

Cardinal Joseph RATZINGER

Tu es pleine de grâce

Éléments bibliques pour une dévotion mariale*

« **DÉSORMAIS** toutes les générations me diront bienheureuse » — cette parole de la mère de Jésus, que Luc (1, 28) nous a transmise, est à la fois une prophétie et une tâche pour l'Église de tous les temps. Cette proposition du *Magnificat*, de la prière de louange de Marie remplie par l'Esprit envers le Dieu vivant, est ainsi l'un des fondements essentiels de la vénération chrétienne de Marie. L'Église n'a rien trouvé de neuf de son propre chef, comme si c'était elle qui avait commencé de glorifier Marie : elle ne s'est pas abaissée depuis la hauteur de l'invocation du Dieu unique jusqu'à la louange de l'homme. Elle a fait ce qu'elle devait faire et ce qui était exigé d'elle depuis le commencement. Lorsque Luc a couché ce texte par écrit, on se trouvait déjà dans la seconde génération chrétienne, et la « nation » des païens s'était rapprochée de celle des Juifs, pour devenir l'Église de Jésus-Christ. Les paroles « toutes les générations, toutes les nations » commençaient à se remplir de réalité historique. L'évangéliste n'aurait certainement pas transmis la prophétie de Marie, si elle lui avait paru indifférente ou dépassée. Il voulait établir « avec soin » dans son Évangile ce qu'avaient transmis « les témoins oculaires et les serviteurs de la Parole depuis le commencement » (1, 2, 3) et indiquer ainsi au croyant avec sûreté le chemin du christianisme qui faisait alors

irruption dans l'histoire du monde (1). La prophétie de Marie appartenait à ces éléments qu'il avait transmis « avec soin » et qu'il tenait pour assez importants pour leur consacrer une partie de l'Évangile. Cela suppose que cette parole n'était en fait pas restée à nu : les deux premiers chapitres de l'Évangile selon saint Luc laissent apparaître un espace de tradition où la pensée de Marie est habituelle, et dans lequel la mère du Seigneur est aimée et louée. Cela suppose que le cri encore un peu naïf de la femme inconnue, « heureux le ventre qui t'a porté » (*Luc* 11, 27), ne s'était pas tu, mais avait au contraire trouvé, dans la compréhension plus profonde de Jésus, une figure plus pure, plus légitimée. Cela suppose que la salutation d'Elisabeth, « tu es bénie entre toutes les femmes » (1, 42), caractérisée par Luc comme une parole prononcée dans l'Esprit Saint (1, 41), n'était pas restée un épisode unique. La louange permanente de Marie, du moins dans une certaine lignée de la tradition paléochrétienne, est le fondement de l'évangile de l'enfance selon Luc. L'enregistrement de la parole dans l'Évangile élève cette vénération de Marie d'un état de fait à une tâche pour l'Église de tous les lieux et de tous les temps.

L'Église abandonne quelque chose qui lui était confié lorsqu'elle ne loue pas Marie. Elle s'éloigne de la parole biblique, si la vénération de Marie se tait en elle. Car alors elle ne magnifie pas non plus Dieu de manière suffisante. En effet, nous connaissons d'abord Dieu à travers sa création : « La réalité invisible de Dieu est, depuis la création du monde, rendue visible à la raison par ses œuvres de création, et sa puissance éternelle et sa divinité » (*Romains* 1, 20). Mais nous connaissons Dieu d'une autre manière, plus proche, à travers l'histoire qu'il a faite avec les hommes. De même que l'essence d'un homme se montre dans l'histoire de sa vie et dans les relations qu'il noue, Dieu se rend visible dans l'histoire chez les hommes en qui transparait sa propre essence, si bien qu'il peut être « nommé » à travers eux, qu'il peut être connu en eux : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dans ses relations avec les hommes, à travers les visages des hommes, il s'est exprimé et a montré son visage. Nous ne pouvons pas nous passer de ces visages pour l'atteindre en lui-même, pour ainsi dire dans sa pure figure : ce serait un Dieu conçu en soi, à vrai dire une sorte de purisme

* Conférence prononcée à l'occasion de l'année mariale devant des prêtres et des travailleurs pastoraux à Lorette (Italie) le 7 mars 1988.

(1) Cf. F. Mussner, *kathexès im Lukasprolog*, dans E.E. Ellis - E. Gräber (éd.), *Jésus und Paulus : Festschrift für W.G. Kummel*, Göttingen, 1975, 253-255.

présomptueux, qui tient ses pensées propres pour plus importantes que les actes de Dieu. Le verset du Magnificat nous montre que Marie est un de ces êtres humains qui appartiennent de l'intérieur au Nom de Dieu, si bien que nous ne le louons pas avec droiture lorsque nous la passons sous silence. Car nous oublions alors quelque chose de Celui que l'on n'a pas le droit d'oublier.

