NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 N° 10 1953

De la médiation de la Vierge Marie

Bernard PIAULT

p. 1020 - 1038

https://www.nrt.be/fr/articles/de-la-mediation-de-la-vierge-marie-2558

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

De la médiation de la Vierge Marie

« Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et le hommes, le Christ-Jésus, homme lui-même, qui s'est donné en rançon pour tous » (*I Tim.*, II, 5). Cette assertion fondamentale de la foi catholique situe d'emblée et exactement le mystère que nous voudrions ici cerner : celui de la médiation de la Bienheureuse Vierge Marie. Quel est le sens à donner à cette médiation, et quelle est la portée d'une intercession *actuelle* de Marie dans le Ciel?

Mais avant d'aborder ce mystère, il est nécessaire de situer celui de la médiation du Christ par rapport à son Eglise. Car c'est elle qui possède désormais, depuis l'Ascension et la Pentecôte, la totalité de la Rédemption; c'est elle qui la distribue aux hommes, selon la parole du pape saint Léon : « Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit [1] ». Il y a là une distinction que, d'ordinaire, nous ne faisons pas assez nettement entre la médiation du Christ en tant qu'elle fut l'acte rédempteur lui-même, et cette même Rédemption, en tant qu'elle nous est chaque jour livrée.

Sur la Rédemption du Christ et sur sa valeur unique de médiation, il n'y a pas à insister ici. Un seul regard jeté sur l'épître aux Hébreux nous le rappelle : il n'y a qu'un seul médiateur, celui qui est entré, en avant-coureur, dans les cieux (VI, 20), après nous avoir acquis une rédemption éternelle (IX, 12). Mais les choses sont déjà moins simples quand il s'agit de la médiation du Christ en tant qu'elle est maintenant possédée par l'Eglise. Il est élémentaire, sans doute, de savoir que le salut n'est conféré aux hommes que par l'Eglise, l'arche en laquelle il se trouve, mais il est déjà plus difficile de préciser théologiquement toute la force de cette assertion. Si donc la médiation du Christ est dans l'Eglise, et si, de ce fait, l'Eglise est « médiatrice », elle ne l'est qu'en tant qu'elle possède *tout* le mystère de son Epoux, en tant qu'elle est, selon la distinction si éclairante du R. P. Congar, un « mystère », une « communauté de salut [2] ». Cette médiation doit donc s'entendre au sens où par sa hiérarchie, ἱερὰ ἀρχή, pouvoir sacré et « sacralisant », l'Eglise est rédemptrice en assumant toute l'humanité pour la faire passer au domaine de Dieu.

Or, par quoi l'Eglise est-elle rédemptrice, sinon par son organisme sacramentel? Ce qu'il y a donc lieu de faire tout d'abord, c'est, non

1. *Sermo 2 de Ascensione Domini*, dans le bréviaire romain, *lect. 4* du Samedi de l'Octave.

2. Cfr *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, p. 95 et article des *Etudes* de janv.-février 1948 : *Pour une théologie du laïcat.*

d'établir tous les principes sur lesquels se fonde la théologie sacramentelle, mais au moins d'en indiquer la base essentielle.

Que la Rédemption du Christ nous soit donnée dans l'histoire par les sacrements, il suffit de citer saint Thomas pour en être convaincu. Notre docteur recherche si les sacrements de la Loi Nouvelle tiennent leur vertu de la Passion du Christ. Il montre alors que le sacrement opère à la manière dont opérait l'humanité du Christ. Celle-ci était l'instrument *conjoint* de la divinité. Le sacrement, lui, est instrument *séparé*, de sorte « que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements ». Or, continue-t-il, « on a clairement établi (q. 48 et 49) que c'est surtout [3] la Passion du Christ qui nous a délivrés de nos péchés par manière d'efficience, de mérite, mais aussi de satisfaction. De même encore est-ce par sa Passion que le Christ a inauguré le régime cultuel de la religion chrétienne en « s'offrant lui-même en offrande et en victime à Dieu » (*Eph.*, V, 2). Il est donc évident que les sacrements de l'Eglise tiennent spécialement leur vertu de la Passion du Christ : c'est leur réception qui nous met en communication avec la vertu de la Passion du Christ. L'eau et le sang jaillis du côté du Christ en croix symbolisent cette vérité, l'eau se rapportant au Baptême et le sang à l'Eucharistie, car ce sont là les sacrements les plus importants » (*III*ª, q, 62, a. 5).

Plus loin, quand saint Thomas parlera des effets de l'Eucharistie, il montrera même que ce sacrement communique à l'humanité toute la Passion du Christ, les grâces que chaque sacrement confère tenant leur réalité (leur « res ») de l'Eucharistie (cfr *III*ª, q. 73, a. 1 et *In Io.*, VI, 6) [4]. Saint Thomas est donc formel : toute grâce sacramentelle prend sa source non seulement dans la Passion, mais même dans l'Eucharistie. Plus encore : toute grâce qui descend sur les hommes vient de l'Eucharistie. Participent donc de quelque manière à l'Eucharistie non seulement les chrétiens qui reçoivent le corps du Christ « realiter in sacramento » ; non seulement les chrétiens qui sont unis spirituellement au Christ dans la Messe et qui s'offrent par lui et avec lui, mais encore *tous les hommes* sans exception, païens, hérétiques, etc. Tout salut vient donc d'elle. Il faut citer deux textes. Le premier est IIIª, q. 73, a. 3. Saint Thomas montre ici que nul n'échappe à l'influx de l'Eucharistie : « J'ai établi, dit-il, dans l'article précédent que l'effet dernier (res) de ce sacrement est *l'unité du corps mystique, en dehors de laquelle il ne peut y avoir de salut* : en effet, il n'y

3. L'adverbe ne veut pas laisser entendre que la Passion du Christ aurait pu ne pas suffire au rachat des péchés, mais que la cause méritoire efficiente et satisfactoire qu'est la Passion doit se compléter par les causes efficiente et exemplaire que sont la Résurrection et l'Ascension, ce que précisément saint Thomas a établi plus haut.

4. Le catéchisme romain donnera le même enseignement : « L'Eucharistie est la source de laquelle tous les autres sacrements reçoivent tout ce qu'ils contiennent de bien et de perfection » (II, 4, nos 47-48).

a pas de salut en dehors de l'Eglise, tout comme il n'y en avait pas au déluge en dehors de l'arche de Noë qui était la figure de l'Eglise, comme le montre *II Pet.*, III, 18. J'ai établi aussi précédemment (III[a], q. 68, a. 2) que l'effet (res) de n'importe quel sacrement peut être possédé avant la réception même du sacrement par le désir (ex ipso voto) de le recevoir. C'est pourquoi l'homme peut être sanctifié par le désir du sacrement avant sa réception effective, comme je l'ai dit au sujet du Baptême »... Mais ce texte a lui-même besoin d'être complété par cet autre : III[a], q. 79, a. 7. Saint Thomas veut y établir que l'Eucharistie ne profite pas seulement à ceux qui communient « in re ». Il se demande : « Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus? » Il répond : « Comme je l'ai dit à l'article cinq de cette question, ce sacrement n'a pas seulement raison de sacrement (entendons : il n'est pas seulement le don de Dieu nous gratifiant du corps du Christ), il est aussi sacrifice. Or, en tant que dans ce sacrement est signifiée la Passion du Christ en laquelle le Christ s'est offert à Dieu comme une hostie (*Eph.*, V, 2), il est un sacrifice; en tant que dans ce sacrement nous est donnée, sous un signe visible, la grâce invisible, il est un « sacrement ». Ainsi donc ce sacrement produit ses effets en ceux qui le reçoivent, et sous sa raison de sacrement et sous sa raison de sacrifice, car il est offert par tous ceux qui le reçoivent, comme le déclare le Canon de la messe : « Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur ». Mais à ceux qui ne le reçoivent pas, il profite sous sa raison de sacrifice, en tant qu'il est offert pour leur salut. Ainsi dit-on, dans le canon de la Messe : « Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae ». Et c'est ce *double effet* du sacrement que le Seigneur indiquait quand il disait (Mat., XXVI et Luc, XXV) : « C'est *pour vous*, à savoir vous qui le recevez et pour beaucoup (pro multis), à savoir *les autres*, que (ce sang) est (sera) répandu en rémission des péchés ».

