NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

72 N° 10 1950

Théologie de l'Assomption d'après la bulle « Munificentissimus Deus »

Bernard CAPELLE (o.s.b.)

p. 1009 - 1027

https://www.nrt.be/it/articoli/theologie-de-l-assomption-d-apres-la-bulle-munificentissimus-deus-2670

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

THÉOLOGIE DE L'ASSOMPTION
D'APRÈS LA BULLE « MUNIFICENTISSIMUS DEUS »

L'univers catholique a entendu avec une profonde émotion la voix énergique de Pie XII proclamer *urbi et orbi*, le 1er novembre 1950, l'Assomption corporelle de la Vierge. Une immense foule était présente, dont les flots descendaient jusqu'au Tibre; par delà, sur toutes les plages du monde, des millions d'auditeurs, silencieux, recevaient directement par la radio le solennel message. *In omnem terram exivit sonus... et in fines orbis terrae...*

Dès le lendemain, *L'Osservatore Romano* reproduisait *in extenso* la Bulle dogmatique « Munificentissimus Deus » (1), où se trouvent exposés, en une large synthèse, les motifs d'admettre et de définir l'assomption, et indiqués les fruits qu'on doit attendre de la proclamation.

Depuis plusieurs années déjà, les théologiens avaient étudié le sujet, s'appliquant particulièrement à résoudre le problème de la définibilité de l'assomption. Le voici tranché et Rome nous dit sur quelles bases.

La recherche théologique n'en est pas pour autant rendue inutile, au contraire. La route se trouvant désormais éclairée, on peut s'y engager avec plus de confiance.

Dès l'abord, on est fixé sur le point de départ. La Bulle ne cherche pas à établir l'assomption *directement* sur l'Ecriture. Non seulement elle n'y fait pas appel, mais, lorsqu'elle signale quelques textes dont se sont servis nombre de « theologi » et d'«oratores sacri », elle caractérise ainsi leurs emprunts : « ut suam *illustrent* assumptionis fidem »..., « *quadam usi libertate* eventus ac verba referunt quae a Sacris Litteris mutuantur ». Les appuis scripturaires sont donc seulement indirects : en dernière analyse, tout repose sur la Maternité divine, clairement enseignée dans l'Evangile (2).

---

(1) La traduction française, donnée par la *Documentation Catholique* dans son numéro du 19 novembre 1950, est présentée dans ce fascicule, p. 1071 suiv. Nous lui empruntons le texte des témoignages cités par la Bulle.

(2) La Bulle dit clairement : « Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur ».

Comme elle renonce à la preuve scripturaire directe, la Bulle renonce à découvrir l'assomption dans la tradition patristique ancienne. Elle énumère quinze témoignages traditionnels se succédant du VIIe au XVIIIe siècle, mais n'en cite aucun appartenant à la période antérieure, sans nul doute parce qu'elle juge qu'il n'y en a pas.

Ces deux franches constatations liminaires sont précieuses : elles empêcheront les théologiens de s'aventurer dans des voies sans issue.

Elles ont le mérite supplémentaire, assez imprévu, de coïncider avec les constatations sur lesquelles s'appuie la déclaration qu'ont cru devoir publier les archevêques anglicans d'York et de Cantorbéry, à l'annonce de la définition prochaine de l'assomption : « There is not the smallest evidence in the Scripture or in the teaching of the early Church of belief in the doctrine of her bodily assumption. The Church of England refuses to regard as requisite for a saving faith any doctrines or opinions which are not plainly contained in the Scriptures » (3).

L'accord sur les bases historiques est donc parfait entre les deux confessions, mais cette unanimité même découvre plus nettement leur essentiel désaccord sur les principes doctrinaux. D'emblée on perçoit que le problème est celui du développement interne de la doctrine chrétienne : nécessaire à nos yeux, il est illégitime aux yeux des anglicans. C'est, renouvelé, le cas qu'eut à résoudre pour lui-même Newman.

Le silence constaté des six premiers siècles ne souffre pas une interprétation bénigne : il ne signifie pas notre ignorance d'une tradition dont l'existence reste possible, mais bien l'inexistence de toute tradition (4). Le témoignage de l'ardent S. Epiphane, réduit à se demander si Marie est morte ou non, si elle fut martyre ou enlevée vivante, est décisif à ce point de vue, parce qu'Epiphane avait vécu sur place, ayant habité 34 ans à Jérusalem, où eut lieu le miracle. Tout ce qu'il peut dire, c'est que la fin de Marie « doit » avoir été un mystère profond, glorieux et pur. Cela seul convenait, dit-il, au corps « qui mérita d'être l'habitation du Fils de Dieu », au vase suréminent « qui avait contenu Celui que rien ne peut contenir ». Ces paroles révèlent un culte fervent, qui déjà prélude aux louanges que nous ne cesserons d'entendre désormais, mais il est clair qu'à Jérusalem tout souvenir s'était perdu de ce qu'était devenue la Vierge (5).

La ferveur d'Epiphane aide à comprendre l'éclosion des apocry

(3) *Church Times* du 18 août 1950.

(4) Sur ceci et toutes les questions historiques qui vont suivre, je me permets de renvoyer au travail publié dans les *Etudes mariales* (Bulletin de la société française d'études mariales, fascicule VII, Assomption de Marie, II) : *Le témoignage de la liturgie.* — Paris, Vrin, 1950, p. 35-62 (= *Témoignage*).

(5) *Témoignage*, p. 37. Le témoignage d'Epiphane est corroboré par celui du lectionnaire arménien de 450 environ (*Témoignage*, p. 37-38) ; cfr *La fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle*, dans *Le Muséon* 56(1943) 1-33.

phes. Ceux-ci révèlent un fonds assez précis, commun aux plus anciens textes des deux familles primitives, l'égyptienne et la syrienne. L'ancêtre de ces fabuleux récits pourrait remonter aux premières décades du Ve siècle.

L'apocryphe n'est pas une amplification légendaire de souvenirs authentiques : ces récits naquirent par génération spontanée, sous la poussée du même respect pour le corps virginal de la Theotokos dont débordait le cœur de S. Epiphane. La nécessaire incorruptibilité du corps de Marie est leur donnée essentielle : « Quant à ton corps, fait dire à Jésus la plus archaïque des narrations coptes (6), je le cacherai au cœur de la terre et le ferai garder par mes anges; nul ne pourra trouver le lieu où il gît, jusqu'au jour de ma parousie, et je le ressusciterai *incorruptible* ». Dans l'apocryphe syriaque de Wright et ses dérivés on voit se redresser soudain le corps inanimé de Marie : « Souviens-toi de *moi*, ô Roi de gloire, souviens-toi de *moi*. » Appel angoissé auquel Jésus répond : « Loin de moi que je t'abandonne, toi le Temple, toi l'Arche, toi le Trésor scellé ! » (7) Il y a là une théologie instinctive, non encore contrôlée. L'imagination populaire a matérialisé sans scrupule l'idée spirituelle d'Epiphane (8).