— Quoi, à vrai dire ? — Sa maternité, pourrions-nous dire d'emblée, sa maternité qui se montre dans la mère du Fils de manière plus pure et plus directe que partout ailleurs. Mais c'est naturellement une indication beaucoup trop générale. Pour que nous magnifions Marie et donc Dieu avec droiture, nous devons entendre par-dessus tout ce que l'Écriture et la tradition nous disent sur la mère du Seigneur, et le porter dans notre cœur. La richesse de la connaissance mariale est devenue entre-temps, grâce à la louange de « toutes les nations », presque impossible à embrasser du regard. Dans cette courte méditation, je voudrais seulement aider à considérer de nouveau quelques-unes des formules que saint Luc nous a remises dans le texte inépuisable de son évangile de l'enfance.

1. Marte, fille de Sion, mère des croyants.

Commençons par la salutation de l'ange à Marie. Pour Luc, celle-ci est la cellule fondamentale de la mariologie, celle que Dieu a voulu lui-même nous livrer par l'entremise de son envoyé, l'archange Gabriel. Traduite mot à mot, voici comment résonne la salutation : « Réjouis-toi, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi » (*Luc I, 28*). « Réjouis-toi » — au premier coup d'œil, cela ne semble rien d'autre que la formule courante de salutation dans le monde hellénistique, et la tradition s'est donc bornée à traduire « salut ». Mais sur son arrière-plan vétéro-testamentaire, cette formule de salutation acquiert une signification plus profonde, si nous considérons que le même mot employé dans ce texte de Luc se trouve quatre fois dans le texte grec de l'Ancien Testament, et qu'il est à chaque fois une annonce de la joie messianique (*Sophonie 3, 14* ; *Joël 2, 21* ; *Zacharie 9,9* ; *2, 14*) (2). Avec ce salut, l'évangile au sens

propre commence; son premier mot est « joie » — la nouvelle joie qui provient de Dieu, qui transperce l'ancienne et incessante tristesse du monde. Marie n'est pas saluée n'importe comment ; lorsque Dieu la salue et salue en elle Israël en attente, c'est une invitation à se réjouir du plus profond de son intériorité. Le fond de notre tristesse est la vanité de notre vie, la domination de la finitude, de la mort, de la souffrance, de la malice, du mensonge ; notre abandon solitaire dans un monde contradictoire, dans lequel les rais de lumière énigmatiques de la bonté divine, luisant par ses craquelures, sont mis en cause par la puissance des ténèbres qui se répercute sur Dieu ou le fait paraître impuissant.

« Réjouis-toi » — pourquoi Marie aurait-elle le droit de se réjouir dans un tel monde ? Voici la réponse : « Le Seigneur est avec toi ». Pour comprendre le sens de cette annonce, nous devons revenir encore une fois aux textes de l'Ancien Testament qui lui sont sous-jacents, en particulier à Sophonie. Ils contiennent toujours une double promesse à l'adresse d'Israël, la fille de Sion : Dieu viendra en sauveur, et il habitera chez toi. Le dialogue de l'ange avec Marie reprend cette promesse et accomplit en cela une double concrétisation. Ce qui dans la prophétie était dit de la fille de Sion vaut maintenant de Marie : elle est identifiée à la fille de Sion ; elle est la fille de Sion en personne. Parallèlement à cela, Jésus, que Marie doit porter, est identifié à Yahweh, le Dieu vivant. La venue de Jésus est la venue et l'habitation de Dieu même. Il est le Sauveur — c'est ce que signifie le nom de Jésus, qui s'explique dès lors depuis le cœur de la promesse. René Laurentin a montré dans de soigneuses analyses comment Luc a approfondi le thème de la demeure par de subtils jeux de langage : l'habitation de Dieu « dans le sein » d'Israël — dans l'arche d'alliance — apparaît déjà dans les traditions primitives. Mais cette habitation « dans le sein » d'Israël acquiert une réalité tout à fait littéraire dans la vierge de Nazareth, qui devient ainsi la véritable arche d'alliance en Israël, grâce à quoi le symbole de l'arche contient une force de réalité inouïe : Dieu dans la chair d'un être humain, qui est maintenant sa demeure au milieu de la création.

La salutation de l'ange — ce centre de la mariologie non conçu par l'esprit humain — nous a conduit à son fondement

(2) S. Lyonnet l'avait indiqué le premier dans son article : « *Khairé, kekharitomené* », *Biblica* 20 (1939), 131-141. Ces indications furent reprises et amplifiées par R. Lauren-

tin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart, 1967 (en français, 1957), 75 s. Pour l'état actuel des débats sur l'interprétation de la salutation de l'ange, cf. S.M. Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, II, Madrid, 1986, 149-160.

théologique. Marie est identifiée avec la fille de Sion, avec le peuple fiancé de Dieu. Tout ce qui est dit dans la Bible sur *l'ecclèsia* vaut d'elle, et réciproquement : ce que l'Église est et doit être, elle l'éprouve concrètement en voyant Marie. Elle est son miroir, la pure mesure de son essence, parce qu'elle est toute à la mesure du Christ et de Dieu, qu'elle habite par lui. Et pour quoi d'autre *l'ecclèsia* devrait-elle exister que pour devenir la demeure de Dieu dans le monde ? Dieu ne traite pas avec des abstractions. Il est personne, et l'Église est personne. Plus chacun de nous pris singulièrement devient personne, personne au sens d'une habitabilité pour Dieu, fille de Sion, plus nous devenons un ; et plus nous sommes Église, plus l'Église est elle-même.

