

Michel SALES :

Une femme dans l'Histoire

L'Eglise voit dans Marie le modèle de la liberté disponible, sans laquelle le salut ne peut nous atteindre.

« **C**E qui me fait du bien quand je pense à la Sainte Famille, dit un jour Thérèse de Lisieux, c'est de m'imaginer une vie toute ordinaire. Pas ce qu'on nous raconte, tout ce qu'on suppose " (1). Et à propos de la Mère de Jésus : « Il faut, remarque-t-elle, que je voie sa vie réelle, pas sa vie supposée ; et je suis sûre que sa vie réelle devait être toute simple. On la montre inabordable, il faudrait la montrer imitable, ... dire qu'elle vivait de foi comme nous, en donner des preuves par l'Evangile où nous lisons : " Ils ne comprirent pas ce qu'il leur disait " (Luc 2, 50). Et cette autre, non moins mystérieuse : " Ses parents étaient dans l'admiration de ce qu'on disait de lui " (Luc 2, 43) » (2).

1. La Foi d'une femme

Marie, pour la Foi catholique, n'est pas un mythe, fût-ce le plus beau ; c'est une personne. La mère de Jésus n'est pas le support plus ou moins imaginaire d'une spéculation compliquée ; c'est une femme dans l'histoire. Une femme juive, de Palestine, avec laquelle les femmes du pays venaient parler familièrement. C'est là un point essentiel dont part toujours la foi chrétienne et auquel elle revient sans cesse, lorsqu'elle médite sur le Mystère (3) enclos dans la formule si sobre de saint Paul :

(1) Sainte Thérèse de l'Enfant de Jésus et de la Sainte Face, *Derniers entretiens avec ses soeurs*, DDB et Cerf, Paris, 1971, p. 332.

(2) *Ibidem*, p. 390.

(3) Rappelons que le mot « mystère », dans l'écriture et dans la théologie chrétienne, n'a pas le sens couramment répandu, de « chose que personne n'arrive à comprendre ». « Saint Paul se sert le plus souvent de cette riche notion pour désigner le plan de salut que le Père a conçu de toute éternité, qu'Il a révélé et réalisé dans le temps, pour le consommer et le faire resplendir en pleine lumière à la fin des temps » (G. Philips).

« Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme » (*Galates 4,4*).

Dieu s'est fait homme, pour donner à l'homme sa propre vie. Telle est l'affirmation centrale de la Foi. Or, il s'agit là d'un événement qui survient dans l'histoire à travers l'existence d'une femme appartenant à l'histoire. Mais les implications pour l'histoire entière de l'humanité de la naissance du Fils de Marie ne sont apparues que peu à peu à la conscience explicite des croyants, comme d'ailleurs à celle qui fut l'objet du choix gratuit et incroyable de Dieu. A commencer par elle, en qui le cardinal J.-H. Newman voyait, à juste titre, non seulement la mère des croyants, mais aussi la première théologienne. Car c'est en recevant dans la Foi la Parole de Dieu et en réfléchissant en son cœur sur les actes et les paroles de son Fils que Marie a réalisé progressivement pourquoi et comment, simple femme parmi toutes les autres, elle est, par la grâce du Père, *bénie* de façon absolument unique *entre toutes les femmes* (cf. *Luc 1, 42*).

La vérité divine de l'incarnation salvatrice, la Mère de Jésus « ne croit pas que c'est assez de l'accueillir, elle la médite ; ni assez de la posséder, elle s'en imprègne ; ni assez d'y donner son assentiment, elle la développe ; ni assez d'y soumettre la raison, elle raisonne sur elle ; non pas certes en raisonnant d'abord, mais en croyant d'abord sans raisonner, par amour et révérence, puis en raisonnant après avoir cru ». Ainsi, ajoute Newman, Marie est pour nous « le symbole, non seulement de la foi des simples, mais de celle aussi des docteurs de l'Eglise, qui doivent scruter, et peser, et définir, et en même temps professer l'Evangile, tracer la limite entre la vérité et l'hérésie, prévoir ou réparer les diverses aberrations de la raison faussée, combattre l'erreur et la témérité avec leurs propres armes, et ainsi triompher des sophistes et des novateurs » (4).

2. Une vierge d'Israël, mère de Dieu

En proclamant une simple femme, Marie, « Mère de Dieu », non en un sens exagéré et plus ou moins métaphorique, mais selon une formule théologique pesée et rigoureuse, le Concile d'Ephèse (431) n'a fait qu'explicitement l'intelligence, vécue par l'Eglise dès son origine, du mystère de l'incarnation historique du Fils unique de Dieu fait homme dans le ventre maternel de la Vierge. Il thématise ainsi la conscience, toujours plus vive, que l'Eglise a non seulement du prix de l'humanité, mais aussi du poids de la liberté humaine et du rôle anthropothéologique tout à fait

(4) J.-H. Newman, *Sermons universitaires*, 2 février 1843.

particulier dévolu par Dieu, dans l'histoire du salut, à la femme et, plus précisément, à une vierge d'Israël (4 bis).

Le Fils unique du Père est né du consentement, indissolublement charnel et spirituel, d'une femme de notre histoire. C'est là une donnée qui irradie le mystère humain de la sexualité à des profondeurs que laissent soupçonner, sans y atteindre entièrement, les premières pages de la *Genèse* sur la création de l'homme à l'image de Dieu (« homme et femme » : cf. *Genèse* 1, 27), et toute la pensée religieuse abreuvée aux sources divines de la Bible. Profondeurs à peine explorées, en dépit des efforts, souvent admirables, des exégètes et des théologiens scrutant la lettre inépuisable de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il n'est pas indifférent que ce soit une femme qui ait dit « Oui » de tout son être au dessein du Père. Il ne l'est pas non plus que cette femme fût juive. La Mère de Dieu est une fille d'Israël, charnellement enracinée dans le Peuple élu, envers qui les Promesses de Dieu sont sans repentance, si bien qu'en elle s'accomplit déjà, en même temps que la bénédiction de tous les peuples, l'unique salut promis à Israël. « *Icône eschatologique de l'Eglise* », Marie anticipe dans sa réalité charnelle le salut, non seulement de la masse des Gentils, mais de la totalité d'Israël (cf. *Romains* 9-11). En elle, note Rupert de Deutz (mort vers 1129), « *s'est accompli le dessein pour lequel Dieu le Père atteste en maints passages de l'Ecriture avoir aimé et pris pour épouse la Synagogue, c'est-à-dire l'Eglise de son premier peuple* ». A la fois époux et pur esprit, Dieu choisissait dans le peuple juif « *des âmes d'une foi à toute épreuve ; il les recevait dans l'intimité de ses embrassements chastes et spirituels ; et dans l'impétuosité de son amour qui est son Esprit Saint, Il jetait en elles, du profond de lui-même, du profond de son coeur, sa semence, son Verbe. Ce Verbe de vérité reçu dans l'âme croyante s'y incarnait en une voix, ouvrait les lèvres qui se mettaient à prophétiser, et allait chercher la foi chez ses auditeurs* ». En Marie, créature unique entre toutes, le Père a réalisé « *le dessein pour lequel, dans l'Ecriture, il appelait son " épousé " l'Eglise du peuple hébreu : faire prendre une chair, dans le sein de cette bienheureuse Vierge, à son Verbe qui avait déjà pris une voix dans le coeur et la bouche des prophètes* ». Toutes les figures prophétiques de l'Ancien Testament, écrit encore Rupert, convergent en elle comme en leur confluent, « *chacun d'eux apportant une parcelle du Verbe à ce temple de Dieu, à ce sanctuaire du Saint-Esprit* ». Notre Dame, toutefois, « *ne reçut pas comme chacun d'eux une grâce particulière du Verbe ; mais quand survint l'Esprit Saint, elle reçut de lui toute la substance du Verbe de Dieu, et fut faite prophétesse unique, recevant la plénitude de la grâce du Saint-Esprit, tout le Verbe de Dieu, concevant le*

14 bis) Sur la fonction « anthropothéologique » de Marie, voir Louis Bouyer, *Le trône de la Sagesse*. Cerf, 1957. Le P. Bouyer assignait à une étude de mariologie le rôle d'une « anthropologie surnaturelle », avant de poursuivre avec une « sociologie surnaturelle » *L'Eglise de Dieu*, Cerf, 1970) et une « cosmologie surnaturelle » (à paraître). (N.d.l.R.).

Dieu Verbe en son esprit avant de le concevoir dans son sein. Et cette vierge ne se présentait pas seulement au regard de Dieu ; mais du secret du Père, le Verbe de Dieu venait s'insérer en elle. Il fallait donc bien que la couvrît de son ombre la force du Très-Haut, la force puissante en miracles, capable de préparer la substance d'une femme pour le Dieu Verbe » (5).

3. Liberté humaine et Salut

L'Amour de Dieu pour l'homme n'est pas un acte unilatéral, tombant du ciel et saisissant les créatures de manière extrinsèque et quasi instantanée. Il prend en compte la consistance temporelle de la liberté humaine, s'adapte à ses résistances, voire à ses refus. Dieu respecte l'épaisseur ontologique de la Création ainsi que les lents cheminements de l'histoire, à commencer par ceux du Peuple saint inauguré en Abraham. C'est en ce centre de gravité, où la liberté créée se trouve mystérieusement sollicitée et transfigurée par l'amour créateur, que s'insère toute la méditation mariale de l'Eglise.

Dans un texte qui reflète bien des vues traditionnelles, « *l'incarnation du Verbe, dit Nicolas Cabasilas, fut non seulement l'œuvre du Père, de sa Vertu et de son Esprit, ... mais aussi l'œuvre de la volonté et de la foi de la Vierge. Sans le consentement de l'Immaculée, sans le concours de sa foi, ce dessein était aussi irréalisable que sans l'intervention des trois Personnes divines elles-mêmes. Ce n'est qu'après l'avoir instruite et persuadée que Dieu la prend pour mère et lui emprunte la chair qu'elle veut bien lui prêter. De même qu'il s'incarnait volontairement, de même voulait-il qu'elle devienne de plein gré sa mère, afin qu'elle ne soit point associée à l'économie en contribuant simplement par quelque coopération purement passive et comme machinale. Il fallait qu'elle se donne elle-même en devenant La collaboratrice de Dieu pour le salut du genre humain, de sorte qu'elle lui serait également associée dans la gloire qui en découle... Et ainsi la Vierge serait mère selon la chair et selon l'âme et l'homme tout entier contribuerait à cet enfantement ineffable » (6).*

La Vierge Marie représente et rend éminemment présente, dans l'histoire du salut, la condition humaine, librement et intégralement rache-

(5) Rupert de Deutz, *Dons du Saint Esprit*, I, 7-9. Traduit par la Mère Elisabeth de Solms, dans *Vierges romanes*, « Zodiaque », 1961, p. 143-147. « Gardez-vous d'affaiblir ces fortes vérités en n'y voyant qu'une allégorie ! Tout ce que l'Ecriture, sainte et véridique, nous dit de l'amour de Dieu, ou du Dieu amant, s'avère si réel et si constant, que bien plutôt nos réalités charnelles, qui nous fournissent des termes de comparaison, ne sont elles-mêmes que des images transitoires et des ombres de l'éternelle Vérité. Mais pour nous, qui sommes de la terre, ces choses terrestres viennent les premières à notre connaissance ; c'est pourquoi elles nous semblent être la réalité, et les choses célestes des images ; c'est pourtant bien le céleste qui est la chose, le terrestre qui est image. Le terrestre passe et l'éternel demeure à jamais ».

(6) *Homélies mariales byzantines*. P.O., t. 19, fasc. 13, 485s. Cité dans M.-J. Le Guillou, *Le Visage du Ressuscité*, Ed. Ouvrières, Paris, 1968, p. 374.

tée, inhérente à l'unique médiation salvifique du Christ. A ce titre, elle entretient avec lui, comme avec l'Eglise son épouse purifiée (cf. *Ephésiens* 5, 21-33), des liens non seulement étroits, mais essentiels. Ce sont ces relations que l'Eglise exprime dans les formules du dogme marial (Maternité virginale, Immaculée Conception, Assomption), se contentant de faire passer l'implicite, vécu par elle depuis le premier jour, à l'explicite connu et de mieux en mieux conçu, grâce au concours de l'expérience croyante et de la réflexion théologique.

La Foi catholique peut-elle se passer sans détrimement essentiel d'affirmations théologiques précises sur la Vierge Marie ? La prière d'intercession plus que millénaire que fait l'Eglise à la Mère de Dieu et qu'elle recommande à ses fidèles, serait-elle une sorte de développement adventice et de surcharge inutile, sans rapport essentiel avec le dessein qu'a le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ d'appeler l'homme à coopérer à l'oeuvre de la Grâce ? A ces deux questions, la tradition a déjà nettement et abondamment répondu. Plus récemment, les Pères du Concile de Vatican II ont assumé à nouveau cet héritage de la Foi des Apôtres. Ils l'ont fait, par un strict retour aux sources scripturaires et patristiques, dans le dernier chapitre de la *Constitution dogmatique sur l'Eglise*, tout entier consacré à « La bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le Mystère du Christ et de l'Eglise » (*Lumen Gentium*, ch. VIII, 52-68).

Ce texte important, aussi bien par son contenu que par son ampleur même (jamais Concile oecuménique, on ne l'a pas suffisamment souligné, n'a promulgué une telle « somme » de mariologie), insiste sur l'intention christocentrique de la foi mariale de l'Eglise. Il situe, en référence à l'Écriture, le rôle de Marie dans l'économie du Salut, en décrivant successivement le rôle de la Mère du Messie dans l'Ancien Testament, la vocation de la Vierge Marie à l'Annonciation et sa présence dans l'enfance de Jésus, au cours de son ministère public, à la Croix et enfin après l'Ascension. Après avoir montré le rôle de Marie dans le Mystère du Christ, le texte conciliaire examine ses relations avec le Mystère de l'Eglise. Suit un long développement sur les fondements et l'esprit du culte de la Vierge dans l'Eglise, avant que la Constitution se conclue sur « Marie, signe d'espérance pour le Peuple de Dieu en marche ». On sait, par ailleurs, comment le Pape Paul VI, lors de la proclamation solennelle de ce texte, le 21 novembre 1964, a invoqué et proclamé Marie comme la « Mère de l'Eglise », à l'étonnement d'une partie de l'Assemblée conciliaire. Quels que soient les débats théologiques engagés depuis lors (7), il est significatif que les évêques du monde entier,

(7) Voir Mgr G. Philips, *L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*, Desclée, Paris, 1968, t.II, p. 216-221 et 287-289. On trouvera dans cet ouvrage un commentaire sérieux et autorisé du chapitre de *Lumen Gentium* sur la Vierge Marie (t. II, pp. 207-289), ainsi d'ailleurs que de l'ensemble de la Constitution conciliaire sur l'Eglise. Voir aussi Cardinal Garone, *Marie hier et aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1977.

réunis récemment en Synode, aient terminé leur « Message au Peuple de Dieu » en invoquant Marie, « mère de l'Eglise », pour que, « fidèle auditrice de la Parole de Dieu », elle les assiste afin que « la foi salvifique du Christ, levain, sel, lumière et vie véritable, se répande dans le monde entier » (8).

Nombre de fidèles ont pu s'étonner, ces dernières années, de la discrétion, confinant parfois à un silence gêné, de l'enseignement ordinaire de la foi touchant la Vierge Marie. Cette discrétion excessive ne correspond, en effet, ni aux intentions ni à l'enseignement le plus explicite du Concile Vatican II. Peut-être est-il bon de nous le redire, au moment d'ouvrir ce numéro de *Communio* consacré à cette femme dans l'histoire, par laquelle Dieu nous a tout donné, en nous donnant son propre Fils, afin que l'intelligence de notre foi rejoigne celle de notre prière. N'est-ce pas, en effet, dans la bouche de l'Eglise que retentit chaque jour le *Magnificat* pour lequel le Père avait créé et ouvert les lèvres de la Vierge Marie :

« Mon âme exalte le Seigneur...

Il est venu en aide à Israël son serviteur,

en souvenir de sa bonté,

comme il l'avait dit à nos pères,

en faveur d'Abraham et de sa descendance pour toujours » (*Luc* 1,46-

55).

Michel SALES, s.j.

(8) 29 octobre 1977 (texte publié dans *La Croix*, jeudi 3 novembre 1977).

Michel Sales, né en 1939 ; entre dans la Compagnie de Jésus en 1963 ; ordonné prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris). Membre du comité de rédaction de *Communio*.