Dans la réponse à la deuxième difficulté saint Thomas revient sur cet effet universel de l'Eucharistie. Il montre qu'elle agit en tous, tout comme la Passion du Christ dont elle est précisément le sacrement (III[a], q. 62, a. 5) et dans les mêmes conditions : « De même que la Passion du Christ sert à tous pour la remise de leurs fautes, et pour l'obtention de la grâce et de la gloire, mais qu'elle n'a d'effet que dans ceux qui sont unis à la Passion du Christ par la foi et la charité; ainsi ce sacrifice qu'est le sacrement (memoriale) de la Passion du Seigneur n'a d'effet que dans ceux qui sont unis à ce sacrement par la foi et la charité ».

Mais pour être honnête il faut évidemment citer la fin de cet *ad*

2um. Or, il présente une certaine difficulté. Saint Thomas cite d'abord un texte de saint Augustin, *ad Renatum,* lib. I *de anima et eius orig.*, cap. 9 a princ. : « Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi? » Et saint Thomas commente : « *Unde et in canone missae non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam* ».

Il y a dans tout cet *ad 2um* une double difficulté : historique et théologique.

Difficulté historique : la pensée de saint Augustin est-elle bien de déclarer que l'on ne peut prier que pour des membres (actuels) du Christ? Et saint Thomas partagerait-il cette opinion? Or, il faut répondre, non! Dans un texte fameux, le grand évêque montre que notre charité est *une* et *universelle*. Qu'il nous faut donc aimer *tous* les hommes d'une charité fraternelle, et pas seulement ceux qui sont membres (actuellement) du Christ. Il faut donc, en conséquence, prier pour eux tous, non parce qu'ils sont membres du Christ, mais pour qu'ils le deviennent (*In Joh.*, X, 7).

En second lieu, le texte de saint Thomas présente une difficulté théologique : si dans son « extra Ecclesiam », saint Thomas entend inclure les païens, les hérétiques, etc., il contredit formellement à la foi, qui soutient que ces catégories d'hommes reçoivent un influx de grâce du Christ (Denz., 1295) [5] et sa proposition, en outre, relève du simple semi-pélagianisme. En effet, d'une part il faudrait admettre que la conversion n'est pas possible pour celui qui est en dehors de l'Eglise, ou alors il faudrait admettre que l'on doit faire un acte de foi et de charité même imparfait avant la réception de la grâce, afin qu'ensuite on puisse participer tant au fruit de la Passion du Christ qu'à celui de l'Eucharistie; ou enfin, il faudrait concevoir, parallèlement à la grâce sacramentelle un autre ordre de grâce, se rattachant à la rédemption, mais n'étant pas communiqué par les sacrements de l'Eglise.

Or, il est évident que l'on ne peut attribuer une telle théologie à saint Thomas. Toute son œuvre est là pour nous dire aussi bien que la grâce du Christ est destinée à tous les hommes, que pour récuser que l'on puisse accéder à Dieu sans la grâce, et pour nous enseigner enfin que cette grâce vient, originellement, de la Rédemption et, dans l'Eglise, des sacrements et même tout spécialement de l'Eucharistie. Le parallèle établi par saint Thomas entre la Passion et l'Eucharistie est absolu, à ce point qu'il faut conclure que le « extra Ecclesiam » ne peut s'entendre que des *seuls damnés,* qui sont, en effet, en dehors de l'ordre de la grâce et de la charité.

Enfin, si saint Thomas écrit que la Passion (et l'Eucharistie) « n'a d'effet que dans ceux qui sont unis à la Passion du Christ par la foi et la charité », il n'en faut pas conclure que la foi et la charité précè-

5. On sait que cette façon de concevoir le salut est celle même de la liturgie de l'Eglise qui, le vendredi saint tout spécialement, prie solennellement pour tous les hommes.

dent la réception du fruit de la Passion — nous avons dit pourquoi —, mais bien plutôt, que saint Thomas considère l'effet de la Passion (et de l'Eucharistie) *en tant qu'il est dans l'homme* y produisant actuellement cet effet. De fait, ceux en qui la Passion produit du fruit, ce sont ceux-là mêmes qui lui sont unis par la foi et la charité qui vient d'elle (et de l'Eucharistie). C'est, semble-t-il, la seule interprétation qui ne retire pas à la Passion du Christ une grâce qu'elle a seule méritée ou qui ne fasse pas ranger saint Thomas parmi les semi-pélagiens.

Mais, en définitive, saint Thomas est clair lui-même sur ce point. Il n'est que de citer les questions 8 et 26 de la *tertia pars*, pour savoir que la grâce du Christ étant « capitale », elle est ordonnée à tous les hommes, sauf à ceux qui sont damnés. Ainsi donc toute grâce vient du Christ comme de sa source, de l'Eglise par ses sacrements comme « aqueducs » qui nous la transmettent. C'est peut-être de ne l'avoir pas suffisamment compris qui a rendu tant de théologiens si réticents pour admettre que les infidèles peuvent se sauver. On pensait que réserver le salut à l'infidèle qui ne connaît pas l'Eglise, c'était porter atteinte au pouvoir de celle-ci sur la grâce. Ce que nous avons dit montre à la fois que sans l'Eglise il n'y a pas de grâce, mais aussi qu'elle l'obtient pour la conversion et le salut de tous.

Ces choses devaient être dites avant que l'on songe à parler de la Médiation de Marie, et il n'est pas inutile d'y avoir insisté. Car, une fois admise la théologie thomiste des sacrements et en particulier de l'Eucharistie, on saisit tout de suite que, non seulement le Christ est le seul médiateur entre Dieu et les Hommes, mais que le Christ ne se trouve plus aujourd'hui que *dans l'Eglise* et *par son organisme sacramentel*.

*
* *

Et cependant la piété chrétienne et la liturgie de l'Eglise parlent d'une Médiation de Marie. Qu'est-elle donc, et en quel sens faut-il l'entendre?