Ainsi, l'identification typologique entre Marie et Sion conduit à une grande profondeur. Cette sorte de liaison entre l'Ancien et le Nouveau Testament est bien plus qu'une intéressante construction historique, à travers laquelle l'évangéliste relie promesse et accomplissement, et explique à neuf l'Ancien Testament à la lumière de l'avènement du Christ (3). Marie est Sion en personne, ce qui signifie qu'elle vit tout ce qui est signifié par « Sion ». Elle ne construit pas une individualité close, de laquelle dépend l'originalité de son propre moi. Elle ne veut pas seulement être cet être humain unique, qui défend et protège son moi. Elle ne voit pas la vie comme une provision de choses dont on veut posséder le plus possible pour son propre moi. Elle vit de façon à être transparente à Dieu, « habitable » par lui. Elle vit au beau milieu de la mesure commune de l'histoire sainte, si bien qu'en elle, ce n'est pas le moi étroit et rétréci d'un individu isolé, mais le véritable Israël dans son ensemble. L'« identification typologique » est une réalité spirituelle, une vie vécue à partir de l'Esprit de la sainte Écriture ; être enraciné dans la foi des Pères et en même temps être étendu dans la hauteur et la profondeur des promesses qui adviennent. On comprend que la Bible compare encore et toujours le juste avec un arbre dont les racines boivent l'eau vive de l'Éternel et dont la cime recueille et absorbe la lumière du ciel.

Revenons de nouveau à la salutation de l'ange. Marie est appelée « la pleine de grâce ». Le mot grec pour grâce (*charis*) est formé à partir de la même racine sémantique que les mots

« joie », « se réjouir » (*chara, chairein*) (4). La même connexion, que nous avons déjà rencontrée dans la comparaison avec l'Ancien Testament, est ainsi visible d'une autre manière. La joie vient de la grâce. Il peut se réjouir d'une joie profonde, durable, celui qui se trouve dans la grâce. Et réciproquement : la grâce est la joie. Qu'est-ce que la grâce ? — cette question se presse sur nos lèvres devant ce texte. Nous avons tellement chosifié ce concept dans notre pensée religieuse que nous considérons la grâce comme un quelque chose de surnaturel, que nous portons dans notre âme. Et comme nous ne nous en apercevons plus assez, ou même plus du tout, elle est devenue peu à peu sans importance pour nous, un mot vide du vocabulaire propre au christianisme, qui ne semble plus entretenir aucune relation avec la réalité vécue de notre quotidien. En réalité la grâce est un concept de relation : elle n'énonce rien sur une propriété particulière du moi, mais quelque chose sur la relation entre je et tu, entre Dieu et l'homme...

« Tu es pleine de grâce » — nous pourrions dès lors traduire également : tu es remplie de l'Esprit Saint. Tu es en relation vitale avec Dieu. Pierre Lombard, dont provient le manuel de théologie utilisé pendant près de trois siècles au Moyen Âge, a établi cette thèse que la grâce et l'amour sont la même chose, mais que l'amour « est l'Esprit Saint ». La grâce au sens propre et ultime du mot n'est pas un quelque chose qui vient de Dieu, mais Dieu lui-même (5). La rédemption ne signifie rien d'autre que Dieu, dans son propre agir divin avec nous, ne donne pas moins que lui-même. Le don de Dieu est Dieu, lui qui est communauté avec nous en tant qu'Esprit Saint.

(4) Cf. H. Conzelman, *ThWNT* IX, 363-366.

(5) Petrus Lombardus, *Sententiae* I, d. 17, c. 1. Cette identification directe de l'amour, de la grâce et du Saint-Esprit fut ensuite, il est vrai — à bon droit — reprise par tous les grands docteurs de la scolastique : cf. Bonaventure, *Sentences* I, d.17, a.1, q. 1 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.23, a2. En fait on ne peut renoncer à une pensée de la grâce créée : une relation — surtout la relation Dieu-homme — ne laisse pas inaltéré celui qui s'y engage. Puisqu'elle advient à lui-même, elle devient une détermination de son propre être, elle l'indique comme une relation réelle. Ainsi ce qui est dit dans ce texte ne doit pas être pris pour un retour à Pierre Lombard en-deçà de Thomas et de Bonaventure, ni pour une acceptation de la polémique réformatrice contre la grâce créée, mais c'est le caractère essentiellement relationnel de la grâce qui doit y être souligné. Sur l'état actuel de la théologie catholique sur cette question, voir J. Auer, *Das Evangelium der Gnade*, KKD V, Regensburg, 1970, 156-159 ; H. Schauf, « M.J. Scheeben : de inhabitatione Spiritus Sancti », dans M.J. Scheeben, *teologo catolico d'ispirazione tomista* (éd. Vaticana, 1988), 237-249; indications succinctes dans la nouvelle édition française, Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, Cerf, 1985, 159s.