André FEUILLET :

Le triomphe de la femme d'après le Protévangile (Genèse 3,15)

Le récit du péché originel, dans la Genèse, comporte immédiatement l'annonce d'un salut. C'est pourquoi il dégage très nettement le rôle éminent et spécifique de la femme dans cette économie salvatrice.

QUAND on veut éclairer par l'Écriture la dignité de la femme et son rôle dans le plan divin, il faut toujours en revenir aux premières pages de la *Genèse*. Saint Paul lui-même, souvent accusé de malveillance à l'endroit du monde féminin, se réfère à ces pages tout comme Jésus ; on est amené de cette façon à conclure qu'en dépit de certains textes qui donneraient facilement l'impression contraire, l'Apôtre des Gentils, à l'exemple du Christ, voit en l'homme et en la femme des partenaires essentiellement égaux et complémentaires l'un de l'autre, même si sur le plan fonctionnel il affirme une vraie dépendance de la femme par rapport à l'homme (1).

Le récit sacerdotal de la création, qui selon les critiques est le plus récent, considère l'être humain dans sa totalité : l'homme et la femme sont ici créés *en Même temps* comme une *unique* image de Dieu (*Genèse* 1, 26-27). Le récit yahviste (2, 18-25) se place à un point de vue différent :

(1) L'affirmation paulinienne de *1 Corinthiens* 11, 7 : « La femme est la gloire de l'homme », a maintes fois été entendue à contre-sens ; elle ne signifie pas que la femme n'est qu'un reflet de l'homme, alors qu'elle est comme lui l'image de Dieu, mais qu'elle lui fait honneur et qu'il en est fier. D'après *1 Corinthiens* 11,7, la femme qui prie ou prophétise doit porter sur la tête, non pas sans doute comme on l'a cru si souvent, un signe de la suprématie exercée sur elle par son mari, mais bien plutôt un signe de son autonomie et de sa liberté à l'égard de l'homme (*exousia*). Si en *1 Corinthiens* 14, 33-35, l'Apôtre impose le silence aux femmes dans les assemblées chrétiennes, c'est qu'alors il songe à l'enseignement ordinaire, car il admet tout à fait que les femmes puissent donner un enseignement charismatique. Sur tous ces points, nous renvoyons à nos trois études suivantes qui se complètent mutuellement : « Le signe de puissance sur la tête de la femme », *Nouvelle Revue Théologique*, 1973, p. 241-259 ; « L'homme gloire de Dieu et la femme gloire de l'homme », *Revue Biblique*, 1974, p. 161-182 ; « La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens », *New Testament Studies*, Janvier 1975, p. 157-191.

il entend nous faire contempler la femme *dans son rôle spécifique*, en tant qu'elle se distingue de l'homme et vient en quelque sorte l'achever (2). Aussi la création de la femme est-elle ici séparée au maximum de celle de l'homme ; elle est placée la dernière, comme la plus mystérieuse des œuvres divines, et l'esprit du lecteur est tenu en suspens aussi longtemps qu'elle ne s'est pas produite. Tirée d'une des côtes de l'homme, la femme est pour lui comme une partie de son être, un complément inappréciable. En elle il trouve enfin cette aide nécessaire qu'il avait en vain cherchée parmi les autres créatures. Le terme hébreu qui exprime cette idée est suggestif : il évoque l'appui qu'en vertu de l'Alliance Dieu lui-même procure au peuple élu et à chacun de ses membres (*Exode* 18,4 ; *Deutéronome* 33,7,29 ; *Psaume* 33,24 ; 70,6 ; 115,9 ; etc.) (3).

Il convient d'insister sur la perspective propre à *Genèse* 2, 18-25, car elle a maintes fois été mal comprise (4). L'auteur de ce récit songe évidemment à la formation du premier couple en vue de la multiplication de l'espèce humaine. Mais il est clair que sa pensée est bien loin de se limiter à ce point de vue biologique qui n'est même pas mentionné explicitement. L'aide matérielle que la femme peut apporter à l'homme n'est

(2) Cf. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. I, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, 1963, p. 134.

(3) On s'explique mal comment certain ; auteurs croient devoir mettre en opposition d'une part le récit sacerdotal de la création de la femme (*Genèse* 1) qui serait le seul acceptable, et d'autre part le récit yahviste (*Genèse* 2) qui serait foncièrement antiféministe. Dans *Des femmes prêtres?* Paris, Bruxelles, Montréal, 1973, p. 51-54, P. Gallay écrit : « Le texte des chapitres 2 et 3 de la *Genèse* reste imprégné de religion naturaliste, en ce sens que la femme apparaît encore comme le jouet mystérieux et redoutable des forces de la nature ». En ce sens contraire, les commentateurs scientifiques de la *Genèse* rendent d'ordinaire hommage à la beauté morale et religieuse du récit yahviste de la création et de la chute. Dans « Une aide qui lui correspond » *Revue Théologique de Louvain*, 1977, p. 328-352), M. de Merode fait les remarques suivantes : 1°) le mot hébreu (*ézer*), que la Vulgate traduit par « aide » (*adjutorium*), désigne 15 fois sur 22 dans l'Ancien Testament le secours que Dieu lui-même octroie à son peuple ; 2°) quand en *Genèse* 2, 23, Adam donne un nom à sa compagne, l'accent n'est pas mis sur la domination qu'il exercera sur elle, mais bien plutôt sur le lien intime et la similitude des personnes que met en lumière la similitude des noms (*ish - ishsha*) ; 3°) les quelques références à la création de la femme qu'on discerne dans l'Ancien Testament l'entendent en un sens nettement favorable à la femme : *Tobie* 8, 6 : « C'est toi qui as créé Adam, c'est toi qui as créé Eve, sa femme, pour être son secours et son appui... C'est toi qui as dit : Il ne faut pas que l'homme reste seul... » (Texte grec de *l'Écclesiastique* 36, 26 (24) : « Celui qui acquiert une femme a le principe de la fortune, une aide semblable à lui, une colonne d'appui ; faute de clôture le domaine est livré au pillage, sans une femme l'homme gémit et va à la dérive ») ; 4°) le récit de la chute de *Genèse* 3 ne cherche nullement à charger Eve en excusant Adam, et le fait qu'en 3, 12, Adam rejette la responsabilité sur sa femme ne le disculpe absolument pas.

(4) O. Procksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1913, p. 27. On a fait remarquer que *Genèse* 2, 21-23 transférerait à la société de l'homme et de la femme la formule « mes os et ma chair », qui ne s'applique ailleurs qu'à des relations entre groupes masculins : un oncle et un neveu (*Genèse* 29, 14 ; 2 *Samuel* 19, 14), les membres d'un clan ou d'une tribu (*Juges* 9,2 ; 2 *Samuel* 19, 23), les Israélites et David (2 *Samuel* 5, 1 ; 2 *Chroniques* 11, 1). Cf. A.-M. Dubarle, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1977, p. 433-434.

pas non plus ce qui est visé en premier lieu, car à cet égard les animaux sont eux aussi un secours pour l'homme. Traduit littéralement, le texte hébreu veut dire : une aide de l'homme qui soit son parfait vis-à-vis, son parfait partenaire. L'accent est mis sur l'aide spirituelle irremplaçable que la femme procure à l'homme : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (2, 18) ; l'homme a besoin d'un être de même nature que lui qui le fasse sortir de son isolement spirituel grâce à la communication réciproque des pensées et à l'épanchement mutuel des sentiments. Selon le plan du Créateur, l'homme et la femme, qui forment un seul être, « une seule chair » (2, 24), doivent réaliser ensemble une vocation unique, chacun apportant à l'autre les richesses qui lui sont propres.

Ce serait certes aller à l'encontre des intentions de l'auteur yahviste que d'oublier ces enseignements si précieux quand on aborde la suite de son récit où est décrite la chute du paradis terrestre, chute dans laquelle la femme, qui a l'initiative, semble être la principale responsable, puisque c'est elle qui pousse son partenaire masculin à désobéir à Dieu. Quelques écrivains bibliques ultérieurs rappelleront durement ce fait lamentable : « C'est par la femme que le péché a commencé, et c'est à cause d'elle que tous nous mourons » (*Ecclésiastique* 25, 24) ; « Ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression » (*1 Timothée* 2, 14 ; cf. encore *2 Corinthiens* 11, 3). La gêne que peuvent causer de tels textes, en apparence antiféministes, est corrigée par d'autres, tels que *Tobie* 8,6 et *Ecclésiastique* 36, 21-27. En outre ne s'atténue-t-elle pas beaucoup quand on se souvient que le chapitre 3 de la *Genèse*, où est narrée cette aventure malheureuse, n'est que la suite du chapitre 2 où est célébrée la grandeur de la femme ! La femme devait être pour l'homme une collaboratrice dans la réponse d'obéissance et d'amour à donner au Créateur. Si c'est le contraire qui s'est produit, ce n'est pas seulement sa faute, mais c'est aussi celle de l'homme, qui n'a pas su être pour sa partenaire féminine un guide et un soutien spirituel au lieu de se laisser guider par elle. L'Apôtre des Gentils exclut l'idée fautive que pourraient suggérer les textes précités (*Ecclésiastique* 25, 24 et *1 Timothée* 2, 14), si on les prenait, isolément, car il enseigne que c'est par le premier homme, Adam, (et donc pas seulement par Eve) que le péché est entré dans le monde (*Romains* 5, 12 : dans le texte grec, il y a *anèr*, et non *anthrôpos*).

IL est un autre élément des premières pages de la *Genèse* qui seul permet de saisir l'intention profonde qui préside au récit biblique de la chute paradisiaque et du rôle néfaste joué alors par la femme. Nous voulons parler de la contrepartie consolante de cette chute qu'est l'annonce d'un triomphe de l'humanité sur le mal, triomphe qui sera en même temps une revanche de la femme sur le serpent tentateur. Voici ce texte capital, que nous allons essayer d'expliquer brièvement ; la tra-

duction exacte de ce passage connu sous le nom de **Protévangile** pose quelques problèmes difficiles à résoudre ; nous citons la version de la Bible du Chanoine Osty.

Yahvé Dieu dit au serpent :

« Je mettrai de l'inimitié entre toi et la femme,
entre ta descendance et sa descendance : Celle-
ci te visera à la tête,
et toi tu la viseras au talon » (*Genèse* 3, 15).

Notre commentaire du Protévangile, que nous voudrions rigoureux en même temps que très lisible, comportera trois étapes. Nous commencerons par appliquer ce passage au déroulement ultérieur de l'histoire de l'humanité, et à Eve, la première femme. Ensuite nous verrons pour quels motifs il convient de l'appliquer en même temps au Messie, le Sauveur de l'humanité, et à sa Mère, la femme par excellence, la nouvelle Eve. En dernier lieu, nous dirons quelques mots de l'exploitation du Protévangile que nous offre la vision johannique de la Femme revêtue du soleil (*Apocalypse* 12).

1. L'application du Protévangile à l'humanité entière et à Eve, la première femme.

Ainsi que l'affirme la tradition biblique ultérieure (cf. notamment *Sagesse* 2, 24 : « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde »), nous admettons que le serpent de la *Genèse* n'est, comme le dit Lagrange, « qu'un prête-nom ou un porte-parole » du diable : « Il s'agit d'un être très habile, ennemi du bonheur de l'homme, qui, ne pouvant le lui enlever directement, cherche à lui faire perdre l'amitié de Dieu » (5). Dans ces conditions, la descendance du serpent dont parle le Protévangile ne peut être sa postérité physique ; elle désigne les autres démons auxquels quelques interprètes adjoignent les hommes qui ont rallié la cause du diable.

Le mot hébreu (*zèrah*) que nous traduisons par « descendance » ayant le plus habituellement un sens collectif, la descendance de la femme doit être, du moins en premier lieu, l'humanité entière. Ce qui donc est annoncé ici, c'est une hostilité permanente et une lutte continuelle du genre humain tout entier contre le serpent tentateur. Celui-ci s'était figuré que la chute initiale aurait eu pour résultat d'établir une amitié durable entre lui et les hommes ; c'est le contraire qui se produira.

Controversée est la signification exacte du verbe hébreu (*shuph*), répété deux fois, qui exprime le combat entre les deux postérités : celle du démon et celle de la femme. La Septante le rend chaque fois par « guetter » (*tèrein*). Saint Jérôme le traduit la première fois par « fouler

(5) L'innocence et le péché », *Revue Biblique*, 1897, p. 351.

aux pieds » (*conterere*), et la seconde fois par « dresser des embûches » (*insidiari*). Plusieurs interprètes ont fait appel, soit à l'assyrien, soit à des passages bibliques parallèles (*Job* 9, 17 ; *Psaume* 139, 11), pour montrer que ce verbe pouvait avoir deux sens, soit celui de « regarder avec hostilité », « viser avec haine », soit également celui d' « écraser ». Comme le sens d'écraser ne convient pas à l'action du serpent, il nous semble plus prudent d'imiter la Septante et de garder aux deux endroits la même signification de « viser avec haine ». Mais nous ne voulons absolument pas exclure pour autant la possibilité de la traduction par « écraser » (6).

Quelle sera l'issue de ce combat gigantesque ? Si elle n'est pas affirmée en termes formels, elle est du moins fortement suggérée. La lutte devra tourner à l'avantage de l'humanité, d'abord parce que son adversaire diabolique a été au préalable maudit par Dieu, ensuite parce que le serpent nous est présenté dans une position beaucoup plus fâcheuse que celle de l'homme : il est visé à la tête, tandis qu'il ne menace lui-même que le talon de l'homme.

Parce que nombre d'exégètes se refusent à lire en *Genèse* 3, 15 une promesse quelconque de salut, nous croyons devoir au contraire souligner la réalité de cette prédiction. Ainsi que le dit fort bien B. Rigaux, « *si le lignage peut atteindre la tête du reptile et si le serpent ne peut l'atteindre qu'au talon, c'est que le talon est déjà levé pour écraser cette tête. L'opposition entre talon et tête est intentionnelle. On peut dire assurément qu'une morsure au talon est aussi mortelle que l'écrasement de la tête ; mais, comme le notait à bon droit Gunkel, la conjonction (yaw = et) qui sépare les deux membres du stique est adversative, et la véritable pensée de l'auteur est : « la descendance de la femme t'écrasera la tête, mais toi tu ne lui atteindras que le talon »* (7). En d'autres termes, la victoire doit être finalement remportée par l'humanité, non toutefois sans quelques blessures.

Quelle part reviendra à la femme dans cette victoire ? Cette victoire n'est pas seulement attribuée à l'humanité ; elle est présentée comme la revanche d'Eve sur le serpent tentateur. En *Genèse* 3, 14-24, les châtements des coupables sont exécutés par Dieu et par leur victime (8). L'homme qui a abusé du jardin merveilleux où il avait été placé en est exclu par Dieu et renvoyé au sol d'où il avait été tiré et qui lui produira des ronces et des chardons. La femme est punie par Dieu et par son mari qu'elle a poussé à désobéir. Le serpent enfin est puni par Dieu et par la femme. Et « *pour qu'il y ait punition, il faut que la femme séduite ne reste*

(6) On peut lire un résumé de cette discussion philologique sous la plume de A. Clamez, *La Sainte Bible de Pirot*, tome I, première partie, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 140.

(7) « *La femme et son lignage dans Genèse 3, 14-15* », *Revue Biblique*, 1954, p. 328.

(8) Cf. en ce sens B. Rigaux, « *La femme et son lignage* », p. 328 ; A. Schultz, « *Bemerkunzur Gen. 2-3* », *Biblische Zeitschrift*, 1939, p. 233-236.

pas sous la domination de son séducteur; il faut qu'elle soit la vraie responsable de la déchéance de celui-ci et se retourne contre lui (9).

Pour comprendre que le triomphe promis par Dieu au genre humain ait pu être en même temps présenté par l'auteur yahviste comme un triomphe de la femme, concrètement celui d'Eve, la première femme, la Mère des vivants, il faut se rappeler que, par la suite, le même auteur yahviste associera étroitement les femmes à l'oeuvre de protection et de salut accomplie par Dieu en faveur du peuple choisi. Qu'on se rappelle par exemple le rôle joué par la maternité de Sara, celle de Rébecca et celle de Rachel ; autant de maternités qui sont des dons de Dieu et sur lesquelles repose l'avenir de la nation élue. En *Genèse* 3, 15, la victoire promise au genre humain rejaillit sur la mère de ce genre humain. Et c'est ainsi que, première dans la faute, la femme est également première dans la réception d'une promesse de salut.