Le nombre de ces apocryphes et de leurs manuscrits donne l'impression d'une assez large diffusion. Il est bien douteux cependant que, là où les cadres ecclésiastiques étaient solides, ces récits aient eu un réel crédit. Ce n'est certainement pas un hasard qu'au VIIe siècle, à Thessalonique, en Crète et ailleurs, l'assomption apparaît encore comme une chose nouvelle, dont on ne sait trop ce qu'elle est (9). L'Egypte paraît avoir été plus accueillante aux récits légendaires (10) et, certainement aussi, la Syrie orientale, tandis que la région d'Antioche restait fermée à ces infiltrations (11). C'est tardivement et peu à peu que çà et là — en Gaule notamment et à Byzance — la défiance céda.

Quelles que soient les circonstances qui amenèrent la conscience chrétienne à réfléchir sur la mort de Marie, c'est vers le VIIe siècle

---

(6) Le récit du Pseudo-Cyrille de Jérusalem. Voir M. R. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 197-198.

(7) Ce trait reparaît dans le récit de Jean de Thessalonique (ed. Jugie, *Patrol. Orient.*, XIX, p. 397).

(8) Elle n'agira pas avec moins de naïve audace au moyen âge pour les vies des saints.

(9) Pour Thessalonique on a le témoignage de l'évêque Jean (voir *Les anciens récits de l'assomption et Jean de Thessalonique*, dans *Recherches de Théol. anc. et méd.*, 12(1940), 209-235 et *Témoignage*, p. 42-43). Pour la Crète, l'évêque André (711-720) en parle explicitement dans ses sermons pour la fête (*P.G.*, XCVII, 1072). Témoignage parallèle sous la plume du Pseudo-Modeste de Jérusalem, que le P. Jugie a montré avoir été évêque d'une église inconnue, vers la fin du VIIe siècle (cfr *Témoignage*, p. 40-41).

(10) *Témoignage*, p. 46-48.

(11) *Témoignage*, p. 45-46.

que ces réflexions commencent à prendre corps. La seule méthode qui puisse permettre un examen théologique sérieux de ces tâtonnements progressifs consiste à suivre le cheminement de la croyance, en notant soigneusement ses points d'appui. Ceux-ci seront ensuite considérés en eux-mêmes, puis en tant qu'incorporés dans la tradition vivante qui les a assimilés et développés. Les conclusions à tirer de cette enquête ([12]) s'imposeront d'elles-mêmes.

I

Le décret de l'empereur Maurice prescrivant, vers l'an 600, la célébration, dans tout l'Empire, de la Koimesis de la mère de Dieu, qu'il fixait au 15 août, a certainement provoqué un mouvement dont nous constatons presque aussitôt les effets. Vingt ans environ après, Jean de Thessalonique introduit la solennité dans son diocèse, en s'excusant beaucoup : les falsifications hérétiques, dit-il, ont fait négliger la fête elle-même. L'évêque explique ensuite son objet, en transcrivant sans sourciller un récit apocryphe que nous connaissons d'autre part, mais il en coupe volontairement la fin, c'est-à-dire l'assomption corporelle. Arrêtant à cet endroit sa narration, il passe directement à la péroraison. Le moins qu'on puisse dire c'est que l'évêque de Thessalonique hésitait à croire que la Koimesis de Marie comportât l'assomption de son corps ([13]).

Ceci vers 620. Mais vers la fin du même siècle, le pape Serge I, d'origine syrienne, instituant à Rome quatre processions mariales, fait insérer dans le tout récent formulaire romain de la messe de l'assomption, la célèbre oraison *Veneranda*, où il me paraît impossible de ne pas lire l'affirmation de la résurrection de la Vierge ([14]). La Bulle *Munificentissimus* l'a mise à bon droit en tête des témoignages explicites.

Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei Genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum.

En la citant, la Bulle remarque que, dans cette phrase, l'assomption est exprimée avec discrétion : « temperantiâ indicatur ». Elle est exprimée en effet par la périphrase « nec mortis vinculis deprimi po-

(12) Elle est fort facilitée par les deux répertoires que nous devons l'un au P. M. Jugie (dans son livre *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, Rome, 1944); l'autre au P. C. Balič (*Testimonia de assumptione B.V. Mariae*. Pars prior. Rome, 1948). Nous y avons largement puisé.

(13) La démonstration en a été faite dans l'article cité plus haut (note 9). On en trouvera la confirmation dans l'article *Vestiges grecs et latins d'un antique Transitus de la Vierge*, dans *Anal. bolland.*, 1949, p. 21-48 (Mélanges Peeters I).

(14) Voir *L'oraison « Veneranda » à la messe de l'assomption*, dans *Ephem. theol. lovan.*, 1950, fasc. III, où tout le problème est étudié.

tuit », mais le sens de cette métaphore n'est pas douteux. Le Kontakion correspondant de l'office byzantin dit de même que τάφος καὶ νέκρωσις οὐκ ἐκράτησεν. André de Crète répétera (15) : σὲ τάφος ἔχειν ὀ δύναται. Mais surtout on y reconnaît les termes mêmes par lesquels S. Pierre annonça aux Juifs la résurrection du Christ : ... ὁ θεὸς ἀνέστησεν, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ (*Act.*, II, 24).

La fin de l'oraison accentue encore qu'il s'agit du corps de la Vierge : Au lieu du simple *quae... genuit*, elle porte *quae... de se genuit incarnatum*. L'intention paraît claire de dire que l'assomption corporelle était due à la Mère, parce que (*quae*) elle avait fourni (*de se*) au Fils de Dieu la matière de son incarnation. L'assomption est ici présentée comme une suite nécessaire (*nec potuit*) de la maternité divine. L'importance doctrinale du texte s'accroît du fait qu'il a été rédigé avec soin, lorsque déjà la question de l'assomption corporelle était posée. De plus, il est romain, resta en usage à Rome pendant plus de cinq siècles et est entré dans presque toutes les liturgies d'Occident. Il figure encore dans le missel des cisterciens, des prémontrés et des dominicains. Tous les défenseurs de l'assomption corporelle s'en sont servis depuis le IXe siècle. C'est certainement un témoin éminent, tant de la croyance que de son fondement doctrinal, et unique par son antiquité.

Presque contemporain du pape Serge, André de Crète (711-720) exprimait ainsi sa théologie de l'assomption : « Comme l'enfantement avait été sans avarie, la tombe ne connut point la corruption ». Avec plus de profondeur encore : « Pour Marie, l'amère sentence de mort est complètement abolie, la force de la malédiction se trouve brisée (16). » Prudent et avisé, André se tait sur les apocryphes.