Ce qui précède nous assure explicitement que Marie ne peut être médiatrice au sens où l'est le Seigneur Jésus. Elle n'est pas la source de la grâce, et celle qu'elle possède ne vient que des mérites de son Fils. Il n'est que de relire l'oraison de la fête de l'Immaculée-Conception pour s'en convaincre. La foi de l'Eglise nous affirme que la plénitude de grâce de la Vierge, ici sa Conception Immaculée, vient des mérites de son Fils dont elle bénéficia — comme d'ailleurs toute l'humanité avant le Christ — avant même que ne fût offert son sacrifice. Ce qui nous montre tout de suite que si Marie est médiatrice, elle ne peut l'être qu'en un sens *analogique*, et que sa médiation est donc *subordonnée* à celle de son Fils.

Mais ici encore, la Médiation de Marie se présente à nous de deux

manières différentes. On peut la concevoir par rapport à sa vie terrestre, tout comme on considère la médiation de Jésus en tant qu'il a vécu parmi les hommes, les rachetant par son sacrifice rédempteur. Mais le sens chrétien a d'autres exigences et il confesse que Marie exerce *actuellement* encore dans l'Eglise sa médiation en étant le truchement de la grâce. Elle nous obtient, dit-on, aujourd'hui, pour nous « pauvres pécheurs » qui la prions, toutes les grâces qui nous sont nécessaires. Il est important de distinguer ces deux plans trop souvent confondus et de situer exactement le rôle de Marie, et la manière dont il s'exerce, dans l'une et l'autre de ces économies où la grâce est acquise et distribuée.

Pour ce qui est de la médiation de Marie au premier sens, les difficultés sont vite aplanies si on retient que le rôle de la Mère est subordonné ici à celui de son Fils, et qu'elle n'a pas acquis la grâce au sens où l'a méritée ce Fils.

Rappelons brièvement l'enseignement traditionnel sur ce point. Ce qui a saisi les Pères des premiers siècles, c'est l'opposition qu'ils ont immédiatement perçue entre Marie et Eve, la première femme. Eve par sa désobéissance nous a engendrés dans la mort; Marie par son obéissance, son « Fiat », a engendré la vie en donnant au monde l'auteur de cette vie. Cela a conduit ensuite les Pères et les théologiens à considérer la maternité de la Vierge sous le rapport de la médiation : celle qui donne au monde le Médiateur universel ne peut être qu'une médiatrice, ou encore une « rédemptrice ». Puis en des temps plus proches de nous, naît un autre vocable : celui de co-rédemptrice qui rend là théologie du rôle de Marie un peu plus difficile à établir. En effet, tant qu'on ne parle que de « seconde Eve », de médiation par la Maternité, même de « rédemption » par Marie, on est, de toute évidence, dans l'analogie. Aucun théologien ne s'y trompera et ne songera à mettre Marie sur le même plan que son Fils. Le terme de « co-rédemptrice » complique les choses, car il fait songer à deux principes qui s'unissent pour réaliser une même œuvre et agissant sur un pied d'égalité. Or, notons-le, malgré la difficulté inhérente à ce terme, les théologiens n'ont fait aucune méprise : il n'y a qu'une seule rédemption, celle qu'a accomplie le Seigneur Jésus. Mais quand on cherche à expliquer ce qu'est une co-rédemption, le langage devient plus embarrassé. Le *Dictionnaire de théologie*, article *Marie Médiatrice*, col. 2392, signale que la période du XII[e] siècle jusqu'à nos jours est « caractérisée, surtout depuis le XVI[e] siècle, par la fréquente affirmation très explicite de la Coopération de Marie à notre rédemption, *consommée par son propre sacrifice, consenti au moment de l'annonciation et accompli sur le Calvaire* [6] ». L'auteur donne ensuite toute une série de témoignages patristiques et théologiques. Parmi eux s'en détache un très

6. Nous soulignons nous-même.

caractéristique par son imprécision. C'est celui de Suarez qui dit que « puisque Jésus seul nous a rachetés, Marie a coopéré seulement par ses prières, par ses mérites *de congruo* (entendons : de convenance), et en fournissant à Notre-Seigneur le corps qu'il devait immoler pour notre salut [7] ». On ne peut s'étendre plus longuement sur ces textes. Mais il serait intéressant de rechercher ce qu'est, pour Suarez, *la prière*. N'est-elle pas précisément le *sacrifice lui-même*? Et en ce cas quelle portée pouvaient avoir les prières de Marie pendant qu'elle était sur la terre? Ne signifiaient-elles pas le don d'elle-même à Dieu? Ne venaient-elles pas, dans l'ordre de l'efficience et du mérite, de la grâce même du Christ? Et si c'était Jésus qui priait en Marie : « Iesu vivens in Maria », sa prière n'avait-elle pas la même valeur sacrificielle que son « Fiat », valeur personnelle et réelle d'une part en tant que ce don d'elle-même était dirigé vers Dieu, mais d'autre part et comme Suarez l'a bien vu lui-même, valeur subordonnée et *dépendante* de celle de son Fils?

Le terme « co-rédemptrice », on le voit par ces brèves remarques, ne peut être pris qu'en un sens analogue. C'est ainsi que l'entendent aujourd'hui les textes du Magistère. M. l'abbé R. Laurentin, dans son opuscule, *Le titre de co-rédemptrice, étude historique*, a précisé l'histoire de ce mot. Il ressort de son étude que nos derniers papes qui l'ont employé l'ont entendu au sens d'une « com-passion », et d'un amour qui voulait s'associer aux souffrances et à l'œuvre du Christ en les partageant pleinement de telle sorte que, si cela eût dépendu d'elle, elle eût fait absolument ce qu'a fait le Fils. Au lieu de penser que Marie, comme toute Mère, voulait préserver son fils de cette mort, bien plutôt elle l'offrait comme lui-même s'offrait, parce qu'elle savait que c'était là la volonté du Père que son Fils rachetât le monde par sa Croix. Sur ce terme et sur le sens à lui donner, on peut retenir ce que dit le R. P. Dillenschneider : « Il n'y a pas un *Corédempteur* et une *corédemptrice*, mais un *Rédempteur* et une *corédemptrice* [8] ». L'abbé R. Laurentin qui cite ce texte ajoute que, par là, « on rejoint le dessein des créateurs du terme », qui est d'envisager « la coopération de Marie à la Rédemption du monde selon le schème de la coopération de chaque chrétien à son propre salut : association intime mais toute subordonnée d'une cause seconde à la cause première ».

Toutes ces nuances, qui tendent à préciser le rôle de Marie dans la Rédemption *in actu primo*, nous permettent de juger en quel sens elle est médiatrice et comment à bon droit on peut l'appeler telle sans causer le moindre dommage à l'œuvre totale du Christ. Marie n'a concouru au rachat de tous qu'en tant qu'elle-même était déjà rachetée, son propre rôle n'augmentant en rien le trésor des mérites du Christ.

---

7. Col. 2393.
8. Cité par R. Laurentin, *op. laud.*, p. 35.

*
* *

Mais les difficultés naissent quand il s'agit de démontrer que Marie est médiatrice *toujours actuellement*. Il faut reconnaître que le problème se pose nettement à nous. D'une part nous avons reconnu que la grâce du Christ est communiquée aux hommes par l'organisme sacramentel ou en référence à celui-ci, puisque désormais Jésus agit dans son Eglise non plus personnellement, mais par la puissance de l'Esprit Saint qui vient « réaliser », en elle et par elle, le mystère sacramentel rédempteur. D'autre part toute la piété chrétienne est orientée vers Marie. Chaque jour les chrétiens la prient : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort ». La pratique de l'Eglise non seulement autorise, mais propose cette manière de prier, qu'il s'agisse, notons-le, de la Vierge ou des saints : elle se réclame de leur médiation, ou plus exactement de leur intercession. Aussi les théologiens s'efforcent-ils de préciser en quel sens, *hic et nunc,* dans le Ciel où elle règne glorieuse auprès de son Fils, Marie est *notre* Médiatrice et intercède pour nous.