Avant d'aller plus loin, nous tenons à faire remarquer la splendeur de la perspective ouverte par l'oracle de *Genèse* 3, 15. Trop empressés à y chercher une annonce claire du Christ et de sa Mère, plusieurs interprètes catholiques du passé l'ont malheureusement méconnue. Maintes fois par la suite les prophéties messianiques sembleront confondre en partie la cause de Dieu avec la cause politique d'Israël et voir dans le Règne de Dieu le triomphe national du peuple choisi sur ses ennemis. Au contraire la lutte décrite en *Genèse* 3, 15 est exclusivement, comme dans l'Évangile, la lutte entre Dieu et la puissance diabolique, la lutte entre le Bien et le Mal. Et ce qui est promis, ce n'est pas la victoire d'un peuple sur un autre, mais le triomphe de l'humanité entière sur le péché.

2. L'application du Protévangile au Messie et à sa Mère, la Femme par excellence, la nouvelle Eve.

La plupart des commentateurs qui découvrent dans le Protévangile une promesse de salut estiment qu'en même temps le Messie personnel est annoncé, même s'il n'est pas nommé en propres termes. Cette interprétation est celle de l'ensemble des exégètes catholiques. Elle peut invoquer à son appui de solides arguments.

Assurément, dans le second membre de la prophétie qui parle de l'opposition « entre la descendance du serpent et celle de la femme », le mot « descendance » garde son sens collectif normal, et c'est là ce qui justifie l'explication que nous avons donnée plus haut, explication ainsi résumée par F. Ceuppens : « *C'est le lignage de la femme, toute la postérité de la femme, le genre humain comme tel qui remportera la victoire définitive sur le démon* » (10).

(9) B. Rigaux, « *La femme et son lignage* », p. 328.

(10) F. Ceuppens, *Genèse I-III*, Paris, 1945, p. 160.

Mais dans la finale du Protévangile : « elle te visera à la tête, et toi tu la viseras au talon », le complément direct du premier verbe (elle *te* visera) et le sujet du second verbe (*tu* la viseras), ce n'est pas la descendance du serpent, mais le serpent lui-même. En conséquence, on est enclin à penser que la descendance de la femme qui atteint le serpent à la tête est une seule personne, étant donné que le mot hébreu qui veut dire « descendance » peut fort bien désigner un individu (cf. par exemple *Genèse* 4, 25 ; 21, 13). C'est bien ainsi d'ailleurs que la Septante a compris le texte, puisqu'au début de la phrase elle a mis un pronom masculin (*autos*), alors que l'accord avec le mot « descendance » (*sperma*) demanderait un pronom neutre.

Il y a plus. Il est presque impossible que l'auteur yahviste qui a rédigé le Protévangile n'ait pas songé au Messie. En effet, à l'époque où il écrivait (sans doute vers le Xe siècle), l'espérance d'un Messie personnel s'était depuis longtemps fait jour en Israël : qu'on songe aux prophéties de Jacob et de Balaam (*Genèse* 49, 10 ; *Nombres* 29, 19), ainsi qu'à l'attente d'un nouveau David. En outre l'écrivain sacré, qui a un sens très aigu du péché et juge mauvais le monde actuel, n'a pu avoir la naïveté de croire que, soit la collectivité humaine prise dans son ensemble, soit même toute une série de saints personnages triompheraient un jour *par eux-mêmes* des puissances mauvaises. Il ne pouvait attendre cette victoire décisive que du Libérateur messianique, objet des aspirations ardentes de son peuple.

L'écrivain sacré a-t-il entendu associer à cette victoire la Mère du Messie ? Une tradition patristique imposante, mais qui cependant n'est pas unanime, pousse à répondre à cette question par l'affirmative (11). La Vulgate se fait l'écho de cette croyance, quand au pronom masculin de la version grecque et de la vieille version latine (*vetus latina*) elle substitue : *ipsa conteret caput tuum*. La Bulle *Ineffabilis* de Pie IX, qui définit l'Immaculée Conception, prolonge cette tradition : en effet, elle ne se contente pas de déclarer que dans le Protévangile le Rédempteur du genre humain nous est montré d'avance (*praemonstratum*) ; elle ajoute que la Vierge Marie y est aussi désignée (*designatam*), et que la commune hostilité du Christ et de sa Mère à l'endroit du démon y est exprimée de façon remarquable (*innimicitias insignite expressas*).

Serions-nous donc en droit de penser, avec nombre d'anciens théologiens, que dans le Protévangile la Vierge Marie serait *directement et seule visée* ? La grande majorité des exégètes actuels sont d'un avis contraire, et l'argument qu'ils font valoir paraît irréfutable : la femme

(11) Cette traduction remonte au IIe siècle : cf. Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, P.G.6, 709 ; Saint Irénée, *Adv. Haer.*, P.G.7, 858. L'exégèse mariale est toutefois ignorée par de très grands noms : Ambroise, Jérôme, Augustin de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie. Cf. P.L. Drewiniak, *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau, 1934 ; H. Lennerz, « Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen. 3, 15 ? », *Gregorianum*, 1946, p. 300-318.

directement mise en cause en *Genèse* 3, 15, c'est celle qui a été tentée et a péché ; c'est-à-dire Eve qui, comme le dit A. Robert, « constitue le centre de perspective de tout le chapitre » (12). Néanmoins, il est bien vrai qu'indirectement le Protévangile nous suggère le triomphe sur le péché de la Vierge Marie, la Femme par excellence, la nouvelle Eve. Des justifications nombreuses et variées ont été proposées de cette exégèse mariale (13). Nous nous contenterons de rapporter ici celle qui nous paraît être la plus convaincante.

Dans les premiers chapitres de la *Genèse*, les deux individus, Adam et Eve, ont une valeur et une fonction *représentative* ; ils ne sont pas seulement les premiers membres de l'humanité, mais en eux c'est l'humanité entière qui se trouve comme récapitulée. S'il en est ainsi, le mot « femme » du Protévangile, tout en se rapportant d'abord à Eve, peut fort bien inclure en même temps la Femme qui sera la Mère du Messie. Nous ne dirons pas, comme le font certains, qu'Eve est en l'occurrence le type de Marie : comment la femme vaincue pourrait-elle être la figure de la femme victorieuse ? Nous pensons bien plutôt ceci : du moment que, dans le Protévangile, le Messie est entrevu comme le vainqueur de la puissance diabolique, la Femme qui le mettra au monde doit être, elle aussi, et par le fait même, désignée *implicitement* comme devant prendre part à son triomphe. Rappelons une nouvelle fois cet antécédent de l'Ancien Testament : les femmes qui miraculeusement donnent naissance aux grands ancêtres (Sara, Rébecca, Rachel...) se trouvent de cette façon associées au rôle salvifique joué par ceux-ci. *Genèse* 3, 15 prophétise une revanche d'Eve sur le Serpent séducteur, mais c'est la nouvelle Eve Marie, qui procurera cette revanche (14).

3. L'exploitation du Protévangile au chapitre 12 de l'Apocalypse.

Au chapitre 12 de l'Apocalypse, la vision radieuse de la Femme enveloppée du soleil et couronnée d'étoiles, qui ouvre et commande toute la seconde partie prophétique du livre (ch. 12 à 22), est la plus belle proclamation scripturaire du triomphe de la femme, la plus magnifique expression de sa grandeur et du rôle capital qui lui est assigné dans le déroulement de l'histoire religieuse du monde. Or il est certain que cette vision, qui exploite de nombreux oracles de l'Ancien Testament, se présente en premier lieu comme une transposition chrétienne du Protévangile.

(12) « La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament », dans *Maria, Etudes sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir*, tome I, Paris, 1949, p. 35.

(13) On peut lire une nomenclature de ces interprétations diverses dans F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, Turin-Rome, 1951, p. 5-17 ; B. Rigaux, « La femme et son lignage », p. 343.

(14) Nous renvoyons spécialement à J. Coppens. « Le Protévangile, un nouvel essai d'exégèse », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1950, p. 5-36 ; « La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétérotestamentaire », dans l'ouvrage collectif : *Etudes sur l'Immaculée Conception*, Gembloux-Bruges, 1955, p. 7-20.

Il s'agit-là d'une transposition qui est en même temps un éclaircissement considérable. Nous avons dû user d'une argumentation assez subtile pour parvenir à discerner en *Genèse* 3, 15 une référence au Christ et à sa Mère. Or le chapitre 12 de *l'Apocalypse* affirme aussi clairement que possible que c'est le Christ qui triomphera du Serpent (ou du Dragon infernal), et il nous montre la Mère du Christ étroitement associée à ce triomphe. C'est là une saisissante illustration de la pensée exprimée souvent par plusieurs Pères de l'Eglise, et notamment saint Augustin : le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien ; l'Ancien Testament s'éclaire par le Nouveau : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*.

Il est étonnant que la référence que chapitre 12 de *l'Apocalypse* fait au Protévangile ait échappé à maints commentateurs. En effet, pour être discrète, cette référence n'en est pas moins certaine. Dans l'un et l'autre cas deux adversaires, une femme et le diable sont *mis* l'un en face de l'autre. Le diable est appelé dans *l'Apocalypse* « le Dragon », mais l'auteur prend soin de l'identifier avec « le Serpent antique » (12, 9), qui ne peut être que celui du chapitre 3 de la *Genèse*. Dans les deux cas l'adversaire diabolique menace la Femme ; dans *l'Apocalypse* (12, 4), il se tient aux aguets devant la Femme, prêt à dévorer l'enfant qu'elle va mettre au monde, ce qui, en *Genèse* 3, 15, correspond à l'emploi par la Septante du verbe « épier » (*tèrein*). En *Apocalypse* 12, 17, il est question du « reste de la descendance de la Femme » (*meta ton loipon tou spermatos autès*) ; usitée dans un contexte semblable dans la *Genèse* et dans *l'Apocalypse*, cette expression, qui n'est pas courante : « la descendance de la Femme », trahit un contact littéraire certain (15).

A plusieurs reprises nous avons eu l'occasion d'étudier ce chapitre 12 de *l'Apocalypse*, l'un des textes les plus riches et tout le Nouveau Testament, mais aussi l'un des plus difficiles (16). Nous avons montré en particulier que si la Femme, qui est au centre de cette vision, est, comme on l'admet communément, une personnification de la Sion idéale des prophètes qui devient ensuite l'Eglise, elle doit être également, au-moins par plusieurs de ses aspects, la Mère concrète de Jésus, la Vierge Marie. En effet, d'une part, ni l'Ancien Testament, ni le judaïsme tardif (mis à part quelques textes obscurs de Qumrân) (17) ne parlent d'une Mère

(15) Les rapports entre le Protévangile et *Apocalypse* 12 ont été mis en lumière par F.M. Braun, *La Mère des Fidèles*, Tournai-Paris, 1953, p. 143-154 ; L. Cerfaux, « La Vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile », dans l'ouvrage collectif : *Etudes sur l'Immaculée Conception*, Gembloux-Bruges, 1955, p. 21-23.

(16) Nous avons en vue les études suivantes : « Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de *l'Apocalypse* », *Revue Biblique*, 1959, p. 55-86 ; *L'Apocalypse. Etat de la question*, Paris-Bruges, 1962, p. 91-98 ; *Jésus et sa Mère, d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*. Paris, Gabalda, p. 30-46.

(17) Pour une analyse plus détaillée de ces textes, voir mon ouvrage *Jésus et sa mère...* p. 96, n. 33.

collective du Messie personnel ; d'autre part, un auteur chrétien de la fin du premier siècle ne pouvait absolument pas mentionner la Mère du Messie sans songer en même temps à la Mère de Jésus. Nous ne pouvons que renvoyer aux détails de notre démonstration.

Qu'il nous suffise de relever ici ce qui concerne le triomphe de la Femme d'*Apocalypse* 12. Tout d'abord, en signe de victoire, elle porte une couronne de douze étoiles ; la couronne a partout cette signification dans *l'Apocalypse* : 2, 10 ; 3, 11 ; 4, 4,10 ; 6, 2 ; 14, 14. Ensuite, bien qu'elle souffre encore sur la terre les douleurs de l'enfantement, le Voyant la contemple transférée au ciel, ce qui signifie qu'elle échappe aux assauts diaboliques qui n'ont lieu que sur la terre (cf. l'opposition établie à cet égard entre le ciel et la terre en 12, 12).

Ainsi donc, avant même que le Christ ne soit né, la Femme communie déjà *par anticipation* à ce triomphe sur les Puissances mauvaises, que seront la Passion et la Résurrection du Christ. Comme on le voit, en appliquant le Protévangile à la Mère du Christ, *l'Apocalypse* donne son sens définitif à cette prophétie si grande, mais si obscure, qui annonçait la revanche sur le Serpent tentateur de la femme qu'il avait séduite et vaincue au paradis terrestre. Rappelons que c'est sur ce grand texte de la *Genèse*, interprété comme l'a fait l'auteur de *l'Apocalypse*, que l'Eglise Catholique s'est appuyée quand elle a proclamé les deux dogmes étroitement liés de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Vierge Marie. La Femme céleste d'*Apocalypse* 12, 1, dont Jean contemple la victoire parfaite, est assurément la meilleure illustration scripturaire de ces deux vérités.

Conclusion : L'importance du Protévangile.

Le Protévangile a une importance considérable. Nous pourrions nous attarder à montrer qu'il jette une vive lumière sur la mission du Christ (18). En conclusion de la brève analyse qui précède, nous voulons nous borner à souligner son importance à un double point de vue : tout d'abord, *Genèse* 3, 15 est *une clé* qui permet une meilleure intelligence des prophéties messianiques de l'Ancien Testament ; en second lieu, ce texte nous invite à réfléchir sur le rôle joué par la femme dans l'Eglise.

(18) Notons seulement ceci : abstraction faite de toute allusion littéraire des récits évangéliques des tentations du Christ au paradis terrestre, la victoire que le Christ remporte alors correspond à *Genèse* 3, 15 ; à l'instar de cette prophétie, elle est l'antithèse de la chute du paradis : le Serpent de la *Genèse* pousse l'homme au mal en s'efforçant de le révolter contre Dieu ; or c'est sur un plan supérieur une tentation de ce genre que subit Jésus au désert et dont il triomphe, ainsi que cela était obscurément annoncé en *Genèse* 3, 15. Comment ne pas penser à *1 Jean* 3, 8 : « C'est pour détruire les oeuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu » ?

a) Le Protévangile et les prophéties messianiques de l'Ancien Testament.

L'attente messianique est très ancienne dans la religion de l'Ancien Testament, liée qu'elle est à l'expérience de l'alliance et de l'élection d'Israël. Les prophéties messianiques constituent un ensemble d'une extrême variété et d'une très grande complexité. Ainsi que nous l'avons déjà dit, la plupart d'entre elles allient à une pensée religieuse, qui reste toujours primordiales, des perspectives secondaires moins pures, nationales et politiques. Or le Protévangile aide à interpréter correctement des derniers éléments. Cette antique prédiction détourne de penser qu'en dépit des apparences, l'ennemi politique du peuple choisi constituerait en maints oracles toute l'opposition qu'alors on concevait à l'instauration du Règne de Dieu. Le texte de *Genèse* 3, 15 incline au contraire à conclure que, d'une façon plus ou moins consciente, on pouvait discerner, par delà ces ennemis nationaux, « *l'Adversaire invisible et permanent de Dieu et de son Règne* » (19).

Il convient de rattacher ce qui vient d'être dit à cette donnée générale : les onze premiers chapitres de la *Genèse*, qui s'occupent de l'humanité entière, sont *une clé* pour toute la suite de la Bible ; en effet, ils nous montrent que le salut moral et religieux de tous les hommes est *premier* dans les intentions divines ; la perspective de l'élection d'Israël, qui ne fait son apparition qu'au chapitre 12, est au service de ce grand dessein universaliste : Dieu ne choisit-il pas Abraham pour qu'en lui soient bénies toutes les nations de la terre ? Le Protévangile est au point de départ de ce plan salvifique universel.

b) Le Protévangile et le rôle de la femme dans la société et dans l'Eglise.

Saint Paul déclare dans *l'Épître aux Romains* que le péché a été introduit dans le monde par Adam, le père du genre humain. Conformément à cette conception, ne serait-il pas plus normal que le Protévangile fut ainsi rédigé : « Je mettrai de l'inimitié entre toi et l'homme » ? En disant au contraire : « Je mettrai de l'inimitié entre toi *et la femme* », Dieu, contre toute attente, attribue *une certaine priorité* à la femme dans l'histoire du salut, puisque c'est elle qui, la première, entend la promesse divine du salut (20).