En terre gallicane ils avaient, hélas, plus d'autorité. On lisait volontiers ces récits et la liturgie ne refusait pas de s'en inspirer (17). De là la bourrasque carolingienne. Elle s'éleva contre une fête qui déjà comptait parmi les principales (18). L'horreur des apocryphes fait écrire à Adon dans son martyrologe qu'on ne doit pas risquer de recevoir « *aliquid frivolum et apocryphum* ». Paschase Radbert met aussi en garde contre certain *Transitus sanctae Mariae* qui ferait prendre *dubia pro certis*. Cependant il ne se résigne pas pour autant au veto d'Adon ni au verdict sec de Bède : « nescimus ». Citant le pèlerin Arculphe qui, à propos du tombeau de la Vierge, se demande ce qu'est devenu son corps, Paschase substitue à la question « quo loco resurrec-

(15) *P.G.*, XCVII, 1100. Ce témoignage n'est pas cité dans l'article renseigné ci-dessus.
(16) Balič, *o.c.*, p. 83.
(17) *Témoignage*, p. 53-54.
(18) La Bulle rappelle l'institution de la procession par Serge I (687-701), de la vigile et de l'octave, sous Léon IV (847-855), du jeûne mentionné par Nicolas I (858-867). — Résumé de la crise carolingienne dans *Témoignage*, p. 56-60.

tionem expectat » ces mots suggestifs : « ubi transpositum *utrumne resurrexerit* ». C'était introduire spontanément l'hypothèse de l'assomption corporelle, dont il dira plus bas qu'il ne la nie pas, mais que « propter cautelam » il vaut mieux se contenter de la « pio desiderio opinari » (19).

L'importance capitale de ces avertissements vient de ce que Paschase avait eu l'audace de faire passer sa lettre pour une consultation de S. Jérôme à Paula et Eustochium. Elle acquérait ainsi une autorité exceptionnelle. La supercherie ne sera découverte qu'au XVIe siècle. Jusqu'alors, le sermon, incorporé bientôt dans l'office romain lui-même, perpétuera jusqu'à Pie V les défiances et le pieux désir du soi-disant Jérôme. La formule de cette attitude ambiguë sera vite trouvée : la croyance manque d'« auctoritates », mais se recommande par de pressantes « rationes ».

Malgré la monition du soi-disant Docteur dalmate, qui pèsera lourdement sur la tradition, l'élan vers la croyance était tel que les « rationes » vont être vite jugées suppléer aux « auctoritates ». Gottschalk de Limbourg ayant écrit (vers 1060) : « nec corrumpi nec putredine solvi *optat* tibi plebs fidelis » au lieu d'affirmer nettement la résurrection « complète » de Marie, ses lecteurs lui reprochent ce scrupule issu du Pseudo-Jérôme. Peu après, l'évêque de Norwich, Herbert de Losinga († 1118) n'hésitera plus. Suivant pas à pas l'exposé du Pseudo-Jérôme, il conclut hardiment contre lui : « *Impossibile erat,* écrit-il, eam carnem diuturna morte posse corrumpi, ex qua Verbum caro factum est » et il conclut : « *Plena, fratres,* et *secura fide tenete* quod... anima et corpore immortalis facta,... a dextris resideat Dei » (20).

C'est vers la même époque que fut composée la célèbre consultation théologique, attribuée bientôt à S. Augustin, où l'assomption corporelle était défendue avec un admirable talent, sur la base presque exclusive des « rationes » (21). L'auteur ignore systématiquement les apocryphes. Son principe est aussitôt affirmé : « Fecunda est enim veritatis auctoritas, et dum diligenter discutitur, de se gignere quod ipsa est cognoscitur ». C'est déjà la revendication du développement dogmatique. Il conduira l'auteur aux plus fermes conclusions : « Si Jésus a voulu conserver l'intégrité virginale de sa mère, pourquoi ne la voudrait-il pas préserver de la puanteur de la corruption ?... La

(19) Sur tout ceci, voir *Témoignage,* p. 58-61.

(20) Ces réactions révélatrices ont été signalées par le P. H. Barré dans son excellent chapitre des *Etudes mariales* (voir plus haut, note 4) : *La croyance à l'assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ,* p. 77-80 et 102-103.

(21) C'est de ce Pseudo-Augustin que s'occupe surtout le P. Barré dans le travail dont nous venons de parler. Il y démontre qu'il ne saurait être antérieur à la fin du XIe siècle et il recherche son origine, sans encore avoir pu la fixer. Il analyse admirablement sa doctrine (*art. cit.,* p. 80-100). Analyse détaillée du traité dans Balič, p. 206-210 et dans Jugie, p. 285-291.

corruption du tombeau et des vers est l'opprobre de la nature humaine ». L'énergie de sa conviction se révèle dans cet ardent résumé : « Illud ergo sacratissimum corpus de quo Christus carnem assumpsit... escam vermibus traditum, quia sentire non valeo, dicere pertimesco ([22]). » Toute la tradition s'inspirera désormais du fin et incisif Pseudo-Augustin.

C'est avec la même force que conclut, vers la même époque, Guibert, abbé de Nogent († 1124) dans un traité sur les reliques des saints ([23]). Il n'ose pas s'évader entièrement de l'emprise du Pseudo-Jérôme et constate que l'Eglise n'affirme pas la résurrection, par manque d'« argumenta necessaria ». Il réservera donc ce point, mais non celui de l'incorruptibilité du corps de la Mère de Dieu, « cum vas illud... irremuneratum inhonoratumque misisse ad experientiam corruptionis *credere nefarium sit.* » A ses yeux « ratio *plane procul dubio evidens* » existe de soustraire cette chair sacrée à la corruption : « Quomodo *sub legibus antiquae maledictionis* in pulvere terrae resederit, quae Auctorem benedictionis, singulariter electa, protulerit ! »

Avant d'en venir aux grands scolastiques, il nous faut encore mentionner comme une autorité de particulière importance l'affirmation du pape Alexandre III dans le résumé de la doctrine chrétienne, qu'il envoyait en 1169 au sultan d'Iconium, en passe, croyait-il, de se convertir au Christ. Il termine son exposé succinct par ce qui concerne la Vierge Marie : « Concepit sine pudore, peperit sine dolore, et *hinc migravit sine corruptione* ». Sur ce dernier point, le pape insiste : ...« ut plena — non semiplena — gratiae probaretur... et ne caro Christi virginea, quae de carne matris virginis assumpta fuerat, a tota discreparet » ([24]).