Le *D.T.C.* a fait sur ce point un état de la question. De la médiation de Marie au premier sens il montre que l'on doit conclure à la Médiation au second sens, malgré que les premiers siècles ne semblent guère avoir dépassé le premier. Le texte le plus caractéristique qui semble avoir influencé les théologiens est cette phrase fameuse d'un sermon de saint Bernard pour la Vigile de la Nativité : « Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret » (*P.L.*, CLXXXIII, 100), avec cet autre tiré du célèbre sermon « de aquaeductu » : « Ideoque modicum istud quod offerre desideras, gratissimis illis et omni acceptione dignissimis Mariae manibus offerendum tradere cura, si non vis sustinere repulsam » (*P.L.*, CLXXXIII, 448).

Or, le premier de ces textes, extrait d'un sermon prononcé en une Vigile de Noël où saint Bernard commentait la parole de l'Ecriture : « Hodie scietis quia veniet Dominus, et mane videbitis gloriam eius », doit s'entendre de la Maternité de la Vierge nous donnant son Fils, c'est-à-dire de sa Médiation au premier sens. Il est vrai de dire que si Dieu a voulu nous donner toutes choses en son Fils, il ne nous a de fait enrichis que par l'intermédiaire de Marie.

Le second texte vise certainement, dans la pensée de saint Bernard, la médiation toujours actuelle de Marie. Il a donc même portée que nos textes liturgiques ou que la « Sancta Maria ». Puisque saint Bernard n'en donne pas lui-même de véritable explication théologique, ses affirmations relèveront donc de la même interprétation que ceux-là.

L'auteur de l'article du *D.T.C.* rapporte également deux textes de saint Thomas. Le premier : III^{a}, q. 27, a. 5, ad 1, ne veut traiter de toute évidence que du rôle de Marie dans l'Incarnation. Il n'y a donc

pas à en faire état ici. Le second est celui du *Cont. Gentes* (IV, 76). L'auteur le présente ainsi : « Comme l'indique saint Thomas, c'est Notre-Seigneur, souverain prêtre, qui applique lui-même dans les sacrements, par l'intermédiaire des prêtres qui agissent en vertu de son propre pouvoir, les grâces qu'il nous a méritées par sa Passion. Par sa médiation, Marie y coopère puisque c'est par elle que l'on obtient les faveurs nécessaires pour se disposer à une digne réception des sacrements » (col. 2397). Or, dans le texte invoqué, saint Thomas ne fait nulle mention d'une médiation de Marie en vertu de laquelle nous serait obtenue une grâce qui nous disposerait à une digne réception des sacrements. Cette pensée n'est donc pas celle de saint Thomas, mais celle de l'auteur de l'article qui y revient d'ailleurs à la colonne 2403 : « a) C'est un enseignement approuvé par l'Eglise, écrit-il, que, dans le plan actuel de la Providence, toutes les grâces surnaturelles sont obtenues par l'intercession de Marie...

» b) La conclusion est vraie de *toutes* les grâces surnaturelles provenant de la rédemption de Jésus-Christ. La conclusion ne comportant aucune restriction doit s'appliquer même aux grâces conférées par les sacrements, en ce sens que les dispositions que l'on doit apporter à leur réception, et desquelles dépend la production sacramentelle de la grâce, sont obtenues par l'intercession de Marie ».

Or, si nous admettons volontiers que toutes les grâces sont obtenues par l'intercession de Marie, avec toutes les nuances que cette assertion réclame, que nous avons déjà indiquées plus haut, et que nous essaierons de compléter tout à l'heure, nous ne pouvons absolument pas accepter ce qui est dit *sub b*, à savoir que Marie nous obtiendrait des grâces qui nous disposeraient à une fructueuse réception des sacrements, en voulant entendre par là qu'il y aurait deux ordres de grâces, l'un venant des sacrements, l'autre de Marie sans lien de *dépendance* avec l'ordre sacramentel. Car dans ce cas il faudrait en conclure que la Rédemption, d'où vient toute grâce, nous est donnée d'une part par l'organisme sacramentel de l'Eglise, et d'autre part par un ordre qui ne serait pas d'Eglise, qui ne serait pas soumis à sa propre médiation, ni obtenu par son impétration, mais qui découlerait d'une relation directe à Dieu par l'intermédiaire de Marie. Cette position, soulignons-en le paradoxe, serait proche de l'individualisme protestant qui n'admet pas la médiation d'une Eglise, en partant, notons-le, de postulats tout différents !

C'est pourquoi cette position semble insoutenable. L'intercession de Marie, si ce que nous avons établi précédemment à propos de l'ordre sacramentel est vrai, n'est pas indépendante de celui-ci, elle n'y prépare pas non plus, *elle s'y intègre*. Mais avant d'expliquer en quel sens cela nous semble possible, prenons encore deux autres ouvrages.

Je citerai d'abord M. J. Guitton dans son étude *La Vierge Marie*. Le brillant professeur de Dijon parle, lui, d'*une médiation continuée*

de Marie (p. 162-166), en ce sens que Marie n'a pas mérité la grâce, mais intercède auprès de son Fils pour nous l'obtenir. En effet, la Vierge Marie ne serait pas médiatrice pour nous auprès de Dieu, mais seulement auprès de son Fils. Il est d'ailleurs à noter que l'oraison de la fête du 31 mai donne un appui très sérieux à cette position [9]. Cependant elle n'est pas une explication théologique. M. Guitton entend en donner une, mais sa position peut prêter à un malentendu. La Vierge Marie, nous dit-il, est là pour combler la distance qui nous sépare de Notre-Seigneur. « Le Christ est seul médiateur, parce que, participant de l'humanité et de la divinité, il peut franchir l'abîme infini qui sépare la créature du créateur. Il a été envoyé en ce monde par le Père pour le sauver et non pour le condamner : Le Père se doit d'exaucer cette supplication.

» Mais entre le Christ et nous, il existe aussi une distance infinie, et nous sommes portés à chercher si elle ne pourrait pas être diminuée; c'est ici que la pensée de Marie se présente naturellement. Elle est de notre race et cependant elle est mère d'une personne divine » (p. 164).