(3) Laurentin, *op. cit.*, 78-89 ; Iglesias, *op. cit.*, 183 s.

« Tu es pleine de grâce » — cela signifie donc réciproquement que Marie est un être humain complètement offert, qui s'est ouvert tout à fait, qui s'est remis hardiment, sans limite et sans crainte pour son propre destin, entre les mains de Dieu. Cela signifie qu'elle vit toute abandonnée et en relation avec Dieu. Elle est quelqu'un qui écoute et qui prie, dont les sens et l'âme sont éveillés pour les doux et multiples appels du Dieu vivant. Elle est quelqu'un qui prie, qui se tend tout entier vers Dieu et donc quelqu'un qui aime avec la profondeur et la générosité du véritable amour, mais aussi avec toute la capacité infaillible de discernement et la préparation à la souffrance qui se trouvent dans l'amour.

Luc a encore éclairé cet état de choses à partir d'un autre ensemble de motifs : à sa manière subtile, il édifie dans l'histoire de Marie, grâce à une série d'allusions, un parallèle entre Abraham, le père des croyants, et Marie, la mère des croyants (6). Se trouver dans la grâce, cela signifie : être croyant. La grâce inclut les éléments de la fermeté, de l'abandon, mais aussi ceux de l'obscurité. Si on caractérise la relation de l'homme à Dieu, l'ouverture de l'âme envers lui par le mot « foi », on exprime par là que dans la relation du moi humain au Tu divin, l'écart infini entre le créateur et la créature n'est pas effacé. Cela signifie que le modèle du « partenariat », qui nous est devenu si cher vis-à-vis de Dieu, refuse de fonctionner, parce qu'il ne peut exprimer suffisamment l'éminence de Dieu et le secret de sa volonté. Précisément, l'être humain qui est totalement ouvert à Dieu en vient à admettre l'altérité de Dieu, l'abscondité de sa volonté, qui peut devenir pour notre volonté une épée qui transperce. Le parallèle entre Marie et Abraham commence dans la joie de la promesse du fils, mais elle s'étend jusqu'à l'heure sombre de l'ascension du mont Moriah, c'est-à-dire jusqu'à la crucifixion du Fils, et donc aussi jusqu'à la merveille du salut d'Isaac — à la Résurrection du Christ. Abraham, père des croyants — ce titre assigne la place singulière du patriarche dans la piété d'Israël et dans la foi de l'Église. Mais n'est-il pas merveilleux que — sans dépassement de la place d'Abraham — il y ait au commencement du nouveau peuple une « mère » des croyants, et qu'à partir de son image haute et pure, notre foi reçoive toujours et de nouveau sa mesure et son chemin ?

(6) Cf. Laurentin, *op. cit.*, 98. Cf. aussi l'encyclique mariale de Jean-Paul II : *Maria — Gottes Ja zum Menschen*, Herder, 1987 ; dans mon introduction, p. 117 s et dans le commentaire de H.-U. von Balthasar, p. 134 s.

2. Marie, prophétesse

Par cette explication de la salutation de l'ange à Marie, nous avons pour ainsi dire établi le lieu théologique de la mariologie. Nous avons répondu à la question : « Que signifie la figure de Marie dans l'ajointement de la foi et de la piété ? » Je voudrais maintenant exposer cette vue fondamentale à propos de deux aspects de la figure mariale, que nous rencontrons également dans l'évangile de Luc. Le premier aspect se rapporte à la prière de Marie, à son caractère méditatif ; nous pourrions aussi dire à l'élément mystique dans son essence, que les Pères rapprochent étroitement de l'élément prophétique. Je pense ici à trois textes, dans lesquels ce point de vue vient expressément au premier plan.

Le premier se trouve en connexion avec la scène de l'annonciation : Marie se trouble à la salutation angélique, — c'est la crainte sacrée, qui atteint les hommes lorsque les touche la proximité de Dieu, du Tout-autre. Elle se troublait et « se demandait ce que signifiait cette salutation » (1, 29). Le mot que l'évangéliste utilise pour « se demander » est construit à partir de la racine grecque « *dialogue* », c'est-à-dire : Marie marchait intérieurement en tête-à-tête avec la parole. Elle poursuit un dialogue intérieur avec la parole qui lui a été donnée, elle la prononce et se laisse aborder par elle, pour en approfondir le sens.