Comment interpréter cette priorité ? Elle ne saurait être une marque et une récompense de qualités ou de mérites d'Eve, censés supérieurs à ceux d'Adam, puisque, aussi bien, c'est Eve qui a eu l'initiative de la désobéissance à Dieu. En dernière analyse, cette priorité est à rattacher sans nul doute à la miséricorde divine toute gratuite. Mais peut-être n'est-il pas interdit de lui trouver un fondement dans ce qu'est la femme

dans le plan divin. Elle est essentiellement mère, et, si elle ne l'est pas au plan biologique, elle est de toute façon appelée à jouer un rôle maternel sur le plan spirituel, moral et religieux.

Certes, la victoire décisive sur les puissances mauvaises sera l'oeuvre du seul Christ, et même la victoire de la Femme par excellence, la Vierge Marie, proviendra de celle du Christ. Mais les autres hommes ne sont-ils pas tous très dépendants de la maternité physique ou spirituelle de la femme ? C'est la femme qui, sur tous les plans, forme l'être humain ; elle en est comme la source humaine principale. Tel est le rôle caché, mais primordial, que Dieu lui confère, soit dans la société, soit dans l'Eglise. Et c'est ainsi que se justifie le mieux semble-t-il, la place exceptionnelle qu'il lui accorde dans le Protévangile.

André FEUILLET, p.s.s.

(19) R. Tonneau, dans *Revue Biblique*, 1933, p. 272.

(20) Cf. à ce sujet J. Galot, *L'Eglise et la Femme*, Paris, 1965, p. 72s.

André Feuillet, né en 1909 ; ordonné prêtre à Coutances en 1932, entré dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1934 ; docteur en théologie et licencié en Ecriture Sainte, professeur d'exégèse au Grand Séminaire d'Angers de 1937 à 1947 et à l'Institut Catholique de Paris de 1952 à 1974. Dirige avec H. Cazelles le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Collabore régulièrement à de nombreuses revues d'exégèse et de théologie, y compris les deux revues internationales : *New Testament Studies* de Cambridge et *Novum Testamentum* de Leiden. Auteur de nombreux livres. Citons les plus récents : *Le Christ Sage de Dieu d'après les Epîtres Pauliniennes*, Etudes Bibliques, Gabalda, 1966 ; *Le Prologue du Quatrième Evangile*, Desclée de Brouwer, 1967 ; *Le Mystère de l'Amour Divin dans la théologie johannique*, Etudes Bibliques, Gabalda, 1972 ; *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du Quatrième Evangile*, Editions de Paris, 1972 ; *Christologie Paulinienne et Tradition Biblique*, Desclée de Brouwer, 1973 ; *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Gabalda, 1974 ; *Etudes d'Exégèse et de Théologie Biblique, Ancien Testament*, Gabalda, 1975 ; *L'Agonie de Gethsémani*, Gabalda, 1977.

Léo SCHEFFCZYK :

Les trois moments de la virginité de Marie

La logique théologique conduit à maintenir aujourd'hui, comme les a dégagées progressivement le développement du dogme, les trois dimensions de la virginité chez Marie : avant, pendant et après la naissance de Dieu.

ON est en droit de penser que ce qui agite aujourd'hui la mariologie catholique, c'est avant tout le problème de la naissance virginale. Les mouvements qui en résultent sont si violents qu'ils menacent de pervertir l'interprétation du mystère de Marie en son entier, pour le réduire, par exemple, à un modèle de foi et d'abandon (qu'il donne, de fait, aussi), et pour l'assimiler presque à la figure de la foi de Joseph, en un parallèle qui est, lui, tout à fait inexact. Aucun argument ne semble faire le poids face à l'aversion massive que ressentent devant ce dogme la pensée (ou plutôt la ratiocination) et la sensibilité modernes. Mais au fond, une foi véritable a de temps en temps besoin de telles résistances, pour se maintenir intacte. Il en est de ce dogme comme de tout ce qu'il y a de grand en l'homme : « *Les grandes causes de l'humanité, que leurs adversaires prétendent souvent périmées, ne sont perdues que lorsqu'on les abandonné* » (A. Hübner).

Mais il reste à se demander si la naissance virginale est vraiment une de ces « grandes causes », que l'on ne saurait abandonner. L'exégète protestant G. Friedrich a déclaré, se fondant sur les récits évangéliques de l'enfance, source principale de cette vérité, que, si la foi à la filiation divine de Jésus était bien nécessaire pour être sauvée, celle à la naissance virginale ne l'était pas (1). Contre cette position, il faut d'une part s'accrocher au fait que le « né de la Vierge Marie » (en même temps que le « par l'Esprit Saint ») se trouve déjà dans les plus anciennes formes du « Symbole des apôtres » (2), mais il faut surtout bien se convaincre que ce n'est pas l'exégète qui a à décider de ce qui est ou non nécessaire pour la foi. Aucune instance humaine n'est compétente pour en juger. Seule la foi le sait, elle qui vit et respire au sein de la communauté de l'Eglise,

(1) G. Friedrich, « Schwierigkeiten mit dem Apostolicum », dans *Vemittetes Glaubensbekenntnis* 7. Regensburg, 1968, p. 84. De même dans H. Kling, *Christsein*, Munich, 1975, p. 446-449.

(2) L'ancien symbole romain remonte au second siècle.

du Christ. Et cette foi ne se fabrique pas son contenu pour le ranger ensuite par ordre décroissant d'importance salutaire ; elle ne peut que le recevoir et aller à sa rencontre.

Cette attitude fondamentale d'accueil est aussi celle que doit avoir la théologie envers la foi. Il lui faut certes en outre rendre accessible le sens de ce qui lui est donné et en développer les implications. C'est pourquoi la théologie est d'abord une science positive, qui établit des faits, et ensuite une science qui comprend et explique. Ces tâches, il lui faut les accomplir aussi envers la foi à la « naissance virginale ». C'est pourquoi il peut très bien se faire qu'elle montre que ce que l'exégète protestant considère comme indépendant et séparable (la filiation divine et la naissance virginale) forme en réalité un tout absolument indivisible.

Les sources bibliques et historiques

La théologie a, aujourd'hui comme par le passé, le droit et le devoir d'expliquer la foi à la naissance virginale, qu'elle tire du socle primitif du message biblique, et de faire fond sur elle, et ce, en dépit des difficultés que l'exégèse peut élever. Là aussi, la phrase de Newman est vraie : « *Dix mille difficultés ne font pas un doute* » (3). L'exégète tire de sa problématique historique et critique le droit de montrer ces difficultés : par exemple, le petit nombre des sources (au fond, deux passages seulement : *Matthieu* 1, 18s. et *Luc* 1, 35) ; les échos, au niveau de la forme littéraire, de motifs attestés dans l'histoire des religions non-chrétiennes (les naissances miraculeuses des « fils de dieux ») ; la variété des positions prises par les diverses théologies des auteurs du Nouveau Testament à partir de leurs perspectives d'ensemble (christologies de la préexistence chez Paul et Jean, dans lesquelles cette vérité a moins besoin d'être mise en relief, d'une part ; promesse d'un fils de Dieu, d'un Emmanuel, chez Luc et Matthieu, qui, en conséquence, la font plus nettement ressortir). Mais aucune de ces données ne peut ébranler le fait lui-même et sa crédibilité historique (4). Le nombre relativement restreint des témoignages ne prouve rien contre l'exactitude de ce qui est rapporté, et surtout quand on peut fournir la raison pour laquelle tous les auteurs ne se sont pas sentis obligés d'en parler (5). Les prétendus parallèles tirés de « naissances divines » à partir de « vierges » en dehors du christianisme ne résistent pas à un examen un peu approfondi. On voit vite l'impression de dépendance s'évanouir (6). On ne peut pas sérieusement considérer le récit de la fécondation de Danaé par Zeus sous la forme d'une pluie d'or, comme le modèle de

(3) J.H. Newman, *An Essay in aid of a grammar of assent* (1870 ; dans l'édition Longmans, Londres, 1913, p. 157).

(4) Pour la valeur historique des récits de la naissance virginale, voir H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Würzburg, 1974 (3e éd.), p. 42s.

(5) On trouvera un parfait exemple de la manière dont l'exégèse ne prend pas en considération l'argument *e silentio* dans G. Latke, « Lukas 1 und die Jungfrauengeburt », dans *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart), 1970, p. 89. C'est aussi la signification de l'histoire (en son double sens) pour la foi que l'on méconnaît ainsi.

(6) Voir R. Kilian, « Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau », dans *Zum Thema Jungfrauengeburt*, loc. cit., p. 9-35. Ici l'exégète ne voit pas que les « ressemblances » n'indiquent aucune dépendance causale, ce qui prouve une fois de plus combien un exégète distingué peut ne pas être au fait de la critique de la « raison historique » et de la connaissance historique.

la formule biblique de la « descente du Saint-Esprit » sur Marie (*Luc 1, 35*). Le silence des autres écrivains sacrés (Marc, Jean, Paul) n'est pas une négation, et n'est d'ailleurs pas total : Marc désigne Jésus, d'une manière surprenante, comme le « fils de Marie » (6, 3) sans donner le nom du père ; Paul, par sa formule très dépouillée « né d'une femme » (*Galates 4, 4*), a intégré la mère de Jésus dans l'histoire du salut et a lié si intimement l'être même du Fils de Dieu préexistant à la réalité très concrète d'une naissance terrestre, que cette femme, que cette mère reçoit chez lui aussi, d'emblée, une position unique.

Le rapport de Marie à ce fils absolument unique est le *leitmotiv* qui détermine les deux récits de l'enfance, chez Matthieu et chez Luc. Ce qui doit décider de la manière de les interpréter n'est pas la façon dont l'homme moderne les comprend ou peut encore les comprendre, mais la manière dont les évangélistes les ont compris. Déjà dans sa généalogie (1, 1-17), Matthieu montre en Jésus-Christ le point d'aboutissement de l'histoire du salut et l'accomplissement de toute l'attente de l'Ancien Testament, le Messie dont le destin est placé sous la direction toute particulière de Dieu. La puissance souveraine de Dieu englobe aussi Marie, qui pour cette raison est rapprochée de la prophétie *d'Isaïe 7, 14 (ha'alimah)*. Ce qui dans l'hébreu d'Isaïe signifie encore « la jeune femme (nubile) », que l'évangéliste aurait pu rendre par le grec *neanis* (jeune femme) est traduit par le mot *parthenos*, comme dans la Septante, mot qui connote formellement la virginité (7). La manière dont l'évangéliste présente, dans le même contexte, la figure de Joseph, montre qu'il croyait vraiment que Jésus était né sans père terrestre. Les renvois à l'Ancien Testament et l'ancrage du récit dans l'histoire du salut montrent de plus qu'il n'avait pas inventé cette foi.

On pourrait à la rigueur faire valoir que Matthieu aurait raconté ici une légende influencée par la vision du monde de son époque, afin de rehausser la figure du Messie. Mais le renvoi à la conception ancienne du monde et à son penchant pour le merveilleux n'explique rien ; car si l'Antiquité était si friande de merveilleux, pourquoi les Juifs, et plus tard les Païens, se sont-ils refusés à admettre ce miracle-là ? Si une telle croyance était si naturelle à l'époque, ils auraient dû le faire sans mal. Or, c'est le contraire qui se produisit. La polémique s'engagea contre cette vérité chrétienne. Matthieu prend indirectement position là-dessus (cf. *Matthieu 1, 19*). Face à une telle polémique, il serait totalement incompréhensible que les disciples de Jésus se soient laissés aller à des enjolivures légendaires qui n'auraient pu que desservir leur cause. Ils n'ont donc pu agir que parce qu'ils s'y sentaient obligés par la révélation et par la foi dont ils devaient témoigner (8).

SUR le genre de ce témoignage, sur son caractère historique ou non, l'évangile de l'enfance de Luc peut nous donner de plus amples renseignements. Le style et le mode d'exposition mettent encore plus nettement en relief que Jésus est né sans père, que Marie a conçu de l'Esprit Saint, en restant vierge. On peut croire qu'un évangéliste qui commence son écrit en déclarant son inten-

tion de « composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, tels que nous les ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la parole » (*Luc 1, 1*), veut se présenter comme un témoin fidèle aussi pour les récits sur l'enfance de Jésus (9). On ne peut pas écarter la prétention que ce récit a d'être vrai, sous le prétexte qu'il utilise une forme littéraire déterminée ; car il n'y a pas de forme littéraire qui en tant que telle exclurait tout récit d'événements réels, toute vérité historique (10). D'après la tradition que Luc utilise et élabore, c'est à une telle vérité qu'il faut rattacher la conception miraculeuse du « Fils du Très-Haut » (*Luc 1, 32*) par une mère vierge (*Luc 1, 27-34*), conception qui ne se produit pas sous l'action de forces supra-terrestres anonymes, mais par la force de l'« Esprit Saint » (*Luc 1, 35*).

La signification théologique de ce récit, dans lequel la mère de Jésus (celle qui a été « comblée de grâce », *Luc 1, 38*) est incontestablement placée tout près de Jésus (11), réside pour l'évangéliste dans le fait que l'origine humaine du *Kyrios* (Seigneur) est l'effet de la seule action de Dieu, qu'il est, comme Adam, le fruit d'une nouvelle création. La conception virginale est donc un signe de ce que la venue du Fils de Dieu établit dans l'histoire humaine un commencement nouveau et irréductible, que l'on ne peut pas insérer tout simplement dans la chaîne des générations humaines, mais qui la transcende et la fait éclater. Elle est au service de l'annonce, ou mieux, de la louange de l'origine divine du « Fils du Très-Haut » (*Luc 1, 32*), et elle doit jeter une lumière nouvelle sur l'être divin du Fils.

Mais c'est justement cette interprétation « christologique » de la naissance virginale que l'on pourrait, comme c'est toujours à nouveau le cas, comprendre encore une fois de travers, en prétendant que la « naissance virginale » ne serait qu'une façon de parler destinée à glorifier le « Fils de Dieu », et qu'elle aurait été introduite pour interpréter sa « divinité » de façon biologique. Il faut répondre immédiatement que l'évangéliste lui-même ne pensait sûrement pas à une telle interprétation ou à une simple figure de style, mais annonçait une réalité qui pour lui, disons-le contre une critique qui manque toujours un peu de souffle, n'était pas seulement un fait « biologique », même si elle n'exclut pas le « biologique ». Cet argument suffit déjà, à vrai dire, pour écarter toutes les contestations exégétiques (dans la mesure où elles se considèrent encore comme catholiques) ; car, pour la foi des chrétiens d'aujourd'hui, ce qui est décisif, c'est la foi des « apôtres et prophètes », et pas ce que l'homme d'aujourd'hui pense pouvoir encore admettre.

Cependant, cet argument peut aussi être renforcé par le moyen d'une exégèse historique, qui a vraiment à cœur d'établir « ce qui s'est passé » (Ranke). On voit alors que la formule « naissance virginale » n'était pas à l'époque une manière de désigner une naissance sans père, mais à l'extrême rigueur une périphrase mythique pour désigner l'engendrement d'enfants dont les pères sont des dieux (12), mythes auxquels l'évangile ne pense nullement, même de très loin. Il y a là

(9) K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, 1969 (14e éd.), p. 20.

(10) Voir H. Staudinger, *loc. cit.*, p. 42.

(11) Sur ce point, se reporter à H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Fribourg en B., 1969, p. 40, et aussi à W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Munich, 1963, p. 26.

(12) H. Schürmann, *loc. cit.*, p. 62.

(7) Voir *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. VI, p. 831, l'article de Delling.

(8) H.v. Campenhausen, « Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche », dans *Kul*, 7, 1962, p. 20.

une différence de poids, qu'aucune exégèse ne peut vraiment négliger. Mais la thèse d'après laquelle la virginité de Marie ne devrait être comprise que comme la désignation mythique d'un rapport tout particulier à Dieu est un grossier anachronisme, par lequel celui qui conteste la virginité de Marie voudrait introduire de force dans les sources ses propres questions ; car il n'existe « *pas un seul texte qui pourrait attester qu'une femme mariée concrètement aurait reçu le nom de vierge à cause de son attachement particulièrement intime à Dieu* » (13).

C'est pourquoi il faut se féliciter, quand une exégèse prudente et sans combinaisons arbitraires parvient à la conclusion que, dans la question de l'historicité de la naissance virginale, « *on voit apparaître des limites de l'exégèse historico-critique, qui interdisent la décision* »⁽¹⁴⁾. Cependant, ce résultat semble dépendre plus de l'analyse philologique des textes que de la méthode de l'historien qui traverse les textes pour parvenir à leur prétention à être vrais, et qui étudie celle-ci, d'après les règles de la critique historique, pour savoir à quel point ils sont dignes de foi. On obtient alors un jugement beaucoup plus franc : « *L'historien peut établir que Jésus était le fils de Marie, mais pas celui de Joseph* »⁽¹⁵⁾. On se décide par là d'une manière qui laisse ouverte la possibilité que ce qui est rapporté sur la virginité de Marie soit authentique. Ce récit, l'historien ne saurait le récuser en alléguant qu'un tel événement (un miracle) ne cadrerait pas avec la vision, héritée du XIXe siècle, d'un univers clos. La négation de la naissance virginale n'est ainsi fondée, en dernière analyse, ni sur l'analyse du texte du Nouveau Testament (16), ni sur des nécessités historiques, mais sur l'adhésion naïve à une vision positiviste du monde.