Mais ces remarques ne relèvent-elles pas de l'imagination pieuse? Sans doute Jésus-Christ comme personne divine est à une distance infinie de nous; mais Jésus-Christ, personne divine, est aussi et précisément le Verbe *incarné*. Son humanité n'a pas été, comme le voulaient les monophysites, absorbée par la divinité, elle demeure intacte, intègre, parfaite, à tel point que le Concile de Chalcédoine déclare que le Christ nous est « consubstantiel » : ὁμοούσιος ἡμῖν. Il a donc, grâce à son humanité, tout ce qu'il faut pour être médiateur parfait (*Héb.*, II, 14), ayant connu les mêmes épreuves que nous, hormis le péché, de telle sorte qu'avec assurance nous pouvons nous approcher, par lui, du trône de la grâce (*Héb.*, IV, 14-16). Il est donc, sous le rapport de l'assurance et de la miséricorde, inutile d'aller plus avant et de chercher dans l'amour maternel des analogies de bonté et de bienveillance qui, si on les opposait aux sentiments de Dieu à notre égard, risqueraient fort de fausser toutes choses. Sans doute la mère est celle qui a pour ses enfants une sollicitude concrète, et nous pensons que Marie dut avoir et a encore celle-là. Mais alors que l'amour d'une mère vient s'opposer à celui du père pour *le compléter*, il ne peut être question d'un complément à apporter à l'amour que Dieu a pour ses enfants. Cet amour est parfait et n'a nul besoin de celui de Marie pour s'achever en lui-même. Dieu a su, mieux que quiconque, ce qu'il fallait pour ses enfants, et il a eu pour eux cette « sollicitude concrète » qui va jusqu'à veiller sur leurs moindres besoins (cfr Mat., VI, 25-34). S'il a voulu se servir de Marie, ce n'est pas pour se compléter, mais pour *se mieux manifester*, ce qui est tout autre chose!

9. « Domine Iesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatissimam Virginem matrem tuam, matrem quoque nostram, et *apud te mediatricem* constituere dignatus es : concede propitius; ut quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta se impetrasse laetetur ».

Et il ne s'agit pas non plus de renouveler ces touchantes élévations où l'on voit s'opposer en Dieu la justice et l'amour, celui-ci étant signifié par la Vierge et l'autre par l'être divin lui-même. Ce que l'on hériterait de cette pseudo-spiritualité, ce serait de faire concevoir Dieu comme une justicier sévère, et qui n'adoucirait ses rigueurs qu'en tant que Marie, par une sorte de « circumincession », mettrait en la vie divine la miséricorde de la mère. Orientations dangereuses pour la piété chrétienne que ce manichéisme larvé.

Le second essai dont nous voudrions parler est le copieux et savant article que le R. P. Druwé a consacré à la médiation de Marie dans la belle somme mariale dirigée par le R. P. du Manoir, *Maria*, tome I. L'auteur liant la corédemption à la médiation pense que nous ne pouvons trouver « une explication satisfaisante de cette corédemption qu'en partant de l'idée centrale de sacrifice » (p. 531). On se sent tout de suite à l'aise devant ce projet. Fort donc de la définition augustinienne du sacrifice, il rappelle que « le sacrifice, bien que formellement effectué par le prêtre seul, est attribué dans l'Ecriture, avec les mêmes termes, aux dévots qui apportent leurs dons à l'autel. Pour qu'ils soient censés offrir avec le prêtre et participer de la façon la plus intime au drame sacré du sacrifice, il suffit qu'ils y mettent les dispositions spirituelles de l'abandon total de soi à Dieu, où saint Augustin voyait la vérité du sacrifice, qu'ils reconnaissent, dans la victime immolée en leur nom, l'expression mystique de cette dévotion et consécration intérieure, toutes choses qui, dans les sacrifices de la loi ancienne, s'obtenaient pratiquement par le fait qu'ils se dessaisissaient de quelque chose qui leur appartenait et avait du prix pour eux, comme par exemple les prémices de leurs champs ou de leurs troupeaux » (p. 532). Marie s'est donc insérée dans cette visée spirituelle et par là elle a participé au sacrifice puisqu'elle s'est donnée à Dieu. Son mérite est donc de s'être mise en notre place, de nous avoir offert en elle avec son Fils, animée bien entendu de la force de l'Esprit Saint. Par là, Marie était le type et l'idéal du sacerdoce et du sacrifice universels dont la Messe n'est que le mémorial et dont l'Eglise est le fruit. Mais retenons bien que son oblation n'avait de sens qu'en tant que venant de la grâce de son Fils et s'insérant en son propre sacrifice. En s'intégrant dans le vaste dessein de Dieu sur le monde qui est de faire retourner à lui toute l'humanité par la Croix de Jésus, Marie était coblatrice. Elle ne l'était pas cependant au titre d'une causalité efficiente, ni même instrumentale. Ou mieux, elle était bien l'instrument de l'Esprit, mais en dépendance de la grâce qui, en plénitude dans l'humanité du Fils, rejaillissait sur elle, puisque la Croix qui allait se dresser sur le Golgotha et le tombeau qui s'ouvrirait au matin de Pâques la méritaient pour elle et pour nous. Marie avait donc ainsi une part réelle à la Rédemption, non pas qu'elle eut d'elle-même la grâce de s'offrir comme victime, mais recevant de l'Esprit Saint cette force,

elle faisait fructifier, par sa volonté libre animée de charité, la grâce de son Fils en elle : elle était par là même intégrée dans la Rédemption objective. On pourrait donc admettre que Marie a mérité « de condigno per meritum Filii sui ». Membre de son Fils elle en est inséparable et son mérite est d'abord le sien. Elle n'a donc pas de mérite à part, fût-ce « de congruo », mais elle dépend totalement de lui, tant en recevant qu'en donnant. Mais cependant elle donne en lui.

Ceci dit, toute objection tombe au sujet de l'universalité de la Rédemption du Christ à laquelle la corédemption et la médiation de Marie ne peuvent évidemment porter aucune atteinte. Elle ne pouvait rien ajouter à ses mérites, *elle en démontrait seulement la portée mystérieuse*. Sa médiation est une médiation de membre racheté (à l'avance en ce qui la concerne) ; elle est une réalisation du sacrifice de Jésus en elle : « Par une offrande unique il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés » (*Héb.*, X, 14).

C'est par toute cette argumentation, que nous avons essayé de résumer fidèlement, que le R. P. Druwé explique la médiation de Marie, celle de sa vie terrestre, en la mettant en relation avec sa corédemption. Et on doit reconnaître la solidité de la pensée. Mais il reste à achever cette théologie en expliquant en quel sens est possible l'autre aspect de la Médiation de la Vierge : la dispensation de la grâce dans l'Eglise par elle. Le P. Druwé présente ainsi sa synthèse : « Voici d'abord brièvement en quoi consiste cette doctrine. Il s'agit d'une intervention actuelle de Marie, qui se joint à l'« interpellation », que saint Paul attribue au Christ glorieux et qui s'étend à toutes les grâces, départies aux hommes depuis l'entrée de la Vierge au ciel. Antérieurement, il est vrai, aucune grâce n'était donnée sans égard au mérite corédempteur de Marie, éternellement présent, avec celui du Christ à la pensée divine. Mais à cette influence, de l'ordre de la cause finale, s'ajoute après l'ascension de Jésus une activité dispensatrice, à laquelle Marie, intronisée aux côtés de son Fils, reçoit une part, qui sera déterminée par la suite. Ceci suppose évidemment le dogme de la communion des saints, et en ce point particulier, que l'Eglise triomphante s'intéresse encore au sort de l'Eglise militante ; que les justes, qui règnent déjà avec le Christ, ont connaissance, dans la mesure de leur degré de gloire, de nos luttes et de nos souffrances, ainsi que des prières que nous leur adressons, et qu'ils peuvent faire valoir en notre faveur leurs mérites auprès de Dieu. Mais dans la cour céleste la Mère de Dieu et la reine de tous les saints occupe une place à part. Seule elle a ce privilège que rien ne lui reste caché de ce qui intéresse la réalisation dans le monde de la Rédemption du Christ, à laquelle elle a coopéré ; que les prières de tous les autres saints passent pour ainsi dire par son cœur, avant d'être présentées par le Christ au Père ; qu'enfin Jésus lui-même, qui s'est associé Marie dans son œuvre rédemptrice ici-bas, ne fait rien sans elle pour en assurer du haut du ciel l'achèvement, jusqu'à la fin des temps » (p. 538-539).