Le deuxième texte correspondant se trouve après le récit de l'adoration de Jésus par les bergers. Là, il est dit que Marie « gardait », « rapprochait » et « rassemblait » toutes ces paroles (= événements) dans son cœur (2, 19). L'évangéliste attribue ici à Marie cette mémoire compréhensive, méditative, qui jouera ensuite dans l'Évangile de Jean un si grand rôle pour le déploiement du message de Jésus sous l'impulsion de l'Esprit-Saint au temps de l'Église. Marie voit dans les événements des « paroles », un événement qui est rempli de sens, car il provient de la volonté de Dieu fondatrice du sens. Elle traduit les événements en paroles et pénètre dans les paroles, puisqu'elle les conserve dans son « cœur » — dans cet espace intérieur de la compréhension, où le sens et l'esprit, l'entendement et le sentiment, l'intuition intérieure et extérieure s'interpénètrent, et donc deviennent visibles par-delà le singulier jusqu'à la totalité : où leur message devient intelligible. Marie « assemble », « rapproche » — elle inscrit l'unique dans le tout, le compare et le contemple, et elle le garde. La parole devient semence dans la bonne terre. Elle n'est pas saisie rapidement, obstruée par une

première conception superficielle, mais ce qui se répand à l'extérieur obtient dans le cœur l'espace où il demeure et peut ainsi peu à peu dévoiler sa profondeur, sans que soit effacée l'unicité de l'événement.

Quelque chose de semblable est dit encore une fois, en lien avec la scène de Jésus au Temple à douze ans. Tout d'abord : « Ils ne comprirent pas la parole qu'il leur avait dite » (2, 50). Même pour les croyants, hommes tout à fait ouverts à Dieu, les paroles de Dieu ne sont pas intelligibles et pénétrables au premier regard. Celui qui attend du message du Christ l'intelligibilité immédiate du banal barre la route à Dieu. Là où il n'y a pas l'humilité du secret appréhendé, la patience qui accueille en soi ce qu'elle ne comprend pas, qui le porte et le laisse lentement s'ouvrir, la semence de la parole est tombée sur la pierre ; elle n'a pas trouvé de terrain favorable. A cet instant même la mère ne comprend pas son fils, mais elle garde encore « toutes ces paroles dans son cœur » (2, 51). Le mot « *garder* » n'est pas littéralement le même qu'après la scène des bergers : alors que chez eux l'accent était mis sur l'« *ensemble* », sur la vision unissante, maintenant le « *travers* », le moment de la traversée et de la rétention passe au premier plan.

Derrière cette description de Marie devient visible l'image de la dévotion vétéro-testamentaire, telle que les psaumes la décrivent, en particulier le grand psaume de la parole de Dieu, le *Psaume* 119. Il est remarquable pour la figuration visible de cette dévotion, que celle-ci aime la parole de Dieu, qu'elle la porte dans son cœur, qu'elle médite sur elle, qu'elle la considère nuit et jour, qu'elle est pénétrée et vivifiée par elle. Les Pères ont résumé cela dans une belle image expressive, que nous trouvons par exemple ainsi formulée chez Théodore d'Ancyre : « *La Vierge a enfanté... la prophétesse a enfanté... Marie la prophétesse a enfanté par l'ouïe le Dieu vivant. Car le chemin naturel de la parole est l'ouïe* » (7). La maternité divine et l'être qui se garde toujours ouvert par la parole de Dieu sont vus ici l'un dans l'autre : en entendant la salutation de l'ange, elle a reçu l'Esprit Saint en elle. Cette compréhension de l'écoute, de la méditation, de la réception est désormais pensée avec le concept et la réalité du prophétisme : en ce qu'elle écoute jusqu'au tré-

(7) *Homilie 4 in Deiparam et Simeonem*, ch. 2 ; PG 77, 1392 cd. Voir à ce sujet l'importante contribution de A. Grillmeier, « Maria Prophetin », *Mit ihm und in ihm : Christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, 1975, 198-216 ; citation p. 207 s.

fonds du cœur, qu'elle devient intérieure à la parole, et peut la redonner au monde, Marie est prophétesse. Alois Grillmeier a ainsi commenté cette réflexion des Pères : « *Dans l'image de "Marie prophétesse"; nous ne voyons aucune trace d'une théorie païenne de la divination. Marie n'est pas une Pythie. Si l'on examine ensemble la scène de l'annonciation (...) et la rencontre dans la maison de Zacharie, il se présente un déplacement du centre de gravité du prophétisme du domaine extatique au domaine de la grâce intérieure (...). Si Marie occupe une place dans l'histoire de la mystique, sa figure a (...) la signification unique qu'en elle tout ramène de la périphérie à l'essentiel et à l'intérieur* » (8). En elle, c'est donc la nouvelle compréhension proprement chrétienne des prophètes qui devient intelligible : la vie dans la transparence de la vérité, qui est l'indication proprement dite de l'avenir et la seule interprétation valable de chaque présent. En elle devient visible la vraie grandeur et la plus profonde simplicité de la mystique chrétienne : elle ne consiste pas dans l'extraordinaire, dans le ravissement et dans la vision, mais dans l'échange perpétuel de l'existence de la créature avec le créateur, si bien que la créature lui devient de plus en plus transparente, unie avec lui réellement dans une sainte fiançaille et maternité.