Le développement de la vérité biblique

La formule « né de la Vierge Marie », qui recouvre aujourd'hui tout un faisceau de problèmes, a un contenu plus vaste que ce que le Nouveau Testament dit de façon immédiate et directe de la virginité de Marie. A proprement parler, il ne mentionne que la conception virginale du Fils de Dieu par Marie, c'est-à-dire ce que la formulation théologique postérieure appellera *Virginitas ante partum* (le fait que l'Homme-Dieu ait été engendré en Marie sans l'intervention d'un père humain). « Né d'une vierge » est en revanche un énoncé qui porte sur le processus même de la naissance, et qui déclare que cette naissance a été virginale. Maintenant, si on suppose que le miracle d'une conception virginale s'est réellement produit, on n'a pas de difficulté à continuer à désigner comme vierge celle qui est ainsi devenue mère, et à parler d'une « virginité dans la naissance ». Certes, le Nouveau Testament ne le fait pas ; mais il présente la naissance du Messie comme un événement incomparable, comme le mystère de la naissance

de Dieu, comme le miracle de Noël. L'attention est de la sorte concentrée là aussi (surtout chez Luc) sur la figure de la mère. Mais le processus de la naissance comme telle n'y est pas décrit (même les apocryphes ne le font d'ailleurs pas) (17), et l'accouchement de Marie n'y est caractérisé par aucune particularité physique (bien que plus tard, la foi, prenant conscience de ses implications, ait attaché une signification particulière à certains détails, par exemple au fait que Marie soit capable de s'occuper seule de l'enfant qu'elle vient de mettre au monde, en *Luc 2, 7* (18).

Mais le miracle de Noël participe aussi à tout ce qu'a d'absolument unique une conception due à la seule action de Dieu, même si ce caractère absolument unique n'est pas mis en relief. La tradition approfondit cette idée jusqu'à parvenir à la formule de la *virginitas in partu* (virginité pendant la naissance), qui reçut un contenu propre et distinct. L'évolution fit encore un pas de plus, en ce sens qu'elle attribua aussi à la mère de Jésus, qui reçut assez tôt le titre de « mère de Dieu » (19), la « virginité après la naissance », de telle sorte que la désignation de Marie comme « toujours vierge » s'imposa elle aussi assez tôt (20). Cette dernière évolution fut d'autant plus remarquable que plus d'un texte biblique semblait la contredire. Tandis, en effet, que l'on peut dire de la virginité pendant la naissance que l'Écriture, sans la souligner particulièrement, ne la nie aucunement (surtout quand elle est comprise comme une conséquence de la conception virginale), on a, très tôt déjà, fondé des objections contre l'idée d'une permanence de la virginité de Marie sur des textes bibliques, surtout sur ceux qui mentionnent les « frères et sœurs de Jésus » (21).

La question des motifs de cette évolution qui, vue du dehors, pourrait facilement apparaître comme arbitraire et illégitime, ne s'en pose que de façon plus pressante. Maintenant, la dogmatique ne peut pas, en expliquant la manière dont ce cœur de la foi mariale s'est formé, démontrer de façon contraignante la légitimité de ce développement à qui la conteste. Mais si l'on se fonde sur le principe de la foi catholique (même si l'on tient compte de tout ce que le fait de s'en réclamer peut avoir de provocant pour l'homme moderne), il faut dire que, de même que le dogme en tant que résultat d'un certain développement dans la prise de conscience de la foi ne peut être démontré avec une nécessité logique, la légitimité de l'évolution ne le peut pas non plus. Il y a ici à l'œuvre d'autres forces que des raisonnements purement logiques. Et pourtant, Newman a touché très juste quand il a parlé d'un sens déductif vivant, capable de prendre en vue la réalité totale de la foi et, en déployant les implications du message révélé, de mener à de nouvelles certitudes.

(17) Voir le « Protévangile de Jacques » (édition E. Hennecke-W. Schneemelcher, Tubingue, 1959), t. 1, p. 280-290. Voir la traduction française dans C. Michel-P. Peeters, *Évangiles Apocryphes*, Paris, 1924 (2e éd.), 2 vol.

(18) Voir à ce sujet H.M. Ktister, *Die Frau, die Christi Mutter war*, I, Aschaffenburg, 1961, p. 22.

(19) Ce titre est attesté chez Alexandre d'Alexandrie (mort en 348), voir PG 82,908.

(20) Cette expression, longtemps préparée par la tripartition des moments, fut reçue dans l'Église par le Ve Concile Oecuménique (Constantinople II, 553). Denzinger 318 (Voir G. Dumeige, *La Foi Catholique*, p. 194).

(21) Cette problématique est discutée de façon circonstanciée par J. Blinzler, *Die Brüder und Schwester Jesu*, Stuttgart, 1967. Le rejet des résultats de ce travail par R. Pesch *Was Markusevangelium, Einleitung und Kommentarzu Kap. I, 1-VIII, 26*, Fribourg en B., 1976, p. 322s), n'est pas suffisamment fondé, ne serait-ce qu'à cause de la brièveté de son abord de la question.

(13) Ainsi H. Staudinger, loc. cit., p. 49.

(14) Voir O. Knoch, « Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu », dans *Zum Thema Jungfauengeburt*, loc. cit., p. 58.

(15) H. Staudinger, loc. cit., p. 46.

(16) Les indications que le genre littéraire de la Haggada peut donner sur l'évangile de l'enfance de Luc permettent d'envisager de façon nouvelle la question de l'« historicité » (et ceci en opposition avec l'intérêt trop absolu qu'on avait auparavant donné au modèle du Midrash). Voir H. Schurmann, loc. cit., n. 22.

LA théologie non-catholique confirme ceci d'un autre côté et *a contrario*, quand, parlant de la virginité après la naissance, elle explique que « *c'est à cause de la préexistence et de la naissance virginale que l'Eglise romaine interprète les frères de Jésus comme étant ses cousins* » (22). Les raisons invoquées sont les bonnes (même si elles ne sont pas les seules), mais on ne peut accepter que la conclusion tirée passe pour une falsification. En effet, si l'on admet la préexistence du Fils incarné et la conception virginale, on crée par là entre ces idées un champ de forces, dans lequel beaucoup d'énergie dort encore. On ne peut plus alors nier que, de l'idée selon laquelle la virginité de Marie, au moment de la conception, vient de ce qu'elle devait être la mère du Christ, la foi puisse avec le temps tirer des implications qui, à première vue, n'y étaient pas encore perceptibles.

L'évolution doctrinale de l'Eglise suivit fondamentalement une ligne qui la fit expliciter et élever à la conscience claire la vérité de la virginité pendant la naissance et celle de sa permanence après la naissance, à partir du fait que le mystère marial est lié au Christ, jusqu'à ce que ces deux vérités aient été reconnues et comprises comme des vérités de la foi (23). Mais ce développement dans la prise de conscience du contenu de la foi n'aurait pas eu lieu, comme le reconnaissent après coup les historiens du dogme, sans l'intervention d'un motif relativement nouveau, de perspective plus ample, motif qui certes avait une origine entièrement biblique, mais qui ne pouvait produire ses effets qu'après un certain temps : nous voulons parler de l'idée de rédemption, du moment sotériologique, qui devait venir s'ajouter au principe de la place centrale du Christ (moment christologique) pour que le développement de la vérité puisse se mettre en route. Pour le dire en termes techniques, c'est la mise en rapport du mystère de Marie avec la christologie et avec la sotériologie (doctrine de la rédemption) qui fut le moteur du développement de la vérité totale sur la virginité de Marie.

Même si les évangiles de l'enfance parlent surtout de la virginité de Marie dans une optique christologique, le « oui » de Marie (*Luc 1,38*) annonce déjà, et justement chez Luc, le rôle, dans l'histoire du salut et de la rédemption, de la figure de Marie et celui de la virginité qui la distingue en tant que personne. Cette manière sotériologique de considérer et d'évaluer la figure de Marie, manière qui a, au fond, son point de départ (souvent passé inaperçu) dans l'expression très simple de Paul en *Galates 4,4* (« né d'une femme ») et, indirectement, dans le parallèle entre Adam et le Christ (*Romains 5, 12-21*), a été plus énergiquement mise en relief par la tradition chrétienne primitive, chez Ignace d'Antioche, Justin, Irénée de Lyon (24). Une telle vision devait trouver son point de départ dans l'événement de la conception virginale en Marie, lequel fut de plus en plus clairement compris comme un acte positif et engageant, de la part de Marie, tout son être. On peut alors comprendre ce qui a déterminé l'accentuation accrue du moment de la virginité de la mère du Seigneur. A partir du moment où l'on reconnaissait la signification fondamentale pour le salut de la figure de Marie, on ne

pouvait plus comprendre ce moment comme quelque chose d'épisodique et de passager. Il fallait au contraire le considérer de plus en plus clairement comme appartenant à ce que Marie a de plus personnel. C'est ainsi que la vérité de la « conception virginale » se développa pour donner la foi à sa « virginité perpétuelle », foi qui reçut encore une motivation théologique de l'identité symbolique, tôt reconnue, entre les deux vierges-mères, Marie et l'Eglise (25).

Il faut encore remarquer que, si la réflexion fut amenée à reconnaître dans le contenu de la virginité perpétuelle de Marie des moments distincts et à les affirmer séparément, cela ne causa à la chose même aucun dommage, parce que cette évolution et cette différenciation étaient comme exigées par elle. L'étude de l'histoire du dogme montre bien que la réflexion croyante, comme la prédication de l'Eglise, laissèrent la détermination du contenu de la « virginité pendant la naissance » relativement ouverte. La tradition patristique présente une série d'explications diverses de l'aspect corporel de ce fait (il ne faut pas parler ici d'un aspect « biologique » isolé, car le corps humain est autre chose qu'un système biologique) ; mais aucune de ces explications n'a pu passer directement telle quelle dans l'énoncé de la foi de l'Eglise, qui affirme simplement que Marie a enfanté le Fils de Dieu sans perdre sa virginité (26).

ON aurait tort de croire que l'Eglise se serait contentée de jeter un voile sur quelque chose qu'elle aurait présenté comme un mystère, sans lui donner un contenu. La « virginité pendant la naissance » doit donc, elle aussi, avoir un contenu réel, qui doit avoir un rapport avec ce que la pensée croyante a toujours mis sous le mot « virginité », c'est-à-dire un fait qui concerne tout l'homme, corps et âme. C'est pourquoi la pensée de l'Eglise a toujours reconnu dans la « virginité pendant la naissance » la présence d'un aspect corporel.

Il faut introduire ici une distinction de poids : la détermination de ce contenu du mystère est autre chose que l'indication précise de la façon dont il s'est réalisé concrètement. Il arrive souvent que l'Eglise *ne* demande *pas* à la pensée croyante de se représenter de telle ou telle manière précise le contenu d'un événement de l'ordre du mystère de la foi. Ainsi, l'Eglise annonce certes la résurrection corporelle du Seigneur, mais n'explique pas ce qui s'est passé. La situation est identique dans le cas de la « virginité pendant la naissance ». La foi est là aussi tenue par la doctrine de l'Eglise, d'admettre que ce qui s'est passé en Marie était autant corporel que spirituel. Mais aucune détermination définitive de la manière dont cela s'est passé n'est fournie par là. La pensée théologique a parfaitement le droit de chercher à cerner de plus près cette manière. Sont ainsi légitimes tous les énoncés théologiques qui, sans réduire la naissance humaine du Christ à une simple apparence (à la manière docète), reconnaissent que dans le cas de la mère du Seigneur, le processus physique de l'accouchement a présenté quelque chose de particulier, ne serait-ce que le sentiment très humain d'être à ce point partie prenante dans cette naissance, que tout le raidissement crispé du corps de la par-

(22) Ansi W. Nauck, dans le *Biblisches Historisches Handwörterbuch*, I, Göttingen, 1962, p. 275.

(23) Ceci se produit dans le cadre d'un développement qui commence, semble-t-il, avec Irénée, *Démonstration Apostolique*, 54 (Sources Chrétiennes, n° 62, Paris, 1959, p. 115-116).

(24) Voir respectivement, Ignace d'Antioche, *Aux Ephésiens*, VIII,2 et XIX, 1 ; Justin, *Dialogue avec Tryphon*, XLIII,7 (PG 6,569), et enfin Irénée, *Contre les Hérésies*, III, 16, 2-3 (PG 7,921-923).

(25) Pour l'apparition et l'établissement de ces parallèles, tant chez Ambroise (mort en 397) que chez Augustin (mort en 430), voir H.M. Koster, *op. cit.*, I, p. 46s.

(26) C'est la formule du Concile du Latran de 649. Canon 2 (Denzinger 255 : Dumeige, p. 200-201).

turiente en aurait été écarté par la force de la grâce, et que tout ce qu'il y a d'involontaire et de mécanique dans un accouchement ordinaire aurait été changé en la sainte joie de donner le jour à Dieu (27).

C'est d'une façon très différente que se développa la vérité de la « virginité après la naissance », de ce fait que Marie resta vierge et n'eut pas d'autre enfant. Dans ce cas, la difficulté n'était naturellement pas dans la détermination du contenu de la foi, mais dans son fondement historique et dans la preuve à fournir qu'il en a vraiment été ainsi. Il est caractéristique que l'on s'intéresse aujourd'hui aussi surtout à ce problème, mais la raison n'a pas de quoi nous réjouir : quand on écarte le sens de la conception et de la maternité virginales en le traitant de « fantasmes gynécologiques », l'idée de la permanence de la virginité de Marie perd ses racines. Il faut bien alors que ce privilège de Marie soit emporté dans le sillage d'une foi vidée de son contenu. On voit par là que les trois moments de la virginité de Marie sont indissolublement liés. C'est ce que montre aussi l'histoire sur les exemples de Jovinien (mort vers 406) et d'Helvidius (mort après 380), qui, en niant, le premier, la virginité pendant la naissance (28), le second, la virginité après la naissance (29), avaient l'intention de retirer à la personne de Marie le titre de « Vierge » (30).

La signification de la virginité de Marie pour le salut

Le souci des Pères de maintenir l'unité des trois moments de la virginité de Marie montre avec quelle pénétration ils saisissaient ce qui unit le mystère du Christ et celui de Marie, et, pour ainsi dire, leur théo-logique immanente. Mais la cohérence interne d'une doctrine ne suffit pas à en prouver la vérité. Celle-ci doit se prouver sur la réalité même, c'est-à-dire dans ce cas, sur la réalité du salut. On ne peut nier que l'Eglise ne put dès le début trouver, de manière à écarter tout doute, ce qui lie la virginité de Marie à l'ensemble de la réalité de la rédemption et à en dégager le sens pour le salut. Beaucoup d'arguments, tirés de la convenance, de la morale ou de l'ascèse (31), restaient dans le domaine de la méditation pieuse et ne pénétraient pas jusqu'au coeur du mystère du salut. D'un autre côté, il y eut très tôt des témoignages prouvant que l'on comprenait ce que cette vérité avait de central. Outre les parallèles au riche contenu symbolique entre Eve et Marie (32) et l'idée de Marie comme type de l'Eglise, c'est Tertullien qui montra la direction de l'avenir par sa

(27) Sur ce point voir les indications données par H.-U. von Balthasar, « Mystère saintement manifeste », dans ce cahier. Sur ce rapport de la naissance virginale et la Résurrection, voir G. Martelet : « Car de même que l'Esprit ressuscite Jésus en débordant les lois de notre corruption et en arrachant le Christ au sommeil du tombeau, ainsi le Saint-Esprit provoque-t-il lui-même, à sa manière propre, dans le sein de la Vierge, l'éveil biologique qui commande en Jésus le devenir d'une existence humaine vraiment identique à la nôtre. En fait, le doute entretenu sur la Résurrection comme oeuvre de l'Esprit entraîne aussi le doute sur la conception virginale du Christ. On a déjà dans les deux cas sacrifié la divinité de Jésus et celle de l'Esprit » (*Vivre aujourd'hui la foi de toujours*. Paris, Cerf, 1977, p. 116) (N.d.I.R.).