Il n'est pas nécessaire de s'étendre beaucoup sur les grands docteurs du XIIIe siècle. Ils s'expriment généralement avec sobriété. Selon Alexandre de Halès († 1245), la résurrection de Marie « pie creditur a quibusdam » ([25]). Pour S. Bonaventure († 1274) : « pie creditur et probatur » ([26]). S. Thomas († 1274) parle de même dans le « commentaire des Sentences », mais est plus net dans son « Exposition de la Salutation angélique ». Parlant de la troisième malédiction — « Tu retourneras en poussière » —, il déclare : « et ab hoc immunis fuit

---

(22) C'est parce qu'il est si persuadé de la valeur de cette « veritas » interne, que le Pseudo-Augustin dit à plusieurs reprises que, si le Christ a *pu* ressusciter sa mère, il l'a fait. Seule une impossibilité pourrait faire échec à la preuve. En terminant son traité, l'auteur défie ses adversaires : « Si quis refragari his elegerit, cum dicere non velit haec non posse Christum, proferat quare non conveniat velle, ac per hoc non posse » (Jugie, p. 289).

(23) Balič, p. 189.

(24) Balič, p. 202.

(25) Balič, p. 237.

(26) Balič, p. 239.

Beata Virgo quia cum corpore assumpta est in caelum ». Dans la Somme il s'appuiera, pour affirmer « rationabiliter », sur le Pseudo-Augustin.

Le grand champion de l'assomption corporelle à cette époque fut, on le sait, S. Albert le Grand. Sa conviction était absolue : « His rationibus et auctoritatibus, et multis aliis, manifestum est quod beatissima Dei mater in corpore est assumpta. *Et hoc omnibus modis credimus esse verum.* » Comme S. Thomas, dont il est peut-être ici la source, il représente Marie échappant à la « *maledictio corruptionis* et incinerationis » qui avait frappé Adam et Eve. Elle a, au contraire, eu part à la « benedictio incorruptionis » parce que le Christ « ex eius carne et sanguine carnem assumpserat et sanguinem ». Aussi, « sicut caro Filii non vidit corruptionem, sic nec caro Matris » ([27]).

A partir du XIVe siècle on entre dans une phase nouvelle du développement. La croyance s'est en effet tellement répandue et affermie qu'elle est devenue générale. Matthieu d'Aquasparta († 1302) écrit alors cette phrase caractéristique : « Quamvis de hoc aliquando fuerit dubitatum, et venerabilis Doctor Hieronymus satis loquatur ambiguus, tamen *modo pie ab omnibus creditur* » ([28]).

Le *pie creditur* est emprunté au traité du Pseudo-Augustin : « *pium est credere* » qui était bien loin d'insinuer par là le moindre doute, mais simplement le fait que l'Ecriture n'atteste pas la chose. Peut-être était-ce chez lui un rappel du « pio desiderio opinari » du Pseudo-Jérôme. Quoi qu'il en soit, l'expression « pie creditur » va être indéfiniment reprise par les auteurs. Le copieux dossier réuni par les soins du P. Balič ne comprend pas moins de 126 noms pour la période du moyen âge, à partir du XIIIe siècle. Or le premier de la série, Richard de S. Laurent (c. 1240), glose déjà avec insistance sur le « pie creditur » : « vere creditur licet non praedicetur » et il ajoute « credunt *universi*, licet hoc non asseratur » ([29]). On se sentait plus libre d'adhérer à la croyance, depuis que le Pseudo-Augustin, répondant implicitement à une objection, avait dit avec assurance : « quaerendum *ratione* quid consentiat veritati, *fiatque ipsa veritas auctoritas*, sine qua necesse est nec valeat auctoritas » ([30]).

On peut suivre la courbe désormais ascendante des affirmations ([31]) : pie debemus credere (Gilles de Rome † 1316), pie tenet Ecclesia (Pierre Auriol † 1322), fides universalis (Fr. de Mayron † 1328), minor probatur quia Ecclesia tenet (Durand de S. Pourçain † 1334), conveniunt omnes doctores (H. de Schilditz † 1357),

(27) Balič, p. 292. Ces passages sont cités dans la Bulle.
(28) Balič, p. 249. Matthieu lui-même est absolu : « ita indubitanter sentiendum est » (Balič, p. 250).
(29) Balič, p. 223.
(30) Balič, p. 207.
(31) Elles figurent toutes dans le répertoire du P. Balič.

fuit tempus aliquod in quo non tenebatur generaliter ...sicut modo tenetur (J. Gerson † 1429), pie ab omnibus creditur et firmatur (Bernardin de Sienne † 1444), pie creditur ab omni Ecclesia et a doctoribus (Antonin de Florence † 1459). Déjà le canoniste Baldus de Ubaldis († 1400), se basant sur le « pie creditur » tel qu'il était compris de son temps, qualifiait la négation de « proximum haeresi » ([32]), et l'on sait la sentence prononcée en 1497 par la Sorbonne contre le malheureux Jean Morcelle, qui estimait que l'assomption corporelle, parce qu'elle n'est pas de foi, peut être niée sans péché mortel : « propositio temeraria, dit le tribunal, scandalosa, impia, scilicet devotioni populi ad Virginem diminutiva, falsa et heretica » ([33]).

Cependant si l'universalité de la croyance s'impose peu à peu à tous, certains canonistes se réclameront encore en plein XVe siècle d'Innocent IV († 1254) qui, constatant la diversité d'opinion de « Jérôme » et d'« Augustin », en concluait : « Licitum est cuicumque quod vult dicere » ([34]). Ludolphe le Chartreux († 1378), encore qu'il affirme que « caro eius non computruit », semble hésiter sur l'assomption elle-même ([35]). Tostat († 1455) ne se rend encore qu'à moitié : les raisons ne le convainquent pas, il estime qu'à chacun « licet sicut voluerit opinari », mais il est « plus raisonnable » d'acquiescer, « quia communiter tenetur quod surrexerit » ([36]).

C'est qu'en effet un fait nouveau est intervenu, dès le moment où la croyance est devenue commune. Le consentement de l'Eglise constitue maintenant une « auctoritas », qu'il n'est plus permis de négliger. Malgré sa répugnance, Tillemont sera plus tard obligé de convenir que l'assomption est « une opinion qui semble reçue par le commun consentement des fidèles » ([37]).

La théologie du moyen âge a accumulé les raisons de convenance qui recommandent l'assomption. Plusieurs sont pertinentes, sans cependant beaucoup ajouter aux considérations des théologiens antérieurs. La Bulle *Munificentissimus* cite enfin deux docteurs du XVIe siècle, échos, l'un de la vieille tradition, l'autre du progrès dogmatique intervenu depuis : Bellarmin et Suarez.

Le premier se relie étroitement au Pseudo-Augustin lorsqu'il s'écrie, dans un sermon prononcé à Louvain :

« Exhorret plane animus meus vel cogitare carnem illam virgineam... vel in cinerem esse conversam, vel in escam vermibus traditam ».

Suarez a accordé à la question une plus profonde attention. Il soulève déjà le problème de la définibilité :

(32) Balič, p. 367.
(33) Balič, p. 368.
(34) Balič, p. 226.
(35) Balič, p. 225.
(36) Balič, p. 225.
(37) Jugie, p. 445.