On ne doit pas essayer de psychologiser la Bible. Mais peut-être pouvons-nous cependant nous arrêter pour scruter les légères traces où se concrétise ce mode d'être dans l'image biblique de Marie. Pour moi, l'histoire du mariage à Cana en est par exemple un cas. Marie va être éconduite. L'heure du Seigneur n'est pas encore venue ; mais cette heure donnée, le temps de l'action publique de Jésus, exige son retrait et son silence. Il semble curieux, presque contradictoire qu'elle s'adresse malgré cela aux serviteurs : « Ce qu'il vous dit, faites-le » (*Jean* 2,5). N'est-ce pas simplement la préparation intérieure à le laisser agir, la sensibilité intérieure pour le secret mystère de cette heure ?

Le deuxième exemple est la Pentecôte. L'heure de l'œuvre publique de Jésus était devenue l'heure de son rejet, le temps de son abscondité. La scène de la Pentecôte reprend pourtant le commencement à Nazareth. Comme jadis le Christ avait été enfanté par l'Esprit Saint, l'Eglise est enfantée par l'Esprit Saint. Mais Marie est au milieu de ceux qui prient et qui attendent

(8) *Ibid.*, 215 s.

(Actes 1,16) : ce rassemblement de la prière que nous avons reconnu comme la caractéristique de son essence, devient de nouveau l'espace dans lequel l'Esprit Saint peut pénétrer et produire une nouvelle création. C'est ici avant tout que Marie se montre pour les Pères une prophétesse emplie de l'Esprit, en particulier dans la prédiction de la louange de Marie par toutes les générations (9). Mais cette prière prophétique est tout entière tissée des fils de l'Ancien Testament. La question de savoir dans quelle mesure elle recouvre des strates pré-chrétiennes, ou dans quelle mesure l'évangéliste a pris part à sa formulation, est en fin de compte une question tout à fait secondaire. Luc et la tradition qui se trouve derrière lui entendent dans cette prière la voix de Marie, la mère du Seigneur. Ils le savent : c'est ainsi qu'elle a parlé (10). Elle a si profondément vécu dans la parole de l'ancienne Alliance qu'elle est devenue d'elle-même sa propre parole. Elle priait et vivait tellement par la Bible, elle la « conservait » tellement dans son cœur, qu'elle y voyait sa vie et la vie du monde ; elle lui était tellement propre qu'elle a été rendue capable d'y répondre à son heure. La parole de Dieu était devenue sa propre parole, et sa propre parole était abandonnée à la parole de Dieu : les limites étaient surmontées, car son existence vivante au cœur de la parole était vivante dans l'espace de l'Esprit Saint.

« Mon âme magnifie le Seigneur » : elle le fait grand — non pas comme si nous pouvions ajouter quelque chose à Dieu, commente saint Ambroise, mais de façon à le faire être grand en nous. Faire grand le Seigneur — cela signifie : ne pas vouloir se faire grand soi-même, magnifier son propre nom, son propre moi, mais lui donner un espace pour être plus présent dans le monde. Cela signifie devenir plus véritablement que nous ne sommes, non point une monade close, qui ne se représente qu'elle-même, mais l'image de Dieu. Cela signifie être libéré de la poussière et de la souillure qui rend opaque l'image, la recouvre, et devenir véritablement homme dans la pure réflexion de Dieu.

(9) Grillmeier, *Ibid.*, 207-213.

(10) Sur la discussion autour du *Magnificat* : H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Herder, 1969, 71-80 ; S.M. Iglesias, *Los canticos des Evangelio de la infancia segun San Lucas*, Madrid, 1983, 61-117.

3. Marie dans le mystère de la croix et de la résurrection

Je suis ainsi -conduit au second aspect de l'image de Marie que je voulais expliquer. Magnifier Dieu, cela signifie, avons-nous dit, se libérer pour lui ; cela signifie ce véritable exode, cette sortie de l'homme hors de soi, que Maxime le Confesseur a décrit sans égal dans son commentaire de la Passion du Christ : le « passage de l'opposition à la communauté des deux volontés » qui « conduit jusqu'à la croix de l'obéissance ». Chez Luc, l'aspect crucifiant de la grâce, de la prophétie, de la mystique est exprimé à propos de Marie, dans la rencontre avec le vieillard Syméon. Le vieillard dit à Marie en paroles prophétiques : « Vois ; cet enfant est là pour la chute et le relèvement de beaucoup en Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction — et toi-même, une épée te transpercera l'âme ! » (2, 34 s.). Ce qui me rappelle en ce sens la prophétie de Nathan à David après sa chute : « Tu as tué Urie par l'épée des Ammonites... Et maintenant l'épée ne s'écartera plus jamais de ta maison » (2 Samuel 2, 9-10). L'épée qui plane au-dessus de la maison de David frappe maintenant au cœur. Dans le véritable David, le Christ, et dans sa mère, la vierge pure, la malédiction est accomplie et dépassée.