Ceci dit, le P. Druwé orchestre sa pensée de toute la Tradition de l'Eglise, si ferme pour affirmer *le fait* de l'intervention de Marie dans la dispensation actuelle de la grâce, si peu explicite sur *le mode*. Nous sommes bien là au sein du mystère de la communion des saints et de leur intercession, devant la médiation de Marie auprès de son Fils. Mais on ne nous a pas encore donné, pensons-nous, une véritable explication théologique. Ou celle qui nous est proposée est loin de suffire à résoudre l'antinomie de deux ordres subordonnés de grâces, celui de Marie préparant à celui des sacrements. Même le R. P. revient, à la page 560, à cette conception de grâces obtenues par Jésus Souverain Prêtre et par Marie d'une part, *en dehors de l'ordre sacramentel*, celles-ci étant à situer sur le plan de la rédemption subjective (lisons obtenues par nos prières, l'interpellation de Jésus et l'intercession de Marie) (p. 561) ; les autres, d'autre part, étant conférées par les sacrements, et se référant à la rédemption objective (p. 560). Nous retrouvons donc ici cette conception que nous avons critiquée plus haut. Or, cette doctrine qui établit deux ordres de grâces semble incompatible, non seulement avec la doctrine thomiste des sacrements, mais avec la théologie sacramentelle tout court. La Rédemption est-elle toute dans les sacrements, ou quelque grâce échappe-t-elle à l'impétration de l'Eglise dans le sacrifice de la Messe? N'acceptant pas l'alternative, nous avouons ne plus pouvoir suivre le P. Druwé. Il nous semble donc qu'une véritable explication théologique de la Médiation de Marie requiert à la fois *une doctrine du sacrifice*, tant du Christ à la Croix que du Christ à la Messe, et une *doctrine de l'intercession* dans le Ciel tant du Christ que des saints.

*
* *

ESSAI DE SYNTHÈSE

I. *Le Sacrifice.*

Le R. P. de la Taille a fait un œuvre excellente en libérant jadis la théologie du sacrifice de toutes ces théories qui faisaient consister son essence dans une destruction de l'individu. Il a permis à la théologie contemporaine de retrouver une problématique plus juste du sacrifice. C'est sans doute le R. P. de Montcheuil qui, de nos jours, en exploitant la belle définition du sacrifice chez saint Augustin (*De civit. Dei*, X, 5, cfr *Mélanges théologiques*, ch. II), a achevé cette libération. On sait que saint Augustin a défini le sacrifice vrai : « omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possimus ». S'offrir dans une œuvre faite pour Dieu, en vue de l'atteindre en tant qu'il est notre Béatitude. Cette vue si profonde nous permet de cerner exactement l'œuvre

du Christ : toute sa vie fut un sacrifice car elle ne prenait son sens que dans cette relation à son Père et dans son retour vers lui. Aussi ce qui la résume toute, ce sont ces trois actes majeurs : sa bienheureuse Passion, sa Résurrection d'entre les morts, sa glorieuse Ascension, comme dit le « Unde et Memores ». Mais il faut bien convenir que si le retour du Christ à la droite du Père explique tout le sens de son œuvre quant à sa propre personne, pour comprendre plus profondément le sens de ce sacrifice, disons pour en avoir le dernier mot, il faut aussi en percevoir ce que l'on peut appeler son sens « sacramentel », c'est-à-dire la valeur *quant à nous* de ces trois actes et de ces trois grandes phases essentielles de sa vie. Comme le disait fougueusement saint Cyrille d'Alexandrie, ce n'est pas pour lui que le Christ a offert son sacrifice, mais pour nous, pécheurs (cfr Denz. 122). De sorte que ce sacrifice, *ce retour en Dieu du Christ* ne prend tout son sens que si nous comprenons qu'à la Croix c'était nous que Jésus offrait en lui, et qu'en remontant dans les Cieux, c'était nous aussi qu'il y introduisait : toute l'humanité captive du péché était en lui libérée (*Eph.*, IV, 8). Ceci accompli, reconnaissons-le, il n'y avait plus rien à faire, rien du moins à mériter puisque le Christ a tout fait. En se donnant à nous et en nous rendant au Père, lui qui pouvait le faire, Homme-Dieu riche de toute la grâce, il nous acheminait donc à la perfection totale, comme le dit l'épître aux Hébreux, X, 14, ou mieux encore, comme dit saint Jean, XVII, 19, il nous sacrifiait en se sacrifiant. Cela nous apprend donc que le sacrifice du Christ à la Croix était « sacramentel », en ce sens qu'il était le *signe efficace* de notre oblation à Dieu. Nous étions tous offerts en lui au Père, tous « sacrifiés », mais notons-le soigneusement, *dans la mesure où, dans le temps, le fruit de ce sacrifice qui nous est communiqué par la Messe nous permettrait de nous offrir à Dieu en nous unissant à Jésus.* Ainsi donc aujourd'hui, quand je m'offre à Dieu, je ne m'offre pas, saint Thomas nous l'apprenait, en vertu de grâces indépendantes, non pas évidemment de la Rédemption in actu primo, mais pas même de la Rédemption in fieri qui est administrée par les sacrements et en particulier par l'Eucharistie : «(Etiam) aliis qui non sumunt, prodest (Sacramentum Eucharistiae) per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur » (*III*^{a}, q. 79, a. 7). C'est donc bien le mérite du Christ qui passe en moi, de sorte que « mon mérite » n'est pas autre que celui du Fils de Dieu : « coronando nostra merita, coronas dona tua » (Préf. des Saints). On comprend alors comment nos sacrifices sont, non seulement celui même du Christ, mais celui de la Vierge, celui des saints et les nôtres aussi, si imparfaits. La parole de saint Paul prend toute sa dimension et sa profondeur : « Je me réjouis à cette heure des souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ en faveur de son corps, qui est l'Eglise » (*Col.*, I, 24). Que manquait-il donc aux épreuves du Christ, sinon précisément

qu'elles soient devenues celles de Paul, que par le mystère de compassion de Paul il soit uni au Christ, qu'il soit dans le Christ (ἐν Χριστῷ), crucifié avec lui pour toute l'Eglise. Mais puisque tout cela est *du* Christ et *par* lui, à la Croix c'était Paul qui était dans le Christ, avec ses faiblesses et ses péchés, mais aussi avec toutes ses magnifiques acceptations du mystère de son Seigneur en lui. Et cela était vrai, en un sens plus fort encore, de la Vierge, et aussi de tous les saints qui loueront Dieu dans l'éternité. Le Christ était vraiment le « Sacrement de la Rédemption », non seulement parce qu'il possédait la divinité, mais parce que, homme tout parfait, il « récapitulait » en lui, selon la belle doctrine de saint Paul (*Eph.*, I, 10), orchestrée de façon éblouissante par saint Irénée, toute l'humanité. C'était donc en un sens bien profond, pour en revenir à Marie qui n'a rien laissé perdre de ce que le sang de son Fils a mérité pour elle, qu'elle s'offrait avec lui, dès le temps où elle monta, enfant, au Temple; avec toute sa force et son engagement de femme généreuse au « Fiat », avec tout son amour corédempteur de Mère à la Croix. Le mérite du Christ devenait le sien; en ces temps divers rien ne s'en perdait. Mais si elle était sauvée, elle était aussi rédemptrice, puisqu'elle offrait, avec toute sa volonté pleine de l'amour de Dieu, tout ce que son Fils mettait en elle de grâces.