« Cette doctrine n'est pas de foi parce qu'elle n'a pas été définie par l'Eglise, et qu'il n'existe aucun témoignage de l'Ecriture, aucune tradition suffisante pour fonder une foi infaillible. De nos jours cette doctrine est tellement reçue que nul fidèle catholique ne peut la mettre en doute ou la nier sans témérité. »

Quant à une définition possible, voici comment Suarez la conçoit :

« Pour cette définition, il suffit qu'une vérité surnaturelle soit implicitement contenue dans la Tradition ou l'Ecriture; qu'augmente le sentiment commun de l'Eglise, par l'intermédiaire de laquelle le Saint-Esprit explique souvent la Tradition ou éclaire l'Ecriture. La définition de l'Eglise, qui intervient enfin, tient lieu d'une sorte de révélation par rapport à nous, à cause de l'assistance infaillible du Saint-Esprit. (38) »

On sait qu'au XVIIe siècle se produisit, à propos de la révision du martyrologe de Paris, dont on voulait enlever la phrase d'Adon sur le *aliquid frivolum et apocryphum*, une assez vive discussion. Le mémoire de Launoy et les observations de Tillemont sur les bases historiques de la croyance eurent l'heureux résultat de purifier de maintes attributions erronées la liste des témoignages traditionnels. Tillemont, au reste, s'empressait d'ajouter : « Nous ne traitons tout ceci que suivant les principes de l'histoire et non sur ceux de la théologie ». J'imagine qu'en écrivant cela, il souriait un peu (39) ! La question de l'assomption corporelle ne fut plus agitée jusqu'au concile du Vatican. C'est alors que, comprenant quels liens intimes réunissent l'assomption et l'immaculée conception, définie en 1854, nombre de Pères du Vatican signèrent des pétitions demandant que fût proclamée à son tour par le concile l'assomption de Marie. La formule la plus brève résumait ainsi le motif de la requête : « Si enim a labe peccati fuit immunis, ita etiam ab eiusdem peccati poena, ideoque a corruptione carnis immunis esse debuit » (40).

* * *

Si incomplète que soit cette esquisse historique, elle ne laisse pas, espérons-nous, de représenter, au moins approximativement, les vicissitudes de la croyance en l'assomption corporelle et des motifs invoqués pour la justifier.

Les raisons de croire à l'assomption ne se sont pas insinuées timidement. On les voit, au contraire, nettement affirmées dès le VIIe siècle. C'est leur revêtement légendaire qui, en provoquant la défian-

(38) Jugie, p. 413-416, où est exposée toute la pensée de Suarez.

(39) Toutes les péripéties de l'affaire ont été racontées par le P. Jugie (p. 437-448). Du point de vue doctrinal les positions de Launoy ont fait l'objet d'un long et sévère examen de Benoît XIV, dans son *De Domini Nostri Iesu Christi et Matris eius festis* (II, c. 109-136) qui conclut comme Suarez.

(40) Texte de toutes les pétitions dans Mansi, t. LIII, c. 481-520. Celle-ci porte le n° 18^a (c. 482).

ce, fit réclamer avec insistance des *auctoritates necessariae,* témoignages explicites — inexistants — de l'Ecriture ou des Pères anciens. Il est remarquable que l'absence de ces garanties fut impuissante à entraver le développement de la croyance. Avec une sorte d'obstination, venue de l'évidence perçue de l'incompatibilité d'une décomposition du corps de Marie avec sa dignité de Mère de Dieu, elle continua de s'affirmer. Nous l'avons entendu : « nec potuit; impossibile erat corrumpi ; sentire non valeo dicere pertimesco ; credere nefarium est ; exhorret animus vel cogitare » etc. On la voit résister aux pires contradictions : qu'elles viennent de l'insuffisance des *auctoritates,* ou du caractère suspect des récits, ou même de l'*auctoritas* contraire de S. Jérôme et de la réserve de l'Eglise qui maintenait la lecture de son homélie dans son bréviaire. Cette nécessité interne de l'assomption n'a cessé d'être invoquée et expliquée, sans jamais cependant arriver à rallier tous les *tractatores.* Ce sont eux en effet qui avaient à écrire cette histoire. Elle est signée par des évêques et des théologiens, dont les jugements sont réfléchis, confrontés qu'ils furent avec la contradiction. Ils sont nuancés ou absolus selon les cas. Ils furent certes contresignés par l'enthousiasme et la ferveur du peuple chrétien, qui a sa part — on l'a vu pour l'immaculée conception — dans le progrès des croyances.

Newman a heureusement décrit ce complexe et multiple cheminement ([41]) : « Enseignement en partie écrit, en partie non écrit, interprétation ou supplément de l'Ecriture, tantôt conservé dans des formules intellectuelles, tantôt latent dans l'esprit et dans la vie morale des chrétiens. Cet enseignement est distribué ici dans le secret et là sur le haut des maisons ; dans les liturgies, dans les ouvrages de controverses, dans d'obscurs fragments, dans des sermons, dans des préjugés populaires, dans des coutumes locales. C'est ce que j'appelle « Tradition prophétique », existant primordialement dans le sein de l'Eglise elle-même, et conservée dans les écrits d'hommes éminents dans la mesure où l'a voulu la Providence » (p. 168).

II

Tentons de dégager ces « rationes » qu'a reçues et développées la tradition, et posons-nous la question : Que valent-elles aux yeux du théologien ?

J'en discerne trois principales.

A. La première est celle qu'ont indiquée S. Albert le Grand et S.

(41) Dans son *Essay on the Development of the Christian Doctrine.* L'essentiel en a été traduit par Henri Bremond, dans son volume *Newman. Le développement du dogme chrétien* (Pensée chrétienne). Paris, Bloud, 1908. C'est cette traduction, çà et là légèrement revue, que nous utiliserons dans les pages qui vont suivre.

Thomas, lorsqu'ils présentent l'assomption corporelle comme l'exemption de la *malédiction* prononcée contre Adam et sa race : « Pulvis es et in pulverem reverteris ». Avant lui, André de Crète l'avait dit avec énergie : « La force de la *malédiction* se trouve abolie ». Guibert de Nogent estimait aussi impossible que Marie soit restée « in pulvere terrae *sub legibus antiquae maledictionis* ». Cette raison doit être jugée la plus grave de toutes, parce qu'elle met en cause l'économie de la rédemption elle-même : il ne s'agit pas pour Marie d'un privilège de surcroît. L'argument n'apparaît avec toute sa force que quand on le situe dans son vrai contexte doctrinal, qui n'est autre que la doctrine de S. Paul sur la résurrection des corps. Le rappel des textes les plus expressifs suffira pour édifier le lecteur.