L'épée lui transpercera le cœur — c'est une indication de la passion de son fils, qui deviendra sa propre passion. Cette passion commence déjà avec sa visite ultérieure dans le Temple : elle doit céder le pas au Père véritable et à sa maison, le Temple, elle doit apprendre à se séparer de celui qu'elle a enfanté. Elle doit conduire à son terme le oui à la volonté divine qui l'a fait être mère, en s'effaçant et en le laissant aller à sa mission. Dans les rejets de la vie publique et dans ce retrait, c'est un pas important qui est fait, et qui s'accomplira sur la croix avec ces paroles : « Voici ton fils » — ce n'est plus Jésus, mais seulement le disciple qui est son fils. L'accueil et la disponibilité sont le premier pas que l'on attend d'elle ; le laisser-faire et l'abandon sont le second. C'est seulement ainsi que sa maternité devient un tout : la phrase « heureuse la chair qui t'a porté » ne devient vraie que lorsqu'elle se résout dans l'autre béatitude : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent » (Luc 11, 27 s.). Marie est donc préparée au mystère de la croix, qui ne s'achève pas seulement au Golgotha. Son fils demeure un signe de contradiction et elle le demeure jusqu'à se maintenir

finalement au cœur de la douleur de cette contradiction, dans la douleur de la maternité messianique.

Précisément, l'image de la mère souffrante, devenue toute compassion pour son fils mort sur son sein, est particulièrement devenue chère à la piété chrétienne. Dans la mère compatissante, ceux qui souffrent ont trouvé au fil des temps le plus pur reflet de cette compassion divine, qui est le seul véritable réconfort. Car toute souffrance, toute douleur, est selon son essence ultime un isolement, un manque d'amour, le bonheur détruit de ce qui n'est plus accepté. Seul un « avec » peut guérir la souffrance.

On trouve chez Bernard de Clairvaux cette parole merveilleuse : Dieu ne peut pas pâtir, mais il peut compatir (11). Bernard met ainsi un point final aux disputes des Pères concernant la nouveauté du concept chrétien de Dieu. Pour la pensée antique, l'impassibilité appartenait par pure raison à l'essence de Dieu. Les Pères ont trouvé qu'il était difficile d'écarter cette pensée et de penser une « passion » en Dieu, mais ils lisaient pourtant très bien dans la Bible que « la révélation de la Bible » a ébranlé tout « ce que le monde avait pensé sur Dieu ». Ils voyaient qu'il y a en Dieu une passion intime, qui est également sa propre essence, l'amour. Et parce qu'il est Aimant, la souffrance ne lui est pas étrangère, sous le mode de la compassion. « Dans son amour des hommes, celui qui est sans passion a éprouvé la compassion qui prend pitié », écrit dans ce sens Origène (12). On pourrait dire : la croix du Christ est la compassion de Dieu avec le monde. Dans l'Ancien Testament hébraïque, la compassion de Dieu avec ou pour les hommes n'est pas exprimée par un terme tiré du domaine de la psychologie, mais elle est décrite avec un vocable correspondant aux formes concrètes de la pensée sémitique, et qui signifie dans son sens fondamental un organe corporel : *rahamim* qui signifie au singulier la chair maternelle, le sein maternel. Comme le « cœur » renvoie au sentiment, les reins au désir et à la douleur, le sein de la mère devient le mot pour l'être avec autrui, l'indica-

tion la plus profonde de la capacité qu'a l'être humain d'exister pour un autre, de le recevoir en soi, de le souffrir, et de lui donner la vie dans cette souffrance. L'Ancien Testament, par un mot désignant la chair, nous dit comment Dieu nous abrite en lui, nous porte en lui dans un amour compatissant (13).

Les langues dans lesquelles pénétrait l'évangile lors de son passage dans le monde païen ne connaissaient pas de telles expressions. Mais l'image de la *pietà*, de la mère souffrante auprès de son fils mort devint la traduction vivante de ce mot dans la *pietà*, la souffrance maternelle de Dieu est manifeste. En elle, elle est devenue visible et tangible. Elle est la compassion de Dieu, représentée dans un être humain, qui s'est tout entier laissé entraîner au cœur du mystère divin. Mais parce que la vie de l'homme est en tout temps souffrance, l'image de la mère souffrante, l'image du *rahamim* de Dieu est devenue très importante pour la chrétienté. C'est en cette mère seule que l'image de la croix s'achève, parce qu'elle est l'amour accueilli et partagé sur la croix, qui nous permet dans sa compassion d'éprouver la compassion de Dieu. La souffrance de la mère est donc la souffrance pascale, qui ouvre déjà la transformation de la mort en l'être-avec rédempteur de l'amour. Ainsi, nous ne nous sommes qu'apparemment éloignés du « réjouis-toi », avec lequel commence l'histoire de Marie. Car la joie qui lui est annoncée n'est pas la joie banale qui se maintient dans l'oubli des abîmes de notre être, et est ainsi condamnée à la chute dans le vide. Elle est la joie réelle, qui nous fait oser l'exode de l'amour jusque dans la sainteté ardente de Dieu. Elle est cette joie véritable, qui n'est pas détruite, mais portée à maturité par la souffrance. Seule la joie qui se maintient dans la souffrance et qui est plus forte que la souffrance est la véritable joie.

