



La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption

Charles De Koninck

Volume 5, Number 1, 1949

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019815ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019815ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

De Koninck, C. (1949). La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption. *Laval théologique et philosophique*, 5(1), 25–32. <https://doi.org/10.7202/1019815ar>

La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption *

On sait le rôle que joue la notion de *suppositio* dans le Traité de la Trinité. La doctrine de l'Assomption de Marie donne lieu, elle aussi,^F à une application de cette notion. Je voudrais montrer, en particulier, la différence entre la proposition: «Marie est la Mère de Dieu», et cette autre: «Saint Pierre est un apôtre du Christ». Tandis que dans cette dernière proposition, la substance du nom de Pierre n'est qu'un objet intentionnel, dans la première, la substance du nom de Marie n'est autre que la personne physique de la Vierge. Peut-être cette distinction contribuera-t-elle à orienter le problème de la définibilité de l'Assomption: la foi constante de l'Église — telle qu'exprimée dans le culte — n'a-t-elle pas pour objet la présente maternité de Marie comme la présente filiation de Jésus? En effet, si, depuis le commencement, l'Église invoque la Mère de Dieu dans sa personne non pas simplement par allusion à son existence personnelle du passé ou de l'avenir, ni seulement parce que nous la connaissons mieux par les noms qu'elle portait ici-bas, mais parce qu'elle entend que la personne de la Vierge *existe*, voilà ce qui pourrait répondre au problème du silence des premiers siècles de l'ère chrétienne.

* * *

Dans son *Perihermeneias*, Aristote fait remarquer que de la proposition: «Homère est poète», on ne peut passer à l'affirmation: «Homère existe». En effet, dans la proposition: «Homère est poète», le «est» n'est pas affirmé d'Homère par soi, mais seulement par accident; cette affirmation de «est» exprime uniquement qu'Homère est poète et nullement qu'il *est*, qu'il existe, au sens absolu¹.

Homère n'existe pas. Il a existé. Par conséquent, dans la proposition en cause, le nom d'«Homère» ne pourrait s'entendre de la personne d'Homère sans contradiction: eu égard à la copule «est», cette personne n'est pas dans la réalité. Néanmoins, pour que la proposition: «Homère est poète» soit vraie, il faut bien que le nom d'«Homère» tienne lieu d'un sujet dont on peut vérifier l'acception de ce nom — il faut une «suppositio». Or, l'Homère auquel nous substituons le nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère est poète», ne peut pas être l'Homère qui a existé dans la réalité mais qui n'existe plus, puisque celui-ci ne correspond pas au temps de la copule «est». Qui est donc cet Homère? où est celui dont on peut

* Communication présentée aux Journées de la Société canadienne des Études mariales, à Ottawa, le 19 février 1949. Elle est le développement d'une note qui parut dans le *Laval théologique et philosophique*, 1947, Vol. III, n.2, pp.303-304.

¹ ARISTOTE, *Perihermeneias*, c.11, 20b20.

vérifier l'acception du nom d'«Homère» dans cette proposition? quel est celui auquel nous imposons ce nom? quelle est la substance du nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère est poète»? — Peut-être préférerait-on régler la question en accordant sans tarder qu'«Homère *était* poète»! Le compromis serait trop facile. Outre qu'il existe de telles propositions, la fin que nous nous proposons en demande l'analyse. En effet, lorsque nous disons: «Marie est Mère de Dieu», à qui ce nom de «Marie» est-il imposé? Le cas est-il en tout point semblable à celui d'Homère?

Revenons donc à l'exemple d'Aristote. Quelle est la substance du nom d'«Homère»? Cette expression «substance du nom» est de saint Thomas: «In quolibet nomine est duo considerare: scilicet *id a quo* imponitur nomen, quod dicitur *qualitas* nominis; et *id cui* imponitur, quod dicitur *substantia* nominis. Et nomen, proprie loquendo, dicitur *significare* formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero *supponere* pro eo cui imponitur»¹.