(28) C'est contre lui que saint Jérôme prend position dans l'*Advenus Jovinianum* (PL 23, 221-352).

(29) Saint Jérôme, *Adversus Helvidium* (PL 23, 183-206).

(30) La constatation et le développement de ce point d'histoire des dogmes jusqu'en 649 sont discutés par W. Delius, *loc. cit.*, p. 131s et 148.

(31) A ce sujet, voir M. Schmaus, *Mariologie*, Munich, 1961 (2e éd.) p. 138.

(32) Première apparition dans Justin, *Dialogue avec Tryphon*, C, 4-6 (PG 6, 709s).

formule : « Il fallait que naquit de manière nouvelle celui qui allait devenir l'auteur d'une naissance nouvelle » (33). La renaissance de l'humanité sous l'effet de la grâce ne pouvait, d'après ce mot, être réalisée comme il convenait autrement que dans un événement capable de manifester le caractère supra-naturel du salut comme son origine créatrice posée par Dieu et comme acte gracieux, transcendant par rapport à toutes les possibilités et capacités humaines. La conception virginale du rédempteur devait montrer avec le même réalisme la souveraineté du Dieu qui accorde sa grâce et l'incapacité de la nature humaine, comme telle, à réaliser le salut. La naissance virginale est ainsi un signe de la puissance créatrice de Dieu, à mettre en parallèle avec le premier acte créateur, même si cette « deuxième création » ne put se faire à partir de rien et si elle ne désavoua pas la première. Mais la souveraineté, l'indépendance souveraine de Dieu dont l'action est antérieure à tout resta, dans ce cas aussi, la loi fondamentale de l'action salvifique de Dieu, et fut révélée en Marie à tous les hommes. Il y a là une idée très ancienne, mais que la théologie moderne prend elle aussi au sérieux, comme le montre l'exemple de Karl Barth (34).

Cette idée tire pourtant sa force avant tout de l'aspect naturel et corporel de la conception virginale en Marie, qui justement exclut l'ordre et les forces de la nature hors de l'événement originel de salut qu'est l'Incarnation. Il est *a priori* invraisemblable qu'une telle vérité puisse n'être saisie que sous un seul aspect. L'autre point de vue considère le moment spirituel et personnel de la naissance virginale. Il voit dans la virginité l'expression de la disponibilité et de l'abandon de soi dans la foi au Dieu qui sauve et au rédempteur Jésus-Christ. C'est l'attitude que révéla le « oui » de Marie (*Luc* 1, 38). Tout semble ici se retourner : on voit qu'il a fallu, pour que la rédemption puisse avoir lieu, un apport humain, et qu'il en faut encore un. La virginité spirituelle de Marie comme attitude d'ouverture totale et d'abandon de soi, dans la foi, à son fils, fait apparaître la mère dans une lumière qui l'élève au rôle de partenaire active de son fils. Car ce « oui » fait partie intégrante de l'édifice de la rédemption, et son intensité personnelle a pu ressortir d'une manière d'autant plus radicale que la mère, comme vierge, n'avait avec aucun autre homme un lien aussi personnel. Cette intégration positive de la virginité de Marie dans l'histoire du salut de l'humanité semble revenir sur ce qui a été dit plus haut de la souveraineté divine, cause unique d'une nouvelle création. Mais en fait, il n'y a là aucune contradiction, nous sondons seulement la profondeur d'une idée dans laquelle la différenciation fait ressortir une unité profonde : la Vierge Marie n'est pas seulement le symbole réel de la souveraineté de la grâce de Dieu dans le processus du salut, mais aussi celui de la manière dont l'homme est requis pour ce salut. Cette exigence d'une collaboration de l'homme ne supprime pas la souveraineté de Dieu, mais l'enrichit d'un élément de respect pour la liberté de l'homme, qui devient partie du dessein de salut, auquel peut alors contribuer l'action humaine. Deux choses se réalisent ainsi, d'après le plan divin de salut, en la vierge-mère : la manifestation de la souveraineté de Dieu et en même temps l'appel à la collaboration de l'homme. L'aspect corporel de la virginité de Marie (qu'il faut distinguer,

(33) Tertullien, *De Carne Christi*, XVIII, (PL 2, 782).

(34) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* 1/2, 1948 (4e éd.), p. 187.

mais non séparer, de son aspect spirituel) vaut comme signe de la toute-puissance de la grâce de Dieu, en ce qu'il met hors-jeu l'ordre naturel ; l'aspect spirituel vaut comme signe de la liberté de la personne (libérée par la grâce !), que la grâce n'évacue jamais. Il n'est pas besoin d'ajouter que ce qui s'est produit en Marie et ce qu'elle devint a pour tous la signification d'un exemple et forme la structure fondamentale de toute l'histoire du salut.

ON ne peut nier avec quelque fondement cette signification pour le salut de la virginité avant la naissance, si l'on se laisse guider par l'ordre objectif du salut. Mais, et c'est tout aussi significatif, on ne peut pas non plus s'en contenter. On est obligé de reconnaître les conséquences qui en découlent, par exemple, pour la virginité de Marie après la naissance. Les Pères ont ici jugé souvent d'une manière seulement instinctive et spontanée, par exemple quand ils déclarent avec Basile de Césarée : « *Nous autres, amis du Christ, nous ne pouvons supporter d'entendre que la Mère de Dieu aurait cessé d'être vierge* » (35). Nous, avec l'esprit de notre époque, pourrions assez facilement le « *supporter* ». Mais nous ne pourrions pas le *penser* théologiquement, si nous raisonnons par analogie avec l'histoire du salut telle que l'inaugure la conception virginale, à moins que nous ne comprenions le don total de Marie à son fils au moment de la conception comme un événement partiel, éphémère, purement fonctionnel. Ce que l'on ne peut admettre de la relation personnelle de la vierge mère à son fils divin, relation qui structure toute l'histoire du salut et qui assure à cette femme une situation permanente dans l'histoire du salut. Si l'on conçoit Marie comme la « nouvelle Eve », si l'on admet l'idée qu'en elle l'alliance nuptiale entre Dieu et l'humanité a été scellée pour toujours, et qu'elle-même fut, dans ce but, placée dans un rapport nuptial absolument unique avec le Saint Esprit (et bientôt après, avec le Christ), si on la conçoit comme *alma socia Christi* (« noble compagne du Christ »), on lui reconnaît une situation unique dans l'histoire du salut, situation qui lui rend impossible le retour, après la naissance de Jésus, dans l'ordre naturel de la génération et de la naissance. Ceci n'a rien à voir avec un quelconque mépris pour le mariage et la famille. Mais le caractère exclusif de la relation de Marie au Christ et le caractère universel de son existence pour l'ensemble de la communauté ecclésiale et pour l'humanité sont théologiquement incompatibles avec l'accomplissement d'une tâche partielle, dans un mariage et une famille particuliers.

Peut-on tirer de là ce que signifie pour le salut la virginité pendant la naissance, aujourd'hui si facilement discréditée comme relevant du merveilleux ? Il faut songer ici que l'Incarnation et la naissance du Fils sont déjà un événement de salut, et qui s'applique d'abord à celle qui fut la première à être rachetée, et qui le fut pleinement. Comme la rédemption vise en dernière instance la pénétration totale de l'homme et de la vie divine, c'est-à-dire aussi une assumption du corps, on ne peut jamais lui refuser tout effet sur le corps. Cet effet ne connaîtra certes son plein déploiement dans le domaine corporel que lorsque la

rédemption sera pleinement manifestée, dans le monde nouveau. Mais il peut déjà apparaître dans le matériel, comme un avant-goût, et tirer celui-ci de la grossière corporalité de l'organisme pour l'élever à une autre manière de vivre en son corps, en un corps docile à l'esprit. Une telle préfiguration ne peut être considérée comme impossible chez celle qui bénéficia justement de la rédemption en sa plénitude. La virginité pendant la naissance serait ainsi (si on la regarde dans tout le contexte de la foi catholique) un point d'ancrage de plus pour un salut qui s'adresse aussi au corps, en route vers ce monde nouveau auquel la virginité dans son ensemble renvoie déjà.

Leo SCHEFFCZYK

(traduit de l'allemand par Odile Michaud)

(35) PG 31, 1468.

Leo Scheffczyk, né en 1920 en Silésie. Depuis 1957, professeur de théologie systématique à l'Université de Munich. Depuis 1964, a publié onze livres et édité deux recueils d'articles sur tous les domaines de la dogmatique : doctrine de la création, des sacrements, mariologie, etc. En français : *Création et providence* (coll. Histoire des dogmes), Paris, Cerf, 1970.

Hans-Urs von BALTHASAR :

Mystère saintement manifeste

La virginité de Marie ne l'exclut absolument pas de l'humanité commune, puisqu'elle lui permet de devenir la mère de Celui qui sauve tous les hommes.

AVEC le mystère de Marie, nous sommes en présence de quelque chose de très particulier et de très mystérieux. Après le mystère encore plus profond du Christ, qui est homme comme nous et pourtant Dieu, aucun autre n'a retenu plus fortement l'attention de la chrétienté catholique durant les siècles : on a composé de colossales sommes de mariologie. Mais, curieusement, ces empilements monumentaux de concepts s'écroulent sans force après avoir connu une période d'élaboration souvent fiévreuse. Suit alors une période de désintérêt et de découragement : il en est sans doute ainsi parce que le « *mystère saintement manifeste* »* de Marie passe, d'une manière bien féminine, au travers des concepts tissés par les théologiens, des superlatifs entassés par les prédicateurs et les litanistes, comme le vent soufflant au travers de barbelés : comme s'il ne s'intéressait pas lui-même aux subtilités et aux superlatifs. Serait-ce parce que le mystère de toute femme, et spécialement celui de la Femme entre toutes les femmes, ne cesse certes jamais de se révéler et même de se livrer (pourquoi, autrement, toutes les apparitions de Marie ?), mais sans que ceux qui en sont témoins puissent jamais le percer ou même l'épuiser ? Le paradoxe va encore plus loin : le mystère de la maternité virginale de Marie n'est pas seulement un miracle spirituel ; il est en même temps un miracle tout à fait corporel ; et la plus chaste de toutes les femmes n'interdit pas à la chrétienté de spéculer sur le plus intime de son corps — sur la compatibilité entre une réelle maternité et une réelle virginité — et de faire là-dessus toutes sortes d'hypothèses, jusqu'aux plus extravagantes. Elle laisse son mystère être « manifeste », mais pas moins « saint » pour autant. Il n'y a rien en elle qui ne soit donné et mis au service de tous, et c'est justement par

* L'expression vient d'un poème de Goethe, *Epirrhema*.

là qu'elle est reine. Les spéculations sur son mystère doivent toujours à nouveau se changer en un regard simple et direct, et la rhétorique pieuse se taire, embarrassée, devant la simplicité de la servante du Seigneur. Les ostensoirs ont leur raison d'être, mais combien ne sont-ils pas contredits par le petit bout de pain qu'ils entourent ; la foi les confectonne, mais elle n'en a pas besoin : seul le pain peut être consommé. Ainsi en est-il un peu de la mariologie et de Marie. Ce que nous en disons dans ce qui suit essaye, sans rhétorique, de renvoyer à son « mystère saintement manifeste ».

1. La mère est vierge

Le mystère du Fils doit évidemment être perçu et assimilé en premier, avant que ne puisse luire dans sa lumière la lumière de la Mère, qui en dépend et qui la complète. Ainsi dans la Bible, le mystère marial n'apparaît que dans les évangiles tardifs : chez Matthieu, il est tout en rapport avec le Christ — naissance virginale comme réalisation de promesse messianique ; chez Luc il est bien plus développé — « désormais tous les âges la diront bienheureuse »... parce qu'elle a cru ; chez Jean, il est caché dans des scènes symboliques pleines de sens : Cana et le Golgotha. De même durant les premiers siècles : d'abord il faut penser et repenser le mystère du Christ jusque dans ses dernières conséquences — « vrai Fils de Dieu » (*homoousios*) —, pour qu'en même temps apparaisse à partir de Nicée (325) le titre (exigé et garanti christologiquement) de Vierge-Mère : *Theotokos*, Mère de Dieu. Mais longtemps avant, on fit déjà le parallèle entre la vierge désobéissante, mère des vivants : Eve, et la vierge obéissante Marie, qui par là était devenue la mère du nouveau dispensateur de la vie : elle était quelqu'un à qui on commença bientôt à adresser aussi des prières (le papyrus avec la prière : « sous ta protection, Mère de Dieu, nous nous réfugions... », peut remonter à la fin du troisième siècle).

En même temps, la virginité était clairement attestée par Matthieu et par Luc. On avait moins à défendre celle-ci que la réelle maternité de Marie (contre les gnostiques, ennemis du corps). Pour Paul, celle-ci était évidente : « Né d'une femme, né sujet de la loi » (*Galates 4,4*). Il ne vint à l'idée de personne d'approcher le paradoxe marial autrement qu'à travers l'Ancien Testament, dont il était le dépassement évident : ce ne sont pas seulement les femmes stériles (telles Sara, Anne, Elisabeth) qui engendrent par la puissance de Dieu ; mais maintenant c'est une vierge, que nul homme n'a touchée, qui enfante réellement. En elle la puissance spirituelle de Dieu s'acquiert définitivement un règne sans partage. Et ceci, parce que ce « Saint » que Marie doit engendrer, sera le « Fils du Très-Haut » (donc pas encore en plus celui d'un père terrestre). Ainsi la prophétie d'Isaïe sur la « jeune femme », qui va concevoir pour engendrer le « Dieu avec nous » (la Septante traduit « la vierge », ce qui

voulait alors seulement dire que la jeune femme n'avait pas encore été touchée), se réalise de façon surabondante. Le rapport entre l'ancienne et la nouvelle alliance est si évident qu'il est impossible de penser à des influences étrangères. Et précisément, considérée à partir de l'ancienne alliance, la maternité ne devra pas comporter de traits mythologico-gnostiques : mais la virginité — à présent non pas seulement au moment de la conception, mais aussi pendant et après l'enfantement — sera-t-elle encore conciliable avec elle ?

Les Pères luttent autour de cette question. Pour quelques rares (mais que l'on compte déjà au IV^e siècle parmi les hérétiques), il semble possible que Marie ait eu, après la naissance de Jésus, d'autres enfants de façon naturelle, précisément les « frères de Jésus » dont parle l'évangile. Cela apparaissait comme non conciliable avec la maternité divine, à Ambroise tout particulièrement. Mais la « virginité pendant l'enfantement » même ? N'était-ce pas ou bien du docétisme, ou bien une contradiction avec les suites et très directement avec les prérogatives de la maternité (1) ?

CONTRE tous ces doutes, le troisième aspect de la virginité mariale devait se faire jour dès l'époque d'Ambroise et de Zénon de Véronne, non pour des raisons manichéennes d'hostilité au corps et au sexe, ni sous l'influence d'apocryphes primitifs (du deuxième siècle, chez lesquels une sage-femme contrôle l'intégrité de Marie après l'enfantement), mais précisément parce que la « force d'incarnation » de l'intégrité virginale avait trouvé, à travers la réflexion sur « l'Eglise Imma-

(1) Les pères qui traitent de « la virginité pendant l'enfantement » la relient probablement un peu vite à l'absence chez Marie de toute résistance et de toute angoisse durant la grossesse. Celle-ci a son côté physique jusqu'à l'enfantement et tout particulièrement à ce moment-là. Comme la grâce de porter l'enfant a été accordée à Marie, suite à son « oui » prononcé dans la foi, les souffrances de son temps de l'avent peuvent parfaitement être considérées comme une sorte de « pré-passion féminine ». Lui enlever toute cette expérience, qu'elle fait à cause de sa foi, pourrait être en fait un reste inconscient de docétisme. Par ailleurs, comme nous le développerons par la suite, on doit pouvoir retenir, pour des raisons identiques, l'intégrité pendant l'enfantement (quelle que soit la façon dont on l'expliquera physiologiquement, par une dilatation de l'hymen par exemple) comme un miracle, qui fait pendant au miracle de l'Immaculée Conception. A noter aussi, que l'interprétation du passage de *l'Apocalypse* sur la femme qui crie dans les douleurs de l'enfantement comme s'appliquant à l'Eglise seule (à l'exclusion de Marie) a été retenue longtemps par la plupart des Pères, parce qu'il semblait impossible que Marie, si elle est restée vierge à l'enfantement, ait pu avoir de quelconques douleurs à ce moment-là. Mais que peut signifier pour une femme ordinaire le fait de savoir qu'elle va mettre au monde le « Fils du Très-Haut » et qu'elle va devoir l'élever ? Les « douleurs de l'ère messianique » ne sont pas seulement une expression mythologique, mais une conséquence logique de l'idée que la terre doit enfanter quelque chose de supra-terrestre.

culée », son symbole véritable et central dans la seule vraie immaculée, en Marie.