L'Apôtre enseigne que la mort est entrée dans le monde par le péché ; elle en est le salaire ; la victoire du Christ ne sera achevée que quand la mort ennemie aura été détruite la dernière (*Rom.*, V, 12 ; VI, 23 ; *1 Cor.*, XV, 26). « Bien qu'ayant reçu les prémices de l'Esprit, nous gémissons, *attendant la rédemption de notre corps* (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν), car c'est en espérance que nous avons été sauvés » (*Rom.*, VIII, 23-24).

Nous *attendons notre Sauveur*... qui transformera *notre corps humilié* pour le configurer à son corps glorieux (*Phil.*, III, 20-21).

« Car *il faut* que *cet être corruptible revête l'incorruption*, que *cet être mortel revête l'immortalité*... c'est *alors* que s'accomplira la parole qui est écrite : « Où est, mort, *ta victoire* ? où est, mort, ton aiguillon ?... L'aiguillon de la mort, c'est *le péché* » (*1 Cor.*, XV, 53-56).

Il y a là une doctrine d'une absolue cohésion. Deux passages s'en détachent, plus expressifs encore que les autres : « Nous attendons la *rédemption de nos corps* ». Notre corps n'est pas encore racheté ; notre rédemption est inachevée, et c'est pourquoi nous gémissons. Ce corps « *doit* revêtir l'immortalité », c'est *alors seulement* que sera complète la victoire sur le péché. Nous sommes encore des vaincus, sauvés en espérance. Il s'ensuit que quelque chose subsiste en nous de la malédiction première, tant que nos corps ne sont pas ressuscités.

Le Christ ayant accepté la mort, pour la vaincre, nul ne la peut désormais éviter. La malédiction, qui fait de la mort le salaire du péché, regardait surtout la corruption dont la mort est le principe : « Tu retourneras à la terre dont tu as été pris ». Quand S. Pierre annoncera aux Juifs la résurrection du Christ, il dira que Dieu n'a pas permis que son Saint voie la corruption.

Le problème de Marie se résume donc en une question : « La mère du Rédempteur, intime coopératrice de sa rédemption, a-t-elle pu n'être qu'*incomplètement rachetée* ? pouvait-elle demeurer sous la malédiction première ? (42) »

---

(42) La Bulle parle ainsi de la victoire de Marie : « [Certamen] ad plenissi-

Mise en face de cette éventualité, la conscience chrétienne proteste. Maintes fois, par la voix de représentants autorisés, elle l'a déclarée intolérable.

Ce jugement spontané est déjà hautement significatif. Mais depuis que l'immaculée conception est entrée dans l'enseignement dogmatique, nous avons, pour nous instruire, d'autres lumières. En effet, l'immaculée conception est proprement, dans sa lettre comme dans son esprit, la parfaite rédemption spirituelle de la Vierge. Le vieux Julien d'Eclane avait dramatiquement embarrassé S. Augustin quand il lui avait opposé, contre le péché originel, le scandale de son application à Marie : « Tu Mariam transcribis diabolo nascendi conditione » ([43]). L'immaculée conception écarte seule ce scandale. Seule, elle élimine entièrement l'intolérable « transcribis diabolo ». Nous autres sommes rachetés par guérison du mal qui nous a atteints. Marie fut rachetée par préservation. Par le fait de l'immaculée conception, seule son âme en fut entièrement indemne, et reçut ainsi seule la plénitude de la rédemption.

L'importance de ce fait pour notre propos vient de ce qu'il démontre une claire volonté du Christ de privilégier sa mère sur le plan de la rédemption. Il l'a soustraite au sort commun par la plénitude et l'intégralité initiale du rachat : l'aile de l'ange maudit ne la frôla pas. Il est dans la logique de ce premier geste ([44]) que la plénitude du rachat final lui ait aussi été accordée. On ne fait pas les choses à demi. Marie avait reçu sans restriction ni retard la pleine rédemption de son âme; elle devait recevoir sans restriction ni retard la pleine rédemption de son corps. Privilège qui n'est pas seulement dans la nature des choses, mais aussi — l'immaculée conception nous en persuade — selon la volonté manifestée du Christ.

---

mam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur. Quamobrem, sicut gloriosa Christi anastasis essentialis pars fuit ac postremum huius victoriae tropaeum, ita Beatae Virginis commune cum Filio suo certamen, virginei corporis glorificatione concludendum erat; ut enim Apostolus ait : Cum mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est : absorpta est mors in victoria. »

(43) Voir l'article *La pensée de S. Augustin sur l'immaculée conception,* dans *Recherches de Théol. anc. et méd.,* 4(1932), p. 368-370.

(44) La Bulle emploie le mot de victoire plutôt que celui de rachat. Elle dit que celui « qui per baptismum superno modo iterum generatus est, per eumdem Christum peccatum et mortem vicit ». C'est une victoire en quelque sorte passive, car elle consiste à *être* racheté. Le même mystère gratuit s'accomplit en Marie, mais par préservation : « immaculata conceptione sua peccatum devicit ». La conséquence est aussitôt tirée : « atque adeo legi illi permanendi in sepulchri corruptione obnoxia non fuit, neque corporis sui redemptionem usque in finem temporum expectare debuit ».

On pourrait soutenir sans doute que la restitution de la grâce sanctifiante n'entraîne pas ipso facto celle des dons préternaturels, mais c'était bien cependant dans la logique du geste initial posé par le Christ envers sa mère, qu'à cette première victoire privilégiée correspondît l'ultime libération anticipée.

B. La seconde « ratio » traditionnellement invoquée correspond au « nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem » de S. Pierre annonçant la résurrection du Christ.

Ce motif a été plus universellement senti que le premier (45), l'immaculée conception n'ayant été que tardivement reconnue dans l'Eglise.

L'horreur d'une humiliante désagrégation progressive, s'attaquant au corps sacré et pur de la Mère de Dieu, a été exprimée inlassablement et avec la dernière énergie (46) ; elle inspirait déjà les plus anciens apocryphes. Comment appliquer à Marie l'exclamation de Job : « Putredini dixi : Pater meus es tu ; mater mea et soror mea vermibus ! »

La valeur de ce sentiment si profond nous est garantie par le cas parallèle de la virginité perpétuelle de la Mère de Dieu. Pas plus que l'assomption, la virginité *post partum* ne se trouve dans l'Ecriture. C'est de l'Evangile au contraire que, dès le troisième siècle, ses adversaires tirèrent toutes leurs objections. Cependant (47), à peine s'étaient-ils levés, qu'Origène qualifiait leur doctrine d'inconvenante (οὐκ εὔφημον), en se basant sur le seul argument du sens chrétien. Après lui S. Hilaire les dira « irreligiosi » et fourvoyés « turpiter », Epiphane s'indigne, Jérôme se dresse contre eux avec violence. Ambroise taxe leur prétention de « sacrilegium » et ajoute (48) : « Nec Ioseph vir iustus in hanc prorupisset amentiam ut Matri Domini concubitu corporeo misceretur. » Qui ne lui donnerait raison ?