Si maintenant l'on admet, avec le Concile de Trente (Denz., 938) que la Messe soit, non un nouveau sacrifice, *mais celui-là même de la Croix,* donné sous la forme sacramentelle du pain et du vin, quel sera donc le « contenu » du sacrifice de la Messe? Il y aura, selon que l'on prend les choses, un ou deux aspects à mettre en lumière. Il y aura évidemment le sacrifice du Christ; mais il y aura aussi celui de tous les saints; de la Vierge, des élus, de l'Eglise glorieuse tout entière, des saints de l'Eglise militante, c'est-à-dire de ceux qui s'offrent présentement en cette Messe, non par des grâces obtenues en dehors d'une impétration sacramentelle, mais en vertu de grâces obtenues pour le monde entier par tous ces sacrifices insérés dans le sacrifice du Christ, et, concrètement, par le sacrement de son sacrifice qu'est telle ou telle messe qui se célèbre aujourd'hui. De ces messes je suis, sans même m'en rendre compte, l'actuel bénéficiaire, comme aussi l'actuel offrant, si la grâce de mon Baptême perdure en moi, si je suis donc possesseur de la grâce du Christ et, *mutatis mutandis,* de celle de Marie et des saints. Lui est la source, eux, et elle surtout sont *l'aqueduc,* et même *des sources dérivées et dépendantes,* donc unies à la source unique. La médiation de Marie est donc celle même des sacrements, non, répétons-le, que l'on veuille dire qu'elle en soit l'auteur, ou la cause instrumentale, mais parce qu'elle est engagée en eux du fait de la grâce du Christ qui est en elle; parce que cette grâce étant *une,* là où est la grâce du Christ, là aussi la grâce de ses saints, là où le Christ est médiateur, là aussi le sont nécessairement, quoique *relativement,* les saints.

II. *L'intercession.*

A cette vue du sacrifice telle que nous venons de la présenter s'oppose un texte qui lui fait, au moins en apparence, la plus grande difficulté : c'est le fameux verset de *Héb.*, VII, 25 : le Christ est « semper vivens ad interpellandum pro nobis ».

L'Ecole Française du XVII[e] siècle a aimé voir, à partir de là, dans le Christ glorieux du Ciel, ce liturge éternel qui offre continuellement le sacrifice. Et parallèlement à cette intercession du Christ, à ce « sacrifice » que l'on dit qu'il offre dans les Cieux pour nous, s'alignent toutes ces supplications que l'Eglise adresse à la Vierge et aux saints, et par lesquelles nous leur demandons de nous obtenir les grâces de Dieu. Ce sont de tels textes qui favorisent évidemment l'interprétation d'un ordre de grâce en dehors de l'ordre sacramentel, et même préparant à celui-ci. Mais la difficulté inhérente à certains textes bien ancrés dans la pratique de l'Eglise ne doit pas nous faire perdre pour autant les positions théologiques que nous avons établies jusqu'ici sur l'universalité des grâces obtenues par l'Eucharistie.

Tout d'abord *Hébreux*, VII, 25 doit être replacé dans tout le contexte de l'épître. Or, l'intention de l'auteur est ici de nous montrer que Jésus-Christ a fait un *unique* sacrifice valable pour les hommes de tous les temps, auquel nul n'a rien à ajouter *et qui ne peut être recommencé* : « Il (le Christ) a pénétré une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de veaux, mais avec son propre sang, après nous avoir acquis une rédemption éternelle » (IX, 12). Et plus loin : « C'est en vertu de cette volonté (de faire celle du Père) que nous sommes sanctifiés par l'offrande que Jésus a faite, *une fois pour toutes*, de son corps » (X, 10).

S'il y a donc une intercession du Christ dans le Ciel, il semble que la notion de sacrifice ne puisse en rendre compte, et ceci pour deux raisons. La première est que si l'on admet que l'offrande du Christ à la Croix fut parfaite, qu'est-ce donc que le Christ pourrait ajouter à cette offrande passée? Penser qu'il continue de mériter, même en un sens amoindri, serait même blasphématoire. Le R. P. de la Taille l'avait bien senti quand il critiquait la possibilité même d'un *vrai* sacrifice du Ciel [10].

En second lieu, si nous acceptons la définition augustinienne du sacrifice, comme étant celle qui éclaire plus intensément l'œuvre du Christ, il nous apparaît alors comme *un retour*. Or, il est évident qu'une fois que l'on a atteint le « terminus ad quem » : Dieu, il n'y a plus rien à obtenir d'autre. Ainsi donc, et l'Ecole Française ne l'ignorait pas, nous pouvons admettre la métaphore d'une fonction liturgique du Christ intercesseur dans le Ciel, mais nous ne pouvons l'entendre qu'en ce sens où le Christ présente à son Père son unique sacrifice passé,

10. *Mysterium fidei*, Eluc. XII.

obtenant à cause de lui, mais sans cesse et infailliblement, l'Esprit Saint qui vient dans l'Eglise pour nous faire accomplir notre propre sacrifice, pour nous intégrer dans « la Messe ». Si l'on coulait cette théologie dans un langage johannique on dirait que le Christ prie le Père d'envoyer l'Esprit de vérité et de force pour que nous soyons sanctifiés. Car c'est lui, l'Esprit, qui est signifié par cette eau mystérieuse qui sort du côté du Maître et vient abreuver tous les croyants. Saint Jean nous l'a appris (VII, 37-39), et nous savons que ce texte a pour lui une valeur sacramentelle, que l'eau et le sang sont les signes du baptême et de l'Eucharistie, et que nos sacrements s'y rattachent toujours, comme nous l'apprenait plus haut saint Thomas, et aussi la fête du Sacré-Cœur de Jésus [11]. Le Christ intercède donc auprès de son Père, en d'autres termes il nous envoie l'Esprit et, par lui, ses Sacrements afin que, à notre tour, « nous soyons sanctifiés » (Jo., XVII, 19).