Quel est donc celui auquel nous imposons le nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère est poète»? C'est Cajétan qui répond à la question, dans son commentaire du *Perihermeneias*, à l'endroit cité: «Aristoteles [adducit] illud genus enunciationum, in quo altera pars conjuncti est *aliquid pertinens ad actum animae*. Loquimur enim modo de Homero vivente in poematibus suis *in mentibus hominum*»². En d'autres termes, la substance du nom d'«Homère», c'est-à-dire l'être auquel nous l'imposons dans la proposition: «Homère est poète», n'a qu'une existence intentionnelle: l'intelligence se rend présent d'une manière intentionnelle un sujet qui n'a, actuellement, qu'une existence d'objet. Entitativement, Homère n'existe pas, car sa personne n'existe plus. Sans la fiction, sans cette existence d'Homère «in mentibus hominum», la proposition: «Homère est poète» serait purement et simplement fautive — il n'y aurait pas de *suppositio*. Et c'est parce que nous ne pouvons passer de l'existence intentionnelle à l'existence réelle que, de la proposition: «Homère est poète», on ne peut conclure: «Homère existe».

Sans doute que cette existence intentionnelle a un fondement dans la réalité, mais cette réalité appartient au passé. Il est vrai de dire: «Homère est poète», puisque Homère a existé et qu'il était poète. C'est précisément la substance du nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère *était* poète», qui est le fondement de la substance du même nom dans: «Homère *est* poète».

On pourrait objecter qu'il n'est pas tout à fait vrai de dire qu'«Homère n'existe pas», puisque au moins la partie principale du poète existe toujours, à savoir son âme immortelle, qui subsiste par elle-même. Il reste, cependant, que l'âme d'Homère n'est pas Homère. Homère est le nom de la personne, tandis que l'âme n'est pas la personne. Aucun attribut de la personne, qui est le tout complet, ne peut convenir à ce qui n'est qu'une

¹ S. THOMAS, *In III Sententiarum*, dist.6, q.1, a.3.

² CAJÉTAN, *In II Perihermeneias*, lect.7 (ed. LEON), n.7.

partie — quand même celle-ci serait la principale et qu'elle pourrait subsister par elle-même. Bien que l'âme soit immortelle, il ne s'ensuit donc pas que l'homme soit immortel. Que l'âme d'Homère existe, il ne s'ensuit pas qu'Homère existe. «Anima... cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo»¹. Bien que l'âme raisonnable puisse subsister par elle-même, c'est seulement «quantum ad aliquid [quod] potest dici *hoc aliquid*... Substantia vero composita est, quae est *hoc aliquid*. Dicitur enim esse *hoc aliquid*, idest aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie;... Sed quia [anima rationalis] non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit *hoc aliquid*»². Aussi bien, comme la personne se dit seulement de la nature complète, l'âme n'est-elle pas la personne. «... Non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae»³. Puisque seule l'âme d'Homère existe, on ne peut parler à son sujet ni de substance première (*hic homo*), ni de substance seconde (*homo*); ni de *vivant*, ni de *ce vivant*. «Anima vivit, sed non est animal, neque vivens, neque corpus, neque substantia». Ces termes, en effet, signifient le tout⁴. C'est grâce à une fiction que, dans une proposition où le verbe est au temps présent, nous pouvons parler d'une personne dont l'âme seule existe: la personne qui est la substance du nom ne peut avoir qu'une existence intentionnelle.

On se rappellera la difficulté que saint Thomas formulait dans la *IIa IIae*, q.83, a.11, où l'on demande: «Utrum sancti qui sunt in patria orent pro nobis». La cinquième difficulté se lit comme suit: «Anima

¹ S. THOMAS, *In I ad Corinthios*, c.15, lect.2

² S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1 (ed. PIROTTA), n.215.—«... *Hoc aliquid* potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis, et formae materialis: secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*».—S. THOMAS, *Ia*, q.75, a.2, ad 1.