Le cas est très notable, car Marie fut définie ἀειπάρθενος par le canon 2e du concile de Latran en 649 et par Paul IV contre les Sociniens en 1555. Or la foi en la virginité *post partum* procède uniquement du plus délicat respect envers le corps qu'a consacré la maternité divine : Beatus venter qui te portavit ! Il poussait déjà S. Hippolyte à écrire du corps du Christ : « Arche formée de bois imputrescibles, c'est-à-dire de la Vierge et de l'Esprit Saint » (éd. Achelis, p. 146). C'est le même sentiment qu'obstinément a professé la conscience chrétienne en revendiquant pour la Vierge l'incorruptibilité de son corps. La vénération religieuse pour la chair sanctifiée de Marie fut canonisée par l'Eglise lorsqu'elle définit la

(45) « Christifideles, dit la Bulle, suorum pastorum institutione ac ductu [mors Virginis] minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum eius corpus sepulchri corruptioni obnoxium fuisse numquam, numquam augustum illud divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem resolutum fuisse. »

(46) La Bulle cite ici S. Germain de Constantinople et l'auteur connu sous le nom de S. Modeste de Jérusalem. Le premier rattache le privilège à la virginité du corps de Marie : « Ton corps virginal... est entièrement la demeure de Dieu, en sorte que, de ce fait, il est... transformé dans son humanité en une sublime vie d'incorruptibilité... intact et participant à la vie parfaite ». Le Pseudo-Modeste s'écrie : « A titre de glorieuse Mère du Christ... elle est vivifiée dans une incorruptibilité éternelle de son corps ».

(47) Cfr *Recherches de Théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 392-396

(48) *De Instit. virgin.*, 45 (*P.L.*, XVI, 332).

virginité *post partum*. Elle n'est pas moins justifiée et ne fut pas moins fermement professée quand il s'agit d'écarter la corruption du corps de celle qui fut « Virgo perpetua, templum Domini, sacrarium Spiritus sancti ».

C. Une troisième raison est touchée par la Bulle dogmatique quand, d'après les Ecritures, elle montre Marie « divino suo Filio coniunctissimam eiusque semper participantem sortem ».

La conjonction d'un fils avec sa mère est vitale au sens le plus précis du mot. D'ordre corporel autant que spirituel, elle pénètre toute notre sensibilité. L'amour maternel et l'amour filial engagent l'être entier, au point que, lorsqu'ils ne l'émeuvent pas profondément, on dit d'un fils qu'il n'est pas vrai fils, d'une mère qu'elle n'est pas vraie mère. Il y a plus : la maternité n'est pas une réalité spirituelle qui aurait son retentissement sur le physique : elle est premièrement une réalité physique, qui s'élève jusqu'au spirituel et imprègne en nous tout le sensible.

Or le Christ s'est fait semblable à nous en tout, *absque peccato*. S. Irénée repoussait déjà, comme un blasphème et une cruauté, les efforts des hérétiques pour nous l'arracher en le désincarnant. Ce serait un reste de docétisme que de méconnaître la véhémence ou la tendresse de l'amour filial de Jésus, qu'au contraire nous savons avoir été porté par lui jusqu'à la perfection la plus délicate.

Cela ne conduit-il pas à penser que Marie lorsqu'elle entra, au titre unique de Mère, en présence de son Fils, y pénétra dans sa totalité maternelle, corps et âme ?

La valeur de cet argument échappe à tout calcul. Il se peut qu'il soit, en dernière analyse, le plus déterminant. En tout cas, il a été incessamment repris par les théologiens comme par les orateurs. Citer le Pseudo-Augustin peut suffire : « Per hoc digne videtur laetari Maria laetitia inenarrabili anima et corpore, in proprio Filio, cum Filio proprio, per Filium proprium ...sit cum Illo quem in suo gessit utero, sit apud Illum illa quae genuit, fovit et aluit Illum, Maria Dei genetrix, Dei nutrix, Dei ministratrix, et Dei secutrix. De qua, ut iam dixi, quia aliter sentire non audeo, aliter dicere non praesumo » ([49]).

Sur l'ensemble des trois « rationes » que nous avons tenté d'exposer, il faut noter encore qu'elles sont formellement indépendantes l'une de l'autre. Quoique toutes reposent sur les exigences de la maternité divine, elles font appel chacune à un point de vue différent. La première ressortit à la rédemption de Marie, la seconde à l'incarnation en elle du Fils de Dieu, la troisième à son indissoluble conjonction avec lui.

La convergence d'indices distincts fortifie toujours une preuve.

(49) Balič, p. 209-210.

III

Nous voici parvenus au point crucial : le problème théologique posé et tranché par la définition dogmatique de l'assomption.

Les faits analysés plus haut révèlent une tradition qui n'est pas primitive et fut loin d'être toujours unanime. Elle s'est développée selon une progression assez ferme, mais aux lignes multiples cependant, dont nous espérons avoir correctement marqué les étapes approximatives. En l'absence de témoignages d'Ecriture et d'une transmission explicite remontant aux Apôtres, c'est au développement dogmatique qu'il faut, disions-nous, faire ici appel.

Le théologien se trouve devant des *rationes theologicae*. Prises en elles-mêmes, elles peuvent être jugées par certains comme décisives, par d'autres comme seulement probables. Mais nous ne pouvons pas les considérer en elles-mêmes indépendamment de la tradition vivante qui les a admises et se les incorpora, les approfondissant et développant, prenant conscience croissante de leurs rapports avec la maternité divine et les autres dogmes marials.

Cette tradition porte-t-elle les marques qui distinguent l'authentique progrès doctrinal ? Et comment le savoir ? Comment interpréter les faits jusqu'ici rassemblés ? Tel est le problème que, en toute soumission à la suprême décision du magistère infaillible, se pose le théologien.

Pour y répondre, je crois utile d'en confronter les éléments avec ceux du problème analogue qu'eut à résoudre Newman pour conquérir la paix intérieure qui lui permettrait de chanter *Nunc dimittis*. On verra à quel point les réflexions qu'il a consignées dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* sont opportunes et rejoignent celles qu'impose l'histoire du dogme de l'assomption.

Son point de départ, sur la riche complexité du donné chrétien, éclaire déjà notre recherche :

« Plus une idée a le droit d'être regardée comme vivante, plus variés en seront les aspects; plus elle est sociale et politique de sa nature, *plus ses développements seront subtils et compliqués*, plus sa course sera *longue* et *riche* en événements.

» Or, parmi les idées dont... les aspects innombrables... se combinent... en un tout qui s'adapte incessamment aux besoins toujours changeants du monde... nous ne pouvons refuser une place d'honneur au Christianisme » (Bremond, p. 149-150).