Mais alors, où va donc se situer l'intercession des saints? S'ils prient pour nous, nous savons que cette prière n'est plus, en aucun sens, source d'un mérite nouveau. Le mérite n'est que de l'« homo viator » et non du « comprehensor ». Eux donc viennent dire à Dieu qu'il veuille bien se souvenir de leur vie terrestre passée, de leur amour crucifié, et qu'il en envoie le mérite à ceux qui, dans l'Eglise militante, ont à se sacrifier et à devenir des membres saints. Dans ce cas l'intercession de Marie et sa médiation toujours actuelle se trouve donc incluse dans le sacrifice du Christ à la Croix, où ses mérites ont été obtenus, mais incluse aussi aujourd'hui dans le sacrifice de la Messe où sont contenus tous les fruits des sacrifices et des implorations passés des saints, des sacrifices présents de ceux qui se donnent à Dieu, en vertu des grâces que la Rédemption et les Messes passées leur procurent. « Communicantes »... comme elle est forte et belle cette parole de notre canon. Comme nous sommes unis en effet à toute l'Eglise, et comme Marie qui est en tête des membres rachetés et corédempteurs doit nous apparaître puissante dans son rôle de médiatrice subordonnée. Bien plus, s'il nous est permis de penser que la grâce du Christ prend des aspects différents selon nos besoins d'hommes pécheurs, quelle « multiformité » ne doit pas avoir la grâce du Christ quand on pense qu'elle est « colorée » par la coopération de Marie. Grâce d'abandon à Dieu au « Fiat »; grâce de disposition permanente à recevoir les excitations et les inspirations de l'Esprit; grâce de compassion au pied de la Croix, etc., voilà divers aspects des mérites de Marie qui viennent donner un aspect marial au don de Dieu. Dans une très belle page le saint dévot de la Vierge, Grignion de Montfort, écrivait : « Dieu le Saint-Esprit veut se former en elle et par elle des élus et lui dit : « In electis meis

11. Cfr l'hymne « *En ut superba* :
Ex hoc perennis gratia
Ceu septiformis fluvius... ».

mitte radices ». Jetez, ma bien-aimée et mon Epouse, les racines de toutes vos vertus dans mes élus, afin qu'ils croissent de vertu en vertu et de grâce en grâce. J'ai pris tant de complaisance en vous, lorsque vous viviez sur la terre, sans cesser d'être dans le ciel. Reproduisez-vous pour cet effet dans mes élus : que je voie en eux avec complaisance les racines de votre foi invincible, de votre humilité profonde, de votre oraison sublime, de votre charité ardente, de votre espérance ferme et de toutes vos vertus. Vous êtes toujours mon Epouse, aussi fidèle, aussi pure et aussi féconde que jamais : que votre foi me donne des fidèles; que votre pureté me donne des vierges; que votre fécondité me donne des élus et des temples [12] ». Comme cette page serait décevante si on la plaçait dans un contexte autre que celui de l'efficience sacramentelle; mais comme elle est forte si on songe que Marie ayant été tout cela a donné à la grâce capitale *de droit* du Christ d'être une grâce capitale *de fait*, et fructifiant sur notre terre avec de multiples aspects, d'ailleurs déjà dans le Christ, mais, si on ose dire, non exploités en lui, et aujourd'hui mis en lumière dans ses saints.

Puis donc que le sacrifice et l'intercession de Marie sont et resteront toujours en la Messe, elle est donc médiatrice universelle. Aucune grâce qui ne vienne par elle puisque tout est venu et vient encore du Christ; que le Christ a été tout en elle et qu'elle a été toute en lui; qu'elle a voulu notre salut à tous, dans son « Fiat » et dans l'offrande d'elle-même avec son Fils, et qu'aujourd'hui encore où elle règne glorieuse dans les Cieux elle ne peut que demander que se réalise, par l'Esprit Saint jaillissant des sacrements, ce que jadis elle a voulu, fut-ce implicitement, et que maintenant elle découvre dans la gloire.

*
* *

S'il faut maintenant conclure, disons que Marie a été une Vierge-Mère rachetée, mais aussi, comme il a été dit, rédemptrice. Que la Rédemption a été toute achevée au Calvaire, mais qu'elle se réalise lentement dans l'Eglise, du fait que le don autrefois acquis nous est sans cesse communiqué pour que d'autres aussi soient aujourd'hui au pied de la Croix : tous les membres du Christ et tous les fils de Marie doivent s'y rendre pour connaître un jour la Résurrection et l'Ascension glorieuses.

Le mystère de la médiation de Marie n'est donc pas autre chose que le mystère même de l'Eglise, de l'Eglise qui non seulement donne les sacrements, mais qui est d'abord donnée en eux parce qu'elle n'a de consistance que par eux. Et puisque ceux-ci sont le Christ : « reliquiae Incarnationis », disait saint Thomas, ils sont aussi, en un autre sens,

12. *Traité de la vraie dévotion*, éd. du centenaire, p. 23.

les membres du Christ et la Vierge au-dessus d'eux tous. Le Christ se comprend d'abord sans doute dans son être, mais il ne se comprend totalement que par son sens fonctionnel, qu'avec ses membres. C'était là tout le sens de cette grâce capitale dont saint Thomas a si éloquemment parlé. Mais puisque cette grâce est capitale, elle renferme aussi un mystère de médiation, non seulement de celui qui nous la donne, mais de ceux qui ont à la donner par lui, en s'offrant avec lui. Et puisque le sacrement ne se réfère pas d'abord à une réalité présente, mais qu'il n'atteint celle-ci — l'Eglise glorieuse, militante et souffrante — que par le mystère du passé: la croix de Jésus: « recolitur memoria passionis eius », tout sacrement est un mystère de médiation et d'intercession, un mystère du Christ, de sa Mère et des saints. Toute grâce vient par eux tous, *quoique à des titres divers.*

Ceci dit, si certaines expressions que l'on relève dans la tradition théologique mariale semblent exagérées, nous pouvons désormais saisir en quel sens on peut les prendre, non pour les atténuer, mais pour leur donner toute leur force en les situant. Saint Bernardin de Sienne disait : « Tel est l'ordre des grâces divines : de Dieu elles découlent dans le Christ, du Christ en sa Mère, et par elle, elles se répandent sur l'Eglise... Je n'hésite pas à dire que la Vierge a reçu une certaine juridiction sur toutes les grâces. Tous les dons, vertus et grâces du Saint-Esprit passent par ses mains et elle les administre à son gré : *quibus vult, quando vult, quomodo vult et quantum vult, per manus ipsius administrantur* [13] ». Plus près de nous Léon XIII disait : « On peut affirmer en toute vérité et propriété de termes que de l'immense trésor de toute grâce que le Seigneur nous a procuré... absolument rien, de par la volonté de Dieu, ne nous est accordé si ce n'est par Marie [14] ». Loin de défaillir en disant cela, la foi de l'Eglise, par la voix de ses docteurs dont on pourrait multiplier les citations, est guidée par un sûr instinct. Elle prie selon que l'Esprit le lui inspire, selon que Jésus et Marie présents en l'Esprit le lui inspirent.

Le XX[e] siècle, a-t-on dit, sera le siècle de l'Eglise. On ajoute aussi parfois : et celui de la Vierge Marie. Nous aimerions compléter ainsi : il sera le siècle de l'Eglise vivant en ses sacrements, ou mieux du Christ, de la Vierge et des saints présents dans les sacrements, dans tous les mystères du Seigneur, car ce qui est de lui est aussi de son Eglise. Ce que la piété pressent, la théologie se doit de l'exposer. Aura-t-elle ici écarté quelque peu le voile derrière lequel est caché le mystère de la « bienveillance » divine, celui de la plus belle réussite de Dieu, qui est la Vierge notre Mère et notre Sœur?

Grand Séminaire de Sens. Bernard PIAULT.

13. Cité par le R. P. Druwé, dans *Maria,* I, p. 550.
14. *Ibidem,* p. 553.