³ *Ia*, q.75, a.4, ad 2.—«... Quia ratio partis contrariatur rationi personae, ... ideo anima separata non potest dici persona; quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars».—*In III Sent.*, dist.5, q.3, a.2.—«... Persona [dicit] aliquid subjectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens, ut subsistentia».—S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Potentia*, q.9, a.2, ad 8.—«Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ... Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa, et hanc animam quae sunt principia individuante hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae».—*Ia*, q.29, a. 4, c.

⁴ «... In Epistola Synodali Cyrilli dicitur: *Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne, anathema sit*. Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal: mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est».—*IIIa*, q.50, a.4, c.

Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quamdiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus. Cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant».

L'âme de Pierre n'est point Pierre; Pierre n'existe pas — ni au ciel ni sur terre. C'est l'âme de l'apôtre qui prie pour nous. On l'admettra volontiers, puisque Pierre n'est pas ressuscité. S'ensuit-il que nous ne devrions pas invoquer l'apôtre pour qu'il prie pour nous, mais son âme? Certainement non, pour la bonne raison que l'Église fait le contraire. Et la réponse de saint Thomas consistera à montrer pourquoi l'Église invoque la personne de Pierre et non pas son âme, bien que seule cette dernière existe. «Ad quintum dicendum quod quia *sancti viventes meruerunt* ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam *nobis magis innotescunt*. Et iterum propter *fidem resurrectionis* insinuandam: sicut legitur Exod. 3 (v.6): 'Ego sum Deus Abraham', etc. Voilà les raisons qui nous font comprendre la coutume de l'Église, et chacune de ces raisons vaut par elle-même.

Remarquons toutefois que dans la proposition: «Pierre est au ciel», la substance du nom de «Pierre» n'est pas la personne de Pierre qui a existé; tout comme dans le cas d'«Homère est poète», la substance du nom est un être intentionnel fondé sur la personne de Pierre qui a existé dans le passé et qui, alors qu'il était «sanctus vivens», a mérité de pouvoir prier pour nous. En même temps — puisque l'objet propre de l'intelligence humaine n'est autre chose que la «quidditas seu natura in materia corporali existens»¹ — les bienheureux nous sont aussi mieux proportionnés quand nous pouvons les appeler par le nom de leur personne. Mais, encore une fois, tout comme dans l'exemple «Pierre est au ciel», la substance de ce nom est seulement un être intentionnel. Et il en est de même lorsque nous employons leur nom pour faire allusion à la résurrection future: la personne ressuscitée n'est qu'un fondement éloigné de la substance de ce nom. La personne rénovée de Pierre n'existe pas.

Voilà donc les raisons que l'on peut donner à celui qui demande pourquoi nous invoquons les saints dans leur personne alors qu'en vérité cette personne n'existe pas. Or, si la proposition catégorique: «Saint Pierre n'existe pas», peut heurter de prime abord et demande des précisions, les fidèles en accepteront aisément l'explication. On ne veut pas dire en effet que saint Pierre n'a pas existé, ni qu'il n'existera pas, mais que, dans le présent, son âme seule existe. La proposition: «Saint Pierre est un apôtre du Christ» est vraie. Mais, parce que le nom de «Pierre» tient lieu seulement d'une existence intentionnelle, et non pas de la personne elle-même de Pierre, on ne peut pas passer à l'affirmation: «Pierre existe».

En est-il de même dans le cas de la proposition: «Marie est la Mère de Dieu»? Certainement pas. En effet, l'affirmation: «Marie existe», elle aussi est vraie. Mais, à la différence de la première assertion, celle-ci

¹ *Ia*, q.84, a.7, c.

est vraie parce que Marie existe *dans le présent* selon sa substance complète. Cette dernière vérité se distingue de la première, car elle affirme l'*existence physique*, actuelle, présente, de la personne comme personne. Par conséquent, même dans la première proposition où l'on affirme que «Marie est la Mère de Dieu», il n'est pas besoin de justifier la *suppositio* du nom de «Marie» par «aliquid pertinens ad actum animae» — comme si sa personne n'avait dans le présent qu'une existence d'objet. En d'autres termes, lorsque nous parlons de la Sainte Vierge, nous parlons d'une personne qui existe; en invoquant la Mère du Christ, nous nous adressons à une personne qui *est*, actuellement, la génératrice de Dieu, et non pas seulement à l'âme d'une personne qui *était* la Mère de Dieu — à l'âme d'une personne dont on ne pourrait pas dire qu'elle existe¹.