Derrière l'importance attribuée à l'intégrité physique, il y a évidemment une vue d'ensemble de l'homme, de la femme en particulier, que notre époque a largement perdue (2). Dans cette vue d'ensemble, la virginité — vue spirituellement et physiquement comme une unité sans aucune casuistique (3) — veut dire un état d'intégrité humaine, mais aussi de disponibilité radicale et illimitée (4), qui disparaît avec les relations sexuelles et ne représente qu'une étape particulière dans la suite des générations. Cet état concerne tout l'homme, sans qu'on puisse distinguer le spirituel et le corporel. Si cet état devient en Marie l'expression incarnée aussi bien de toute l'attitude de foi d'Israël, que toute idée de l'Eglise — elle que le rédempteur, de l'avis des Pères (Origène entre autres), a ramené de l'état de prostitution à celui de virginité —, alors on commence à deviner pourquoi l'intégrité de Marie pendant et après l'enfantement présente un intérêt théologique.

Il faut ajouter une considération que nous percevons mieux que l'antiquité chrétienne et le Moyen-Age. Chaque enfant (donc également Jésus) est éveillé à la conscience de soi comme homme par l'appel de son semblable, et d'abord par celui de sa mère. C'est d'elle que sa conscience du monde reçoit substance et forme. Une christologie qui, comme celle de saint Thomas d'Aquin, ne veut laisser l'enfant s'instruire qu'à partir des choses et non des personnes (5), parce que la vérité potentielle ne peut tromper dans les choses, alors que, dans l'esprit des hommes, l'actuelle pourrait être faussée, n'a certainement jamais réfléchi à la relation de la mère à l'enfant en général et encore moins réfléchi théologiquement à celle de cette mère et de cet enfant très particuliers. L'enfant qui doit être introduit dans sa conscience actuelle de fils de Dieu (dans la mesure où cette fonction échoit au moins partiellement à un homme) ne peut être guidé sur cette route que par une mère intacte à tous points de vue.

Mais comment une créature peut-elle être à la fois entièrement vierge et entièrement mère et maternelle ? La réponse se trouve chez le Saint-Esprit qui couvre le tout, qui donne à la vierge l'enfant du Père éternel et qui transforme par là son amour qui croit et espère en Dieu, pour l'orienter vers ce don de Dieu, qui est Dieu fait homme. Mais, devons-

(2) Cette époque se contente ensuite de l'idée plutôt pauvre mais rassurante, que Marie, qui une fois pour toutes a conçu dans la virginité, peut toujours encore avec raison être désignée comme vierge même après que son hymen ait été déchiré.

(3) Pour une analyse « critique » de la notion de virginité, on peut lire par exemple J.H. Nicolas, *La virginité de Marie. étude théologique* (Fribourg, 1962), p. 24s.

(4) A ce sujet, cf. Louis Bouyer, *Mystère et ministères de la femme* (Aubier, Paris, 1976).

(5) *Somme théologique*, IIIa, q.12, a.3 c. et ad 2 m.

nous continuer à nous demander, Marie ne devient-elle pas ainsi un être supra-terrestre qui perd tout contact avec notre monde de péché, rude et brutal ? Pour élever cet enfant et l'introduire dans sa mission tout en étant mère virginale, la parfaite sainteté doit correspondre à sa virginité : mais continue-t-elle alors à appartenir à notre monde ?

2. A la charnière de l'histoire du salut

La vraie réponse à cette question vient du Fils et de sa mission. Mais elle n'était pas facile à trouver. Car il était d'abord évident que Marie devait être tout à fait solidaire de l'humanité, au nom de laquelle elle prononça son « oui » à Dieu, et cela signifiait bien qu'en apparence du moins, elle avait dû être placée sous la loi de cette humanité, donc sous celle de la déchéance des enfants d'Adam soumis au péché originel. Pouvait-elle être autre chose que la clameur personnifiée de toute l'humanité pour la délivrance, bien que transfigurée en une foi pure et pleine d'espérance : « Ah ! si tu déchirais les cieux et descendais » (*Isaïe* 65,19) ? Si Marie n'avait pas eu besoin d'être purifiée de cette déchéance commune, comment aurait-elle pu être solidaire de nous ?

Cette pensée était tellement ancrée dans l'esprit de beaucoup de Pères de l'Eglise et encore de grands scolastiques jusqu'à la fin du XIII^e siècle, qu'elle y subsistait sans dérangement, pour ainsi dire à côté de cette autre pensée que la mère de Jésus était sans doute la créature la plus pure et la plus sainte de toutes : les Grecs l'appelaient *Panhagia*, la Toute Sainte (ils le font encore aujourd'hui), même s'ils tenaient à ce que la constitution de Marie ait été déterminée par les suites du péché. (Et surtout aujourd'hui, après la définition de l'Immaculée Conception, ils y tiennent plus que jamais).

Sans pouvoir ici entrer dans les détails historiques du problème, indiquons^o seulement dans quelle direction on cherchait la solution : on admettait en règle générale que la purification parfaite intervenait à l'instant de la descente du Saint-Esprit : c'est ici que la matière terrestre en soi imparfaite — quelque sanctifiée qu'elle ait été — est ajustée définitivement à la forme que le ciel a imprimée en elle. Plus tard, on devait reculer encore plus le moment de la purification : jusqu'après l'instant de la conception (passive) de Marie. C'est seulement ainsi qu'on croyait pouvoir conserver les deux pensées : que Marie a besoin elle aussi de la grâce rédemptrice de la croix, et qu'elle reste solidaire de tout le genre humain.

En conséquence, certains Pères de l'Eglise lui attribuèrent des imperfections ; l'idée d'Origène (qu'elle avait été assaillie de doutes au pied de la croix en voyant l'abandon du Fils par Dieu) devait agir longtemps. D'autres, comme Chrysostome, la trouvèrent importune (à Cana, lors de la visitation, etc.). Mais aurait-elle été vraiment humaine sans cela ?

Ne répondons pas trop vite par un « oui » franc ; considérons plutôt les dommages que la nature humaine a subis par la perte des privilèges du paradis et par sa chute dans la vanité (*Romains* 8,20) : les souffrances, la maladie, la mort, l'ignorance et la peur, les échecs dus au fait que les hommes poursuivent de faux buts, les convoitises qui résultent d'une rupture entre les instincts et l'esprit, et qui engendrent les vrais péchés, les passions (*pathè*) qui déjà dans l'image des chevaux de Platon (*Phèdre*) ne se laissent pas conduire par la raison... Comme il est difficile, dans cette série, d'établir une limite, une distinction ! Dans tout cela, qu'est-ce qui est dû (à notre sens) au péché originel, qu'est ce qui est suite coupable de la faute originelle, et qu'est-ce qui est suite non coupable ?

Les Grecs et les théologiens occidentaux après saint Augustin, établirent la limite différemment. Pour les Grecs, qui n'ont pas la même conception du péché originel que les occidentaux, n'importe quelle sorte d'ignorance, de douleur et de mort, de réveil des passions, est un symptôme de notre éloignement du paradis ; et sans doute Marie avait-elle part à tout cela en dépit de sa sainteté parfaite. Au contraire, saint Augustin et ceux qui le suivirent concevaient le péché originel comme la perte de la grâce et de l'amitié de Dieu, comme une entrave à la liberté humaine, incapable de rétablir par elle-même la relation originelle avec Dieu. On peut ainsi mieux saisir l'incompréhension des orthodoxes et leur résistance à la définition de l'Immaculée Conception.

Mais on peut de plus saisir combien mystérieusement Marie, même conçue sans péché originel (au sens augustinien), participe aux déchéances de la nature humaine et peut ainsi être solidaire de toutes les générations après Adam. Ainsi, elle peut avec ses parents servir d'exemple à Jésus pour ce « vieil âge » que ses disciples doivent abandonner ; elle peut montrer de « l'incompréhension » à l'enfant de douze ans, incompréhension qui se poursuit à coup sûr, qui grandit dans l'anxiété, alors que son fils se lance dans des entreprises qui le font passer pour « fou » aux yeux de sa famille. Et quand Origène parle de « doutes » au pied de la croix (semblables à ceux du Baptiste en prison), certes il se trompe, mais il n'est pas loin de la vérité, car la mère devait sûrement d'une certaine façon participer à l'abandon par Dieu de son fils, — qui au milieu de ces ténébres devait se détacher d'elle : « Femme, voici ton fils ! » (*Jean* 19,26).

Où vit en vérité cette femme ? Quelque part entre les époques : pure comme si elle était au paradis, mais exposée intérieurement et extérieurement à toutes les iniquités du monde déchu, appartenant comme nulle autre en tant que vierge à la nouvelle alliance, et servant tout de même en tant que mère de « chair et de sang » d'exemple pour l'ancienne... A sa manière toute humaine, elle prend part à la façon d'être de son fils, qui, « n'étant pas de ce monde », y descend pour lui devenir semblable en tout hormis le péché, mais sur la croix se charge précisément du péché qui lui est étranger, pour « l'enlever » par sa Passion, dans son abandon par Dieu.

NOUS l'avons dit au début, c'est dans le Fils que se trouve la clé qui ouvre au fait que la mère aussi vit entre les âges. Et ceci dans la mesure où le Fils peut intensifier le simple « être-avec » pour en faire un « être-pour » (le *pro nobis* du Credo est le centre des premiers mots de la foi, tout dépend et découle de lui : la divinité de Jésus, la trinité de Dieu, l'espérance eschatologique de l'humanité). Le simple fait d' « être-avec » les pécheurs ne leur apporte évidemment pas le salut ; dans la mesure où la liberté de tous est entravée en chacun jusqu'au dernier, aucun homme, soumis comme tel au péché originel, ne peut en libérer un autre pour le retourner vers Dieu ; nous sommes tous, d'après la parole du larron, « dans la même condamnation » (*Luc* 23,40). Seul celui qui est déjà libre peut libérer d'autres hommes pour les retourner vers Dieu ; il peut, en prenant entièrement parti *pour* les autres, se faire l'un d'eux et être avec eux.

Pour ce qui est de Marie, la théologie dut finalement se décider. Sur quoi fallait-il fonder en dernière instance sa solidarité avec l'humanité ? Sur le fait de partager l'éloignement de Dieu qui la rend captive ? Ou sur celui que le Fils a vécu et est mort *pour* l'humanité, vie et mort qui la libèrent pour ensuite appeler chaque chrétien à vivre pour Dieu (cf. *2 Corinthiens* 5, 15) ? Mais puisque tout, en cette mère, devait n'exister que pour son fils, qui lui-même vit *pour* les hommes, c'est la deuxième solution qui s'imposa d'elle-même. Et à plus forte raison quand Duns Scot eut montré, le premier, que Marie tenait la grâce d'exister ainsi pour son fils d'une origine qui ne mettait entre elle et les autres chrétiens qu'une différence de degré, l'oeuvre rédemptrice du Fils.

Ceci explique alors aussi que Marie ne descendit pas du tout dans la condition humaine comme un être céleste et préexistant, tel le Fils, mais, étant issue de parents humains avec une suite généalogique remontant à Adam, qu'elle posséda un « être-avec » que la grâce divine intensifia *a priori* en un « être-pour ». Ainsi, la participation naturelle aux souffrances et aux infirmités inhérentes à la nature humaine n'est pas supprimée ; mais elle est marquée *a priori* du signe d'une fécondité venant du Christ.

Vue de l'extérieur, la mère de Jésus se situe entre les âges ; un regard plus pénétrant la situe entièrement dans l'âge nouveau, nouveau parce qu'il a assumé les déchéances de l'ancien et qu'il les a vaincues dans l'oeuvre de la croix.

On peut enfin se demander si Marie est morte, puisque la mort est une suite du péché. Mais pourquoi ne serait-elle pas morte, alors que son fils innocent est mort pour tous ? Sa mort a très bien pu être un « mourir-pour », plutôt qu'un « mourir-avec » (les pécheurs) ; mais les différents moments de son passage dans l'au-delà — depuis son départ de ce monde jusqu'à son entrée totale, corps et âme, dans la gloire, où elle forme le centre de la Jérusalem céleste, de l'épouse de l'agneau — nous restent cachés.

3. L'unité de la mariologie

La mariologie moderne se demande, avec une insistance croissante, si les divers aspects du mystère de Marie, comme ils se sont développés à travers l'histoire évangélique, mais aussi la réflexion dogmatique, peuvent être saisis dans leur unité à partir d'un seul point de vue. Il est évident que pour les vérités de la foi, qui reposent essentiellement sur une histoire de la révélation, il ne peut jamais être question de déduire les différents aspects d'une seule notion (même pas en procédant comme Hegel, qui, incluant la révélation chrétienne dans une philosophie de l'histoire, explique sa rationalité à partir de l'événement global de l'esprit qui s'explique). En mariologie pas moins qu'en christologie, dans l'enseignement sur la structure de l'Eglise et sa relation au monde, etc., nous restons toujours tributaires de la manière dont Dieu s'explique lui-même dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ : comme éternellement trinitaire, comme celui qui aime le monde jusqu'à lui donner son fils, comme celui qui remplit nos âmes de son Esprit et de celui du Fils. Sans la suite des événements historiques, il n'y aurait aucune possibilité d'imaginer de telles vérités de base comme seulement possibles, et encore bien moins de les postuler comme vraies à partir d'un concept.

Mais en admettant cela, n'y a-t-il pas tout de même dans la christologie quelque chose comme la possibilité d'une vision globale des principaux points de vue, même au-delà de la formule-clé de Chalcedoine, qui s'appuie sans doute possible sur l'aspect sotériologique et tient à le protéger et à le défendre — seul celui qui est à la fois vrai Dieu et vrai homme dans une même personne (divine) peut en souffrant pour l'humanité la délivrer efficacement de ses péchés et la réconcilier avec Dieu —, mais qui ne formule pas cet aspect de façon explicite ? Est-ce que tout ne s'ordonne pas harmonieusement au regard spirituel quand on contemple le Christ dans l'ampleur de cette formule et qu'on médite en même temps dans l'Esprit Saint la mission de salut qu'il reçoit du Père ? N'est-il pas, comme Verbe éternel du Père, Fils bien-aimé de même nature que lui, prédestiné à être celui dans lequel et pour lequel un monde va être fait — au cas où Dieu voudrait en créer un —, dont il sera le principe et la fin et qui — au cas où ce monde s'éloignerait de Dieu par le péché —, parce qu'il est celui qui procède du Père (*procession*) sera également envoyé par le Père (*mission*) pour le lui ramener par sa Passion ?

Pour un tel regard contemplatif, les trois « ministères » du Christ ne paraissent-ils pas nécessairement confondus ? Il enseigne le monde comme Verbe et Sagesse de Dieu ; il est son éternel grand-prêtre comme réconciliateur sur la croix ; il est son roi définitif comme ressuscité et élevé à la droite du Père. Dans sa venue au monde et dans son retour au Père (dans lequel, par l'Esprit Saint, il inclut le monde), ne révèle-t-il pas également de façon directe la vie intérieure ; trinitaire de Dieu ? La christologie a une homogénéité étonnante et de plus en plus convaincan-

te, précisément quand on embrasse d'un même regard l'Évangile et son interprétation contemplative et dogmatique.

Peut-on dire la même chose de la mariologie ? Les efforts récents pour en trouver un principe formel ne semblent pas plaider dans ce sens, car ils ne sont pas d'accord dans l'établissement de ce principe. La plupart voudraient le voir dans la maternité de Marie, qui est évidemment d'abord physique, mais qui en tant que telle inclut et présuppose le « oui » spirituel antérieur, un « oui », qui dans son ouverture totale, inclut aussi le « oui » à la croix, où naît l'Église et où Marie, en tant que rachetée d'avance par la croix, devient, en union avec son fils et sur l'ordre explicite de celui-ci, également Mère de l'Église, des chrétiens et de tous les hommes rachetés. A partir de ce centre, les autres mystères de Marie deviendraient alors également compréhensibles : virginité, Immaculée Conception, Assomption corporelle. Mais est-ce vraiment aussi simple ? Est-elle si transparente, cette relation entre le rachat par avance — nécessaire à Marie pour être la mère physique du fils de Dieu —, et la participation au rachat des Hommes — par laquelle la relation maternelle au fils se transforme en une relation « d'aide semblable à lui » (cf. *Genèse* 2,18), « d'épouse » spirituelle —, qu'on puisse voir le deuxième aspect dans le premier et le premier dans le deuxième ?