« Toutes les générations me diront bienheureuse ». Nous louons Marie avec des mots qui sont rassemblés à partir de la salutation de l'ange et de la salutation d'Elisabeth — avec des mots, donc, qui ne sont pas trouvés par les hommes, car l'évangéliste nous dit de la salutation d'Elisabeth qu'elle l'a prononcée

(11) *In Cant.*, 26, 5, PL 183, 906: « *Impassibilis est Dew sed non impassibilis* ». Cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit ; l'intelligence de l'Écriture chez Origène*, Paris, 1950. Toute la section « le Dieu d'Origène » est importante pour cette question. H.-U. von Balthasar a de multiples fois pris position sur le thème connexe de la « souffrance de Dieu »; en dernier lieu : *Theodramatik*, IV : *Das Endspiel*, Johannes Verlag, 1983, 191-222.

(12) Lubac, *op. cit.*, 286.

(14) La grande note 52 dans l'encyclique de Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, est importante à ce sujet; cf. aussi la note 61. Cf. aussi H. Koster « *Splagchnon* » dans *ThWNT* VII, 548-559. 11 est intéressant qu'Origène, dans le texte sur « la passion de Dieu » cité plus haut, ait employé le mot *splagchnusthènai* et qu'il l'ait ainsi caractérisé comme compassion qui n'entre pas en contradiction avec l'impassibilité de Dieu. Koster fait remarquer, il est vrai (*op. cit.*, p. 550), que dans la Septante, la traduction courante pour *rahamim* n'est pas *splagchna*, mais *oiktirmoi*, avec lequel cette image est abandonnée comme trop solide et remplacée par l'image de la pitié.

remplie de l'Esprit Saint. « Tu es bénie entre toutes les femmes, et Jésus, le fruit de tes entrailles, est béni », a dit Elisabeth, et nous le répétons après elle. « Tu es bénie » — là encore, au début du Nouveau Testament, résonne la promesse faite à Abraham, auquel Dieu a dit : « Tu seras une bénédiction... Par toi se béniront toutes les nations de la terre » (*Genèse 12, 2.3*). Marie, qui a repris et porté à son achèvement la foi d'Abraham, est maintenant la Bénie. Elle est devenue la mère des croyants, grâce à laquelle toutes les nations de la terre reçoivent une bénédiction. Nous nous plaçons au cœur de cette bénédiction lorsque nous la louons. Nous entrons en elle, lorsque nous devenons avec elle des croyants et que nous magnifions Dieu, parce qu'il habite parmi nous en tant que « Dieu avec nous » : Jésus-Christ, l'unique et vrai sauveur du monde.

Cardinal Joseph Ratzinger

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois)
(titre original : « Du bist voll der Gnade »)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Parmi ses dernières publications en français : *La mort et l'au-delà* (*Court traité d'espérance chrétienne*), coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979; *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985 ; *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985 ; *Eglise, œcuménisme et politique*, Fayard, Paris, 1987.

COMMUNIO

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean DUCHESNE. Rédacteur en chef : Rémi BRAGUE. Secrétaire général : Michel DUPOUEY. Secrétariat de la rédaction : François MATHIEU.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél.: (1) 45.27.46.27.

Pour la Belgique: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur, CCP 000 0566 165 73.

Pour le Canada: « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy, G1X 3J9.

Pour la Suisse: « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg, CCP 17-3062-0 Fribourg.

Conditions d'abonnement: voir page 131.

Bulletin d'abonnement: voir page 131.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault (Nice), Jean-Robert Armogathe, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Olivier Boulnois, Françoise et Rémi Brague, Vincent Carraud, Georges Chantraine, s.j. (Namur), Marie-Hélène et Jean Congourdeau, Mgr Eugenio Corecco (Lugano), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Mgr Claude Dagens (Poitiers), Marie-José et Jean Duchesne, Michel Dupouey, Pierre Julg, Jean Ladrière (Louvain), Patrick Le Gal, Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito (Rome), Robert Toussaint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

n Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, Je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire. »

Charles PÉGUY, L'Argent,
Œuvres en prose, 2, « Pléiade », p. 1136-1137.