Si l'âme de la Sainte Vierge n'était pas actuellement unie à son corps, nous devrions, dans les propositions où le verbe «est» est affirmé par soi et non par accident, nous en tenir aux attributs de l'âme séparée; nous ne pourrions lui attribuer aucun des prédicats de la personne. Si la personne n'était pas ressuscitée, il serait faux de dire que «La Mère de Dieu existe», «La Mère de Dieu existe au ciel», qu'«elle» est avec le Christ, qu'«elle» intercède pour nous. Pour que la substance du nom demeurât dans ces propositions un sujet entitatif, il faudrait dire: «L'âme de celle qui était, est au ciel»; «L'âme de celle qui était la Mère de Dieu est avec celui qui était son Fils»; «L'âme de celle qui était la Sainte Vierge intercède pour nous»; «L'âme de celle qui fut co-rédemptrice, existe».

L'âme de Marie, s'adressant au Christ pour nous, ne pourrait pas l'appeler «Mon Fils». Nous ne pourrions pas dire que notre Mère, Notre-Dame, notre Reine, existe au ciel. En priant: «Je vous salue, Marie», la substance de ce nom de «Marie» ne serait pas la personne elle-même de la Vierge. Alors que nous la supplions de prier pour nous à l'heure de notre mort, la mort n'aurait pas encore été vaincue en elle.

S'il n'existait que l'âme séparée de Marie, non seulement sa béatitude serait incomplète, mais elle ne serait pas non plus un principe vraiment universel: puisqu'elle-même n'aurait pas en acte la perfection vers laquelle elle doit nous conduire. Son âme serait bienheureuse, mais la Vierge, la Mère de Dieu ne serait pas bienheureuse. La *suppositio* des noms de sa personne ne serait pas différente de celle qu'il faut entendre dans le cas des autres saints. Nous invoquerions la Sainte Vierge du nom de sa personne parce que, de son vivant, elle avait mérité de pouvoir prier pour nous; parce que sous les noms qui étaient siens sur la terre, «nobis magis innotescit»; et encore pour faire allusion à la résurrection future.

Nous disions que si la Mère de Dieu n'existait pas dans le présent, s'il n'existait que son âme bienheureuse, elle ne pourrait pas appeler le Christ

¹ Au cours de la discussion qui suivit la lecture de cette communication, le R. P. JOSEPH-MARIE PARENT, O.P. citait, à l'appui, l'oraison de la messe de la Sainte Vierge pendant l'Avent: «Deus, qui de Beatae Mariae Virginis utero Verbum tuum, Angelo nuntiante, carnem suscipere voluisti: praesta supplicibus tuis; ut, qui vere eam Genetricem Dei credimus, ejus apud te intercessionibus adjuvemur».

«Mon Fils». En effet, la personne du Christ n'est Fils de Marie qu'en raison de sa filiation temporelle dont le terme n'est autre que la personne de la Mère. Par conséquent, si la Mère n'existait pas, cette filiation n'aurait pas non plus de vérité dans le présent. Il est vrai que dans le Christ la relation de filiation temporelle n'est qu'une relation de raison¹. Cependant, la vérité présente de cette relation n'en suppose pas moins l'existence actuelle de son terme et de la relation réelle de maternité dans la personne de la Vierge. La personne divine qui — en raison de sa naissance réelle et de la nature réelle qu'elle a reçue de sa Mère — est réellement Fils de la Vierge², ne serait pas telle dans le présent. Il serait faux de dire: «Le Fils de Marie existe», «Le Fils de l'homme existe», puisque, dans la mort de la Vierge, la filiation est supprimée.