Dans sa dogmatique, M.-J. Scheeben a défendu cette unité, en définissant la maternité divine de Marie comme « *mariage divin* » et en parlant de « *maternité de l'épouse divine* » et de « *nuptialité de la mère divine* ». Mais deux critiques s'imposent. D'abord, les Pères de l'Église aimaient appliquer l'image de l'union nuptiale à l'union de Dieu avec la nature humaine (en totalité !) dans le sein de Marie, mais ils n'ont jamais considéré Marie elle-même comme épouse. Ensuite, dès le second siècle (saint Irénée, mais se fondant déjà entièrement sur saint Paul, *2 Corinthiens* 11 ; *Ephésiens* 4), c'est l'Église la vraie épouse du Christ et non Marie.

Ceci est si évident qu'on a essayé récemment de ne pas voir tellement en Marie l'origine de l'Église, mais plutôt de comprendre l'Église rachetée par le Christ sur la croix comme le principe dominant, à partir duquel la fonction de Marie deviendrait compréhensible comme une fonction analogue aux autres, quand bien même elle les dépasse. Car chaque homme racheté par le Christ est, dans sa situation, destiné par la grâce à contribuer activement au rachat ; Marie ferait alors figure de cas particulier dans cette « *catégorie plus large et plus générale* », (6). Cette vue tient compte de l'idée traditionnelle, revalorisée par Vatican II, que Marie est essentiellement membre de l'Église, justement dans la mesure où elle est totalement et par là-même éminemment rachetée ; mais il

(6) Alois Müller, a *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis*, dans *Mysterium Salutis*. III,2 (1969), p. 415.

lui est difficile de faire comprendre comment elle a pu être la mère corporelle et spirituelle de celui à partir et par l'action et la Passion duquel l'Église commence à exister.

Le grand point de départ de la mariologie de l'Église, le parallèle Eve-Marie-Église dans la théologie du second siècle (en particulier chez saint Irénée), montre déjà qu'il est difficile de parvenir à une vision homogène : Car la relation d'Eve à Marie n'est pas identique à la relation d'Eve. à l'Église : Eve, par son « oui » au serpent, par sa désobéissance à Dieu, a apporté le péché et l'aliénation dans le monde ; Marie, par son « oui » obéissant à Dieu, fut à l'origine de l'incarnation du Sauveur : ici c'est l'opposition qui prédomine. Marie-Eve était « la mère des vivants » pour l'humanité terrestre et mortelle ; l'Église (sortant du côté du crucifié comme Eve du côté d'Adam) est, par la parole et les sacrements, la « mère des vivants » pour l'humanité appelée à la vie éternelle. Ici, ce n'est plus l'opposition qui domine, mais l'analogie. A cause de cette différence, Marie (comme mère physique de Jésus) reste à travers toute l'époque des Pères le « type » de l'Église : comme véritable « épouse » et « servante » du Christ, elle est rendue capable par lui d'être la mère de ses enfants spirituels. Les mariologues modernes voudraient faire cesser cette tension, avant tout en suivant Scheeben. Mais peut-on la faire disparaître ?

NOUS voulons, pour nous approcher d'une réponse, commencer par un point que les théologiens reconnaissaient certes comme évident, mais qui n'est probablement jamais rendu conscient de façon parfaitement réfléchi. La sexualité masculine est orientée dans une seule direction, aussi bien en ce qui concerne la fonction physique de procréation que dans la relation avec la femme : la même femme pour l'homme est son épouse et la mère de son enfant. La femme ne présente pas cette même unité : deux zones de son corps sont sexuellement importantes ; l'une pour son mari, l'autre pour l'enfant qu'elle va nourrir. La femme, comme être sexué, est en relation fondamentale avec *deux* personnes : le mari qui engendre, et l'enfant engendré. En faisant abstraction de leur antiféminisme, nous pouvons tout de même approuver les Grecs qui mettent la dualité (*dyade*) au compte de la féminité. (Il n'y a aucune raison pour que le christianisme, qui pense la Trinité, place le nombre un plus haut que le nombre deux, ce qui est en revanche compréhensible de la part des Grecs, qui pensent de façon moniste).

Tout cela est valable pour l'être humain bi-sexuel, si l'on considère l'usage et le cours « normaux » de la sexualité dans notre monde (déchu), où une génération relaie l'autre, produit la suivante, puis disparaît dans la mort. Il n'est pas possible de déduire à partir de l'expérience histo-

rique qu'il pourrait y avoir, au-delà de ce « meurs et deviens », une relation entre homme et femme, en particulier une relation qui supprimerait le dualisme entre époux et enfant. On pourrait seulement dire, de façon abstraite et peu expressive, qu'une telle relation devrait représenter de façon unitive ce complet « l'un pour l'autre » de l'homme et de la femme, qui à présent se divise inévitablement en relation avec l'homme et en relation avec l'enfant. Si on voulait projeter cette relation idéale, peu évidente, sur le plan de ce qui peut être appréhendé par l'expérience sexuelle, on s'approcherait de ce que Freud appelle le complexe d'Oedipe : l'enfant (qui d'après Freud avait sa période idéale — tout refermé sur soi — dans le ventre de sa mère) désire retourner dans le sein maternel et cherche à s'assurer la position du père, c'est-à-dire de l'époux : Oedipe tue sans le savoir son père Laios et épouse sa mère Jocaste, commettant ainsi envers la nature sexuelle un crime qui doit être expié et dont la malédiction poursuit ses fils et ses filles.

Le souhait, irréalisable au plan sexuel, de réaliser le pur « l'un pour l'autre », pourrait tout de même correspondre à une nostalgie de l'être humain, qu'on pourrait désigner prudemment comme archétypique et dont — la comparaison est de nouveau à faire avec prudence et sous toutes réserves — l'idéal gnostique des dieux - Syzygies donnait une image. Mais nous devons abandonner complètement ces archétypes et ces images si nous voulons approcher la relation du Christ avec Marie. (On peut penser que les Pères de l'Eglise craignaient, à cause des mythes grecs encore vivants à l'époque, d'interpréter la relation entre Marie et l'Eglise autrement que comme relation entre type et antype).

Si l'on peut parler (avec Scheeben), d'une maternité « nuptiale » de Marie, il faut exclure *a priori* toute paternité de Joseph, et pas seulement parce que dans ce cas Jésus aurait, effectivement deux pères (7), mais parce qu'il ne pourrait pas, même pas au sens spirituel, occuper la place que tenait Joseph. Ceci nous fait aboutir, par une nouvelle voie, à la nécessité de la virginité de Marie. Elle est nécessaire si le fils de Marie doit être et rester, en vérité et en totalité, le Fils du Père divin ; mais aussi, si Marie, la mère, doit devenir d'une façon spirituelle l'épouse de son fils, cela ne peut toucher d'aucune manière le plan de la sexualité naturelle, mais doit tout de même être un aspect de cette relation irréductible suivant laquelle l'homme et la femme sont faits « l'un pour l'autre », et sans doute encore dans la vie éternelle, « où nul ne prend femme, où nulle ne reçoit mari » (*Matthieu 22,30*), mais où la différence des sexes n'est pas plus supprimée que la fécondité fondamentale de l'être humain.

(7) « On aurait d'ailleurs deux pères, Dieu et un homme, si la mère n'était pas vierge » Tertullien, *Contre Marcion*, IV,10. Cf. aussi J. Ratzinger, *Die Tochter Sion*, Johannes, Einsiedeln, 1977.

OR le facteur « nuptialité » de la mère de Jésus vis-à-vis de son fils n'est accessible à partir de l'Écriture qu'en passant par la notion de l'Église, et la nuptialité de celle-ci apparaît comme l'accomplissement et la concrétisation dernière et incarnée de la relation de Yahvé à son peuple. Les passages de l'Ancien Testament où il est question de cette nuptialité sont tellement précis, parfois même (comme chez le prophète Osée) aussi tragiquement concrets, qu'il ne peut être question d'une simple comparaison littéraire. Mais ces passages préfigurent seulement un accomplissement de cette relation, un temps où l'épouse infidèle, souvent maculée, sera purifiée au point qu'elle pourra être conduite par le Christ dans la maison du Père comme Église immaculée (*Ephésiens 5,27*). La promesse qu'elle sera lavée se réalise là où l'époux la lave de son propre sang (*Apocalypse 1,5 ; 7,14*), pour se la présenter comme vierge pure (*2 Corinthiens 11,2*). A présent, cette union peut, dans sa réalisation incarnée précisément, être encore moins abstraite ou symbolique que dans l'ancienne alliance ; « l'épouse » doit avoir, précisément parce qu'elle est immaculée, une réalité personnelle, et pas seulement eschatologique (comme le pense saint Augustin vieillissant), parce que, ainsi que la réflexion de l'Église l'a dégagé, l'incarnation du Fils présuppose déjà cette Vierge immaculée.

Le cercle ne peut être défait : celle qui est le produit de *cet* homme (comme Église), le produit également (comme mère), non pas comme une autre, mais comme la même, dans la mesure où Marie lui doit, comme rachetée totalement et à l'avance, à lui qu'elle enfante, aussi bien sa virginité immaculée que sa fécondité maternelle. On ne peut pas dire qu'elle plane au-dessus de l'Église — elle est partie et membre de cette Église —, mais on ne peut pas dire non plus qu'elle n'est pas plus qu'un membre ordinaire et que tous, eschatologiquement (après effacement du péché originel et de ses suites) occuperont la position de Marie, car on ne doit à personne d'autre qu'à elle, et à son « oui », l'incarnation du sauveur de tous. Pour cette raison, la nuptialité de toute l'Église, à la fécondité de laquelle chaque chrétien participe — il peut être « frère, soeur et mère » (*Matthieu 12,56*) —, ne peut pas être simplement identique à celle de Marie et à son « oui » au pied de la croix, par lequel, elle la pré-rachetée, à son rang de créature, a participé à la naissance de l'Église.

Pourquoi vouloir défaire ces deux cercles : celui entre l'Église et Marie et celui entre l'homme et la femme (le Christ et Marie) ? On doit dire d'abord que Marie n'a été rachetée à l'avance qu'en vue de la future Église et comme son archétype, mais que tout de même l'Église doit également à Marie d'exister. En deuxième lieu, il faut retenir que la femme a été créée à partir de l'homme comme sa « gloire » et en réponse à lui (ce qui vaut pour Adam et le Christ), mais que « à son tour l'homme naît de la femme » (*2 Corinthiens 11,12*) (ce qui est vrai des descendants d'Adam, mais de façon unique du Christ). Et si la femme, en Marie également — car elle reste la réponse à la parole de Dieu —, reste

« deux », mère et épouse, cette dualité est en elle d'une telle vitalité qu'elle devient mère pour cette raison, parce qu'elle n'est pas seulement vierge, mais par avance une partie de l'épouse, et que l'épouse (Eglise) voit sa fécondité maternelle se renouveler sans cesse, car elle participe à la fécondité de Marie, à qui elle est donnée par le Saint-Esprit et par le Dieu trinitaire.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Jean-Pierre Fels)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre associé de l'Institut de France ; membre de la Commission Théologique Internationale. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages... Parmi ses dernières œuvres traduites en français : *Catholique*, col. « Communio », Fayard, 1976 ; *Le complexe anti-romain, Essai sur les structures ecclésiales*, Apostolat des Editions (Paris) et Editions Paulines (Québec), 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions, 1976.

Corinne MARION :

La femme, ou la ruse de Dieu (d'après Claudel)

Que la femme ait un rôle éminent dans le salut, nul chrétien n'en doute. Mais le propre de Claudel, c'est d'avoir expérimenté — puis dit — que ce privilège demeure même si la femme n'a rien d'une sainte femme. Car l'irruption de l'amour, même trop humain, peut seule ouvrir l'égoïsme du « mâle ».

Comme tous les hommes, Mesa demande « Pourquoi la femme ? », et comme tous les hommes, il lui fait reproche de venir le « déranger ». Mais Ysé de répondre, « C'est pour cela que les femmes sont faites » (1). Ainsi aussi le salut passe-t-il par la femme.

HONORÉE ou vilipendée, adorée comme une idole ou méprisée, convoitée, le plus souvent méconnue, la figure féminine révèle une ambiguïté qui lui semble inhérente, quelle que soit par ailleurs l'honnêteté de sa vie. Paul Claudel (2) a su particulièrement mettre en œuvre cette ambivalence du personnage féminin : Ysé, Lâla, Marthe, Prouhèze, Lechy Elbernon, etc. Ces figures de femmes se déploient et manifestent cette ambiguïté fondamentale par laquelle, selon le poète, elles s'apparentent aussi bien à Marie, à l'âme humaine, à l'Eglise, à la Sagesse (3), sans pour autant jamais se débarrasser de cette connivence avec le péché, qui tare toute créature depuis que le mal est entré dans le

(1) *Partage de Midi*, éd. Pléiade, Gallimard, Théâtre, tome 1, p. 1003.

(2) Nous citerons, sauf exceptions mentionnées comme telles, d'après les deux volumes de théâtre, le volume de poésie et le volume de prose parus dans la collection de la Pléiade.

(3) *Mémoires Improvisés*, coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1969, p. 63.

monde. Vision originale qui mérite qu'on s'y arrête. En effet, si chacun admet bien volontiers que la femme puisse jouer un rôle salulaire à l'égard de l'homme, être pour lui une compagne bienfaitrice, c'est en apportant la restriction suivante : à condition bien entendu qu'il s'agisse d'une femme parfaite, ou presque : épouse fidèle, mère remplie d'abnégation, etc., proche de l'idéal que propose l'Eglise en la personne de la Vierge Marie.

Et si par hasard la femme, même lorsqu'elle s'éloigne passablement de cet idéal, gardait encore certaines particularités toujours porteuses de salut ? Y compris dans son infidélité ou son parjure, cette semeuse de pagaille peut parfois — rien n'est automatique, hélas ! — jouer encore un rôle salulaire. Il n'est pas ici question de morale ; non qu'elle soit à dépasser ou à outrepasser. Seulement, Claudel nous propose de saisir le fonctionnement du péché et de la grâce ; ou encore, il nous invite à regarder ce « drame qu'est la vie » avec les yeux du « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère et plein d'amour » (4). C'est en ce sens que l'Eglise envisage le péché originel, cette première séparation d'avec Dieu ; loin de rejeter la faute sur le premier couple et d'accabler la première femme, l'Eglise va jusqu'à cette parole étrange : « Bienheureuse faute qui nous valut un tel Rédempteur ! ». Claudel a particulièrement mis en oeuvre ce rôle déroutant de la femme. Qu'il s'agisse des créations dramatiques ou de ses reprises personnelles des figures bibliques — Judith, Sara —, la femme se révèle comme établie dans un rapport privilégié et particulier à Dieu, qui commande son rôle ou sa fonction par rapport à l'homme : ce rôle, c'est d'être pour lui occasion de perte ou de salut. Sara cause la mort de ses sept fiancés, mais elle est pour Tobie celui à qui elle est destinée, cette étoile qui le révèle à lui-même, qui connaît son nom, cette « espèce de Sagesse qui précède l'aurore » (5). Quant à Judith, par sa beauté elle séduit Holopherne, le tue et libère ainsi son peuple qu'assiégeaient les troupes ennemies. L'Eglise n'hésite pas à la fêter et à lire en elle une préfiguration de Marie.

La figure d'Ysé

Occasion de mort pour les uns, de salut pour les autres, la femme, plus fondamentalement dans l'oeuvre dramatique, peut être les deux à la fois, pour le même homme (6). Expérience douloureuse que vécut

(4) Psaume 86, 15.

(5) *Histoire de Tobie et de Sara*, Pléiade, Théâtre 2, p. 1311.

(6) *Mémoires Improvisés*, loc. cit., p. 93 : a Et à mon avis, dans toute figure de femme il y a ça. Il y a l'Anima. Il y a la Grâce, tout ce qui est un élément qui échappe au raisonnement, qui est imprévu, qui est la fantaisie, si vous voulez, qui peut aussi bien avoir un sens mauvais qu'un bon sens. Cette femme qui est la Grâce peut devenir aussi la femme qui est la perte, mais elle ne perd pas pour ça le même caractère de l'une et la contrepartie de l'autre ».

Claudel au midi de sa vie, qu'il a transcrite dans *Le Partage de Midi*, avant que de la transfigurer dans *Le Soulier de Satin*. Suivons donc la trame du *Partage de Midi*, et laissons Claudel en présenter lui-même la situation :

« Un homme, peu préparé par son éducation et son tempérament naturel, a reçu bien malgré lui l'appel de Dieu, un appel irrécusable. Après une longue résistance qui l'a mené jusqu'au