Newman concrétise ce principe par un exemple : « Verbum caro factum est ». Chacun des mots de ce texte d'Ecriture est lourd de vérités qui ne s'élucideront que peu à peu par un long travail. Ce n'est pas tout :

« Autour du sujet dont traite l'Ecriture, de graves questions se posent, *que*

l'Ecriture ne résout pas. Questions substantielles, si pratiques qu'il leur faut une réponse que seule — à moins d'attendre une révélation nouvelle — la théorie du *développement permet de donner* » (p. 155).

La plupart de ces points ne furent pas résolus dès le principe de l'Eglise :

« La décision a été abandonnée *au temps, au long travail de la pensée, à l'action des esprits les uns sur les autres, aux résultats des controverses, et à la marche de l'opinion* » (p. 156).

Nous voici presque au cœur du problème.

Dans de telles et si complexes conditions, dit Newman, quel sera le critère permettant de distinguer un développement légitime d'un accroissement hétérogène ? S'il existait un théologien qui pût avoir une vue d'ensemble de tout et tout connaître à fond, la question serait résolue,

« mais ce théologien, où est-il ? *Par la nature des choses,* les chrétiens vivent tous sous l'emprise des mêmes doctrines, au milieu des mêmes événements, au sein de ces mêmes controverses qu'il s'agirait justement de soumettre à une enquête critique. Ils sont donc exposés aux préjugés, etc.

» Par suite il serait *difficile de soutenir qu'un vrai développement porte toujours avec soi sa propre certitude...* ou que l'histoire... est à l'abri de la possibilité d'une *grande variété d'interprétations* » (p. 167).

La souveraine importance de ces constatations saute aux yeux. Une authentique tradition en marche ne doit pas être unanime. Il n'est même pas dans la nature des choses qu'elle le soit. Dès lors, il faut que l'Eglise possède en elle le pouvoir de discerner sûrement et d'interpréter sa propre tradition.

Newman n'hésite pas (50) :

« Dans la mesure même où le plan divin doit comporter *de véritables développements* de doctrine et de pratique, il doit comporter aussi *une autorité extérieure, instituée pour prononcer sur ces développements et, par ses décisions, les distinguer de la masse des spéculations purement humaines, de l'extravagance, de la corruption et de l'erreur, au milieu desquelles ou en dehors desquelles ces développements se feront.*

» C'est cela que signifie l'*infaillibilité de l'Eglise.* »

C'est donc à l'Eglise qu'il appartient de : « *coordonner et authentiquer* les divers résultats ou expressions de la doctrine chrétienne » (p. 169).

Ces aperçus si réalistes et si profonds du grand théologien anglais aboutissent à cette proposition qui nous est familière : L'Eglise est l'interprète authentique de la Révélation.

En ce qui concerne l'Ecriture ce principe fut proclamé dès le IIe

(50) Ce passage de la section II du second chapitre de l'*Essay* n'a pas été **traduit par Bremond. On le trouvera à la p. 131 de la version française de J. Gondon.**

siècle. Mais la Révélation comporte à la fois l'Ecriture et la Tradition. La vérité chrétienne, dit le concile de Trente, est contenue « *in Libris scriptis et sine scripto Traditionibus* ». L'Eglise a donc dans sa mission d'interpréter authentiquement aussi bien la Tradition que l'Ecriture.

C'est d'ailleurs au pouvoir de l'Eglise d'interpréter la Tradition que pensait surtout Newman en écrivant les pages lumineuses que nous venons de citer.

A elle donc appartient de juger la valeur des raisons apportées en faveur de l'assomption corporelle de la Vierge, et surtout le sens du cheminement de la croyance appuyée sur ces raisons.

Porte-t-il, ce cheminement, les caractères d'une saine et graduelle élucidation, opérée sous l'action de l'Esprit de vérité promis au Magistère pour le conduire dans toute la Vérité ? (51)

Pour s'en assurer l'Eglise interroge l'histoire. Elle constate une pénétration incessante de la foi en l'assomption, depuis le VIIe siècle, malgré les graves obstacles que constituèrent d'abord son revêtement légendaire, ensuite la nette opposition des meilleurs théologiens du IXe siècle, voire — pensait-on — de S. Jérôme lui-même. Elle remarque que cette fermeté dans l'affirmation, cette résistance opiniâtre aux objections, venait d'une persuasion profonde de la nécessaire, de l'immédiate connexion de l'assomption avec la maternité divine. De là sa tenace assurance, instinctive chez le peuple, réfléchie chez les théologiens, en dépit de persistantes défiances et d'hésitations qui ne cesseront que tardivement. Tout contact avec les apocryphes a été répudié. La croyance résiste au temps; elle va s'affermissant au point de devenir presque générale dès le XIVe siècle, sans que se soit jamais exercée aucune pression. Elle commence alors à être reconnue comme engageant la foi. Son étroite dépendance de la maternité divine apparaîtra dans une nouvelle lumière, lorsqu'aura été défini le dogme parallèle de l'immaculée conception. Dès lors commencent les pétitions adressées à Rome en vue d'une définition.

Tels sont les faits innombrables (52) qu'une patiente enquête a mis sous les yeux de l'Eglise, avec leurs infinis méandres et dans leur enchaînement interne (53).

---

(51) Principe posé par la Bulle : « Universa Ecclesia in qua viget veritatis Spiritus qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit... ».

(52) La Bulle dogmatique les rassemble en une phrase : « Quae veritas Sacris Litteris innititur, christifidelium animis penitus est insita, ecclesiastico cultu inde ab antiquissimis temporibus comprobata, ceteris revelatis veritatibus summe consona, theologorum studio, scientia ac sapientia splendide explicata et declarata ».

(53) D'après ce que nous avons fait remarquer plus haut, « *Sacris Litteris innititur* » de la phrase citée à la note précédente doit se comprendre en fonction du « *Sacris Litteris tamquam ultimo fundamento nituntur* » rappelé dans

Il lui appartenait de nous donner de cette tradition l'interprétation authentique.

Elle l'a fait d'abord virtuellement par la consultation de tout l'épiscopat catholique. Son témoignage, dit la Bulle dogmatique de Pie XII, « concordem nobis praebet ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem, quam idem Magisterium sustinet ac dirigit ».

Elle l'a fait ensuite formellement, par la voix infaillible du Pasteur suprême, dans la Bulle « Munificentissimus Deus ».

Il semble bien que le théologien doive reconnaître, dans la proclamation du dogme de l'assomption corporelle de la Vierge, un cas majeur d'exercice par l'Eglise de son pouvoir d'interpréter authentiquement la Tradition.

Louvain.

Dom Bernard CAPELLE, O.S.B.
Abbé du Mont-César.

---

la note 2. — De même *ab antiquissimis temporibus* s'interprétera en fonction du passage de la Bulle où le Pseudo-Modeste, qui est de la fin du VIIe siècle, est appelé « *antiquissimus scriptor* ».