Une objection, formulée en vue d'affirmer la réalité de la filiation temporelle du Christ, renferme l'hypothèse que voici: «Supposito quod Beata Virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio qua filius matris dicebatur...»³ À cette difficulté saint Thomas répond: «quod respectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo, destructo termino, respectus aufertur; sed tamen filiatio realis ad Patrem remanet in Christo, etiam supposita morte matris». Par conséquent, si la Mère de Dieu — le terme de la relation de filiation — n'était pas ressuscitée, la filiation en raison de laquelle le Christ est appelé son Fils ne serait pas vraie dans le présent; la substance du nom dans la proposition: «Le Christ est le Fils de Marie», ne pourrait pas être la personne elle-même du Christ.

Quant aux relations réelles à la nature complète de la Vierge et qui sont subjectées, non pas dans la personne, mais dans la nature humaine du Christ, il est clair qu'elles n'existeraient pas si leur terme n'était pas donné dans le présent. Aussi, la relation d'«origination» dans le corps du Christ à la Vierge Mère n'existerait pas⁴. On ne pourrait pas dire: «La relation de similitude du Christ à sa mère existe». Aussi bien est-ce de la Vierge Marie et d'elle seule que le Christ tient sa «similitudo speciei»⁵. Bref, dans aucun des cas où la dénomination suppose l'existence du sujet et du

¹ *IIIa*, q.35, a.5.

² «Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, sic realiter est filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre».—S. THOMAS, *Quaestiones quodlibetales*, I, q.2, a.2, c.—«...Dicitur Christus realiter filius Virginis propter realem nativitatem».—*Ibid.*, IX, q.2, a.4, ad 1.

³ *Ibid.*, obj.2.

⁴ Après avoir montré que la filiation temporelle du Christ n'est qu'une relation de raison, SAINT THOMAS ajoute: «Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad Virginem, sicut cum dicimus: Corpus Christi est originatum ex Virgine...» —*Quaest. quodlib.*, IX, q.2, a.4, c.—CAJÉTAN, dans son commentaire sur la *IIIa Pars*, q.35, a.5, où SAINT THOMAS expose la même doctrine, ajoute: «Cum quibus tamen tene quod Christus refertur ad matrem reali relatione causati ad causam; et similis ad simile; et sic de aliis relationibus realibus quae non immediate sunt in supposito subjective».—(Ed. LEON.), n.16.

⁵ «...Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei; et ideo dicitur filius ejus. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de Spiritu Sancto sicut de activo principio; non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo: et ideo Christus non dicitur filius Spiritus Sancti».—*IIIa*, q.32, a.3, ad 1.

terme de la relation, on ne pourrait affirmer l'existence du «relatif» comme tel. Dès lors qu'il s'agit de relations réelles, il faudrait dire qu'il y a, actuellement, dans le Christ de véritables privations à l'endroit de sa Mère alors qu'Il est dans la gloire parfaite. Aucun des noms qui ne peuvent appartenir au Christ qu'en raison de son rapport à la Vierge ne pourrait avoir comme substance le Christ glorifié qui est établi *supra omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro.* (Ad Ephes., I, 21) *Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen.* (Ad Philipp., II, 9)

Jésus serait-il maintenant glorifié et son nom exalté au-dessus de tout nom, si les noms concrets dont la vérité présente dépend de l'existence des relations à la personne ou à la nature complète de sa Mère, ne pouvaient lui convenir que par le truchement d'une fiction? si la substance de ces noms n'était pas la personne ou la nature humaine du Christ exalté? La piété du Fils serait-elle maintenant parfaitement exercée à l'endroit de l'unique principe temporel de son Incarnation — principe avec lequel il est la Sagesse ordonnée depuis le commencement et Premier Prédestiné — si ce principe n'existait pas dans le présent selon son être même de Mère?¹ Car la génération relève de la puissance végétative qui est inséparable de la corporéité.

Manifestement, il ne nous appartient pas d'affirmer que la *suppositio* de ces noms du Fils et de la Mère que nous rencontrons dans les Saintes Écritures et dans le culte des fidèles, est déterminément telle. Mais nous pouvons au moins poser la question et indiquer par là une matière où pourrait se trouver un point d'appui à une déclaration par le Magistère suprême de l'Église. Voilà qui répondrait en même temps au problème du silence apparent des premiers siècles de l'ère chrétienne sur l'Assomption de la Vierge.

