 54, 55, 70, 91, 122, 137, 140, 142-144, 159, 160, 163, 251, 255, 267, 273
 Leo Magnus (S.), 82, 126
 Lercher L., 122, 123, 125
 Liguori (de) A. (S.), *vide* Alphonsus de Liguori (S.)
 Llamera M., 52, 119, 121, 123, 128, 131
 Lombardus P., 36
 Lopez Magdaleno A., 357
 Lucas (ev.), 15, 96, 136, 177-183, 305, 314
 Lucia (in Dante), 342
 Ludovicus Grignon de Montfort (J.), 156, 159
 Lutherus M., 2, 3

 Maló H., 177
 Marcigny (de) Ch., 357-360, 362, 365
 Maria, *passim*
 Maria Aegyptiaca, 150
 Maria de Agreda, *vide* Agreda (ce) Maria
 Maria Magdalena, 179
 Maria Salome (mater Ioannis ev.), 237
 Marietti, 275
 Maximilianus (princeps Saxoniae), 193, 226
 Maximus (S.), 201, 225
 Medina B., 283, 285, 292
 Melchior a S. Maria, 147
 Melchisedech, 374
 Mercenier F., 195, 197, 201, 203, 204-206, 208, 209, 212, 214, 222, 224-227, 229, 230, 237, 238
 Merkelbach B. M., 273, 274, 279
 Metzgeroth H. M., 154
 Michelangelo, 147
 Migne, 156, 157
 Miranda L., 359
 Molina, 23, 24, 25, 36
 Monica (S.), 53
 Montalbanus S., 358-361
 Monteforti (de) L., 361
 Montfort (de) L. (S.), *vide* Ludovicus Grignon de Montfort (S.)

- Moos (de) R. G., *vide* De Moos R. G.
 Moral (del) C., *vide* Del Moral C.
 Moscus I., *vide* Ioannes Moschus
 Moyses, 329
 Muratori L. A., 214
 Murillo D., 361, 365
 Mussolini B., 169
- Nazarius I. P., 120, 284, 285, 287, 292
 Nestorius, 149
 Newman I. H., 4
 Nicephorus Callistus, 178
 Nicolas M. J. 16, 17, 56-58
 Noboa (de) G., 355, 358, 359, 364
 Nollet G., 203, 209
- O' Brien S., 93
 Ockam G., 24
 Origenes, 29
- Pacelli E. (card.), 29
 Paludanus, 287
 Parent I. M., 234
 Passaglia C., 197, 201-203, 209, 210, 212,
 214, 224, 229, 230
 Paulus (ap.), 21, 27, 31, 33, 45-47, 80,
 89, 94-97, 101, 133, 170, 171, 188, 190,
 250, 253, 273, 277, 282-284, 302, 311,
 312, 315, 319, 346, 347, 365, 373
 Paulus Warnefridus, 151, 158
 Péghaire J., 29
 Perantoni P. M. L., VI
 Perez de Valentia I., 3
 Petrus (ap.), 112, 178, 283, 302
 Petrus Chrysologus (S.), 212
 Petrus Damianus (S.), 152, 224
 Philippe Th., 66
 Philips G., 105, 156, 306
 Philosophus, *vide* Aristoteles
 Pilatus, 1, 168
 Pius V (papa), 194, 198
 Pius VII (papa), 159
 Pius IX (papa), 7, 19, 27, 55, 99, 100,
 114, 133, 159, 160, 250, 260, 292
 Pius X (papa), 7, 17, 18, 41, 44, 45, 48,
 50, 55, 57, 59, 91, 127, 136, 140, 144,
 160, 198, 250, 255-257
- Pius XI (papa), 7, 50, 55, 59, 91, 140,
 143, 146, 159, 161, 186, 192, 193, 235,
 247, 251, 255, 267
 Pius XII (papa), 7, 29, 43, 45, 54, 60, 70,
 91, 100, 122-124, 140, 144, 159, 161,
 193, 251, 255, 292
 Plessier V., 154, 293, 330, 334
 Plessis A., 39
 Polycarpus (S.), 93, 94
 Portillo (de) R., 357-359, 361, 366
 Praecursor, *vide* Ioannes Baptista (S.)
 Prat F., 45
 Prosperus Aquitanus, 235
 Pseudo-Areopagita Dionysius, *vide* Dio-
 nysius Areopagita (Pseudo-)
 Pulcheria, 178
- Quaresmius Fr., 361, 374
 Quiros (de) I., 361, 374
- Raffael Sanctius, 351, 352
 Régnon (de) Th., *vide* De Régnon Th.
 Reiser, 128
 Rhabanus Maurus, 151
 Ricciotti G., 149
 Richardus a Mediavilla, 287
 Richardus a S. Laurentio, 5, 154, 309
 Righetti M., 195
 Risi Fr. M., 32, 41
 Rivière I., 125, 126
 Robertus de Jumières, 230
 Rodríguez Ballón L. I., VI
 Rodríguez Feijoo A., 355, 357, 359, 365
 Rohellec J., 156
 Roschini G., 7, 21, 32, 41, 42, 50-52,
 54, 55, 59, 62, 70, 274, 293
 Ruusbroec J., 106, 145, 154, 155
- Saboia de Bandeira de Mello C. E., VI
 Salaville S., 201, 221, 230
 Salazar F., 358, 359, 362, 363
 Sales M., 281
 Salmanticenses, 36, 119, 120, 131
 Salmeron A., 6, 10
 Samuel (proph.), 309
 Sara, 326

- Sauras Ae., 121
 Scheeben I. M., 51, 62, 66, 71, 231, 313
 Schwader, 1
 Scotus Ioannes Duns, *vide* Duns Scotus
 Ioannes
 Sebastian W., 353
 Seiler H., 11
 Seraphicus (Doctor), *vide* Bonaven-
 tura (S.)
 Serapio de Iragui, 158, 192, 198, 199,
 202, 204, 206, 207, 210-216, 221, 225,
 226, 228, 230, 231
 Serra, 290
 Serrano I., 358, 364, 374
 Sigismundus de Villeneuve, 33
 Simeon (senex), 90, 109, 181, 182, 184,
 187, 188, 191, 219
 Simonin H. D., 69
 Sisara, 5
 Soiron Th., 29
 Sophronius Hierosolymitanus (S.), 150,
 195
 Spellman Fr. (card.), VI
 Stentrup, 1
 Stock S. (S.), 159
 Straeter, 65
 Suarez F., 36, 59, 93, 124, 130, 131, 157,
 285, 287, 355
 Susanna, 179
 Szabó T., 293

 Tabanelli L., 32
 Tekeyan V., 201, 209
 Terrien J. B., 41, 151, 217
 Tertullianus, 93, 110
 Tevar (de) Aldana P., 359
 Theodoretus Cyrensis, 36
 Theodorus Lector, 178
 Thessalonicensis I., *vide* Ioannes Thes-
 salonicensis
 Thomas Aquinas (S), VI, 14, 17, 19, 23-
 27, 29, 30, 32, 33, 36, 37, 47, 50, 53-55,
 57, 61-63, 69-71, 79, 83, 85, 88, 102,
 112, 113, 116, 120-122, 124, 130, 131,
 136, 167, 171, 184-189, 252, 253, 255,
 258, 264, 269, 272-278, 280, 281, 283-
 292, 300, 301, 307, 308, 340, 345, 355

 Thouret (beata), 161
 Timotheus (S.), 21
 Tizianus (pictor), 351
 Tommasini A., 36
 Tondini A., 100, 292
 Tosatti Q., 342
 Tromp S., 7, 45, 123, 124, 127

 Urbanus VIII (papa), 194
 Urriarte Bengoa L. B., VI
 Urrutigoiti (de) Francès Th., 360, 361-
 365, 373
 Vachon A., VI
 Valvekens I. B., 133
 Van den Berghe (card.), 55
 Van de Velde A., 111
 Van Roey (card.), 140
 Vasquez G., 285
 Vega (de) Ch., *vide* De Vega Ch.
 Venantius Fortunatus, 213, 242
 Vivès, 103, 124, 130, 131, 157, 195, 355,
 366
 Virgo Maria, *vide* Maria
 Voragine (de) I., *vide* Iacobus de Vora-
 gine
 Vulpes A., 357-359, 363

 Wadding L., 357-361, 365, 366
 Warnefridus P., *vide* Paulus Warne-
 fridus
 Weber, 110
 Wehrens A., 155, 156
 Widenfeldt A., 156
 Wilmart A., 200
 Wilson H. A., 230
 Wright I. I., VI

 Xiberta B., 159

 Zapelena T., 123, 126, 127
 Zebedaecus (pater Ioannis ev.), 219
 Zorell Fr., 68

II. - INDEX SYSTEMATICUS

	PAG.
BOYER P. CHARLES, S.I., Réflexions sur la corédemption de Marie	1
GAGNEBET P. ROSAIRE M., O.P., Difficultés sur la corédemption: Principes de solution?	13
BONNEFOY P. JEAN FR., O.F.M., Le mérite social de Marie et sa prédestination	21
I. - Le plan divin de la création ou l'ordre des prédestinations	23
1. - Priorité du Christ et de la Vierge dans l'ordre des prédestinations	25
2. - Vue d'ensemble du plan divin de la création	28
a) Prédestination du Christ et de sa Mère comme tels	30
b) Prédestination du Christ comme Sauveur et de Marie comme corédemptrice	34
II. - Le mérite social de la T. S. Vierge	38
1. - Raison et principe du mérite social de Marie	38
2. - Rayonnement du mérite social de Marie	40
3. - Valeur intrinsèque du mérite social de Marie	44
Conclusion	46
GAGNON P. EDOUARD, P.S.S., Maternité divine et corédemption	49
I. - La maternité divine appelle la participation à la ré- demption	51
II. - La charité maternelle de Marie explique sa part dans la rédemption	56
GUINDON P. HENRI, S.M.M., Compassion corédemptrice	61
BELANGER P. MARCEL, O.M.I., Nécessité de la Vierge Marie dans la présente économie de salut	74
I. - La question	74
II. - Principes de solution	77

FERLAND P. AUGUSTE, P.S.S., Le caractère marial de la rédemption	87
I. - Le consentement de Marie à l'incarnation assurerait déjà à lui seul un cachet marial à la rédemption	87
2. - Au Calvaire, l'union de Marie à l'immolation de son Fils procure à la rédemption un caractère marial	89
O' BRIEN P. SYLVESTER, O.F.M., The universal mediation of Mary in St. Irenaeus	93
PHILIPS Prof. GERARD, De zending van Maria in het verwerven der genade	105
I. - De hoofdbeschouwing	105
II. - Theologische verklaring	112
P. CHRYSOSTOMUS DE PAMPLONA, O.F.M. Cap., De divina maternitate ad corredemptionem et maternitatem spiritualem relata	118
I. - Primum argumentum primo modo expositum	119
II. - Primum argumentum altero modo expositum	121
III. - Secundum argumentum	128
VALVEKENS P. JAN B., O. Praem., De zending van Maria in haar Moederschap ten opzichte van de mensen	133
P. MELCHIOR A S. MARIA, O.C.D., De zending van Maria in het uitdelen van de genaden	147
I. - Het Oosten	148
II. - Het Esten	151
III. - De laatste Pausen	159
IV. - De theologische gronden	162
BOVER P. JOSEPH M., S.I., Virginis consensus fuitne vera corredemptio?	164
I. - Cooperationis immediatio	166
II. - Cooperationis qualitas	169
III. - Corredemptionis veritas ac proprietatis	174
MALO P. ADRIEN M., Données de l'évangile de S. Luc pour la corédemption de Marie	177
I. - Caractère de l'évangile de saint Luc	177
II. - Données mariales de l'évangile de saint Luc	179
III. - Marie, corédemptrice dans l'évangile de saint Luc	181

DE KONINCK Prof. CHARLES, La prophétie de Siméon et la compassion de la Vierge Mère	184
P. SERAPIO DE IRAGUI, O.F.M. Cap., La mediación de la Virgen en la liturgia	192

PRIMERA PARTE

Cooperación de la Virgen a la redención objetiva	195
I. - Aceptación de la maternidad divina	195
II. - Eva-María	207
III. - La cooperación de María Santísima al pie de la cruz	217

SEGUNDA PARTE

Cooperación de la Virgen a la redención subjetiva	222
I. - La mediación en términos directos	223
II. - Intercesora y abogada nuestra	226
III. - Eficacia de la intervención de la Virgen	229
IV. - Expresiones figuradas. Realeza mariana	230
V. - Textos escriturísticos	231

PARENT P. JOSEPH M., O.P., La maternité spirituelle de Marie dans la liturgie romaine	234
---	-----

CUERVO P. MANUEL, O.P., La Virgen Santísima mediadora de gracia y el Rosario	249
I. - Existencia o fundamentos de la mediación mariana de la gracia	249
II. - Naturaleza de la mediación mariana de la gracia	252
III. - La mediación mariana en el Smo. Rosario	268

CIAPPI P. ALOISIUS, O.P., De cooperatione B. V. Mariae in mysterio humanae salutis iuxta doctrinam S. Thomae et commentariorum ex Ordine Praedicatorum	272
I. - Quid definite S. Thomas docuerit de cooperatione B. V. Mariae in mysterio humanae salutis	272
II. - Quid de cooperatione B.M.V. in mysterio humanae salutis senserint praecleariores Aquinatis interpretes ex Ordine Praedicatorum	281
III. - Conclusiones doctrinales omnibus communes	291

SZABO P. TRIVUS, O.F.M., Doctrina S. Bonaventurae de mediatione	
B. V. Mariae quoad omnes gratias	293
I. - De statu quaestionis: Doctrinae Seraphici diversae interpretationes	294
II. - De cooperatione B. V. Mariae ad sacrificium crucis	299
1. - Pretii solutio, criterium proprium ordinis redemptionis obiectivae	300
2. - Christus crucifixus solus est pretium nostrae redemptionis	302
3. - Maria Virgo Christo cooperatur in ordine redemptionis obiectivae per actum solutionis pretii	307
4. - Maria Virgo Christo cooperatur in ordine redemptionis subiectivae per suam compassionem	311
5. - Maria Virgo mediatrix omnium gratiarum, in quantum simul est redemptrix et redempta	315
III. - De cooperatione B. V. Mariae ad gratiarum dispensationem	319
1. - Problematis positio	320
2. - De duplici relatione divinae maternitatis ad gratiarum dispensationem	321
3. - Maria Virgo est omnium gratiarum dispensatrix per suam intercessionem	325
TOSATTI Onor. QUINTO, L'Assunzione di Maria, universale mediatrice, nel poema di Dante	
	342
SEBASTIAN P. WENCESLAS, O.F.M., La médiation de la T.S.V. Marie dans la rédemption objective, d'après les auteurs franciscains de 1600 à 1730	
	353
Index onomasticus	381
Index systematicus	387