On pourrait objecter que nous faisons trop de cas d'une subtilité de langage qui accorde aux différences de temps (passé, présent, avenir) un rôle si important; l'essentiel, semble-t-il, est de croire que toutes ces choses seront vérifiées dans l'avenir — savoir, à la fin des temps. Mais voilà qui nous paraît contraire à la pensée et à l'intention des fidèles qui, en disant «Mère de Dieu», «Mère du Christ glorieux» ne doutent pas que cette mère ne soit une personne qui *existe* dans le présent. Ils abhorraient l'idée que celle qui a donné naissance au Christ ressuscité n'est pas actuellement une personne et une mère. Le Fils de l'homme ne nous aurait pas donné sa Mère pour, et dans, notre vie présente. La maternité spirituelle de Marie envers nous, inséparable de sa maternité physique envers le Christ, ne serait pas vraie du présent.

¹ L'Assomption elle-même serait diminuée si elle n'avait été précédée de la mort. Nous pouvons dire à cet égard que la Sainte Vierge est morte afin que l'Assomption fût plus parfaite et plus universelle. En effet, étant morte, son Assomption l'atteint dans sa personne rénovée — rénovation par conséquent plus profonde. Bien que la personne soit la même, elle est néanmoins une personne rénovée: la rénovation peut se dire de la personne elle-même. Et ainsi s'établit la «Civitas Nova» d'une manière plus universelle, et elle appartient par là même plus radicalement à l'ordre de réparation. — Voir, sur ce sujet, JOSEPH-MARIE PARENT, O.P., *La Sainte Vierge est-elle morte?* dans la collection d'études, *Vers le dogme de l'Assomption*, Montréal, Fides, 1948, pp.277-292.

Voilà donc qui heurterait profondément le sens des fidèles. Si nous ne pouvons dire que cette croyance est un acte explicite de foi théologique, nous devons du moins reconnaître que l'acte de foi n'est pas indifférent au temps: le passé, le présent et l'avenir ne s'y ramènent pas à des différences accidentelles. Comme dit saint Thomas à propos de la Résurrection du Christ, l'acte de foi ne porte pas sur la Résurrection abstraction faite du présent, du passé, ou de l'avenir. Dans un article qui demande: «Utrum una sit fides modernorum et antiquorum», nous lisons: «Dicunt enim, [quidam] quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet: quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, Credo resurrectionem; oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de Anima (comm.22, et seq.); ut sit sensus, Credo resurrectionem, idest Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse»¹. Donc, si je ne croyais pas que le Christ *est* ressuscité, si je refusais mon adhésion à la différence de temps, je ne croirais pas à la Résurrection selon qu'elle est objet de foi.

Cette distinction nous paraît d'une importance primordiale pour la question de l'Assomption. Que les fidèles croient que la Sainte Vierge, que la Mère de Dieu, existe; qu'elle a existé ou qu'elle existera, cela ne serait pas indifférent au point de vue de la foi. Or, n'est-il pas vrai que non seulement l'Église a confessé la maternité divine de la Vierge, mais que le culte des fidèles s'étend jusqu'à la vie présente de la Mère de Dieu comme personne?

Voilà pourquoi nous croyons bien fondé ce vœu que forment les croyants pour une confirmation solennelle de l'Assomption comme dogme de foi. Encore une fois, il appartient au Magistère de l'Église de déclarer quelle est la substance des noms du Christ dans ses rapports avec la Vierge, et quelle était la substance des noms de Marie dans la tradition. C'est alors que nous saurions, d'une certitude divine, que l'Assomption était définissable comme dogme de foi.

Mais déjà nous disons avec une confiance très grande et une parfaite rigueur: Non seulement la Sainte Vierge est-elle la Mère du Fils de Dieu, mais la Mère du Fils de Dieu *existe*.

CHARLES DE KONINCK.

¹ Et voici la suite du texte: «Et ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem: vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quae refertur ad nos et ad antiquos: et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una».—*Quaestiones disputatae de Veritate*, q.14, a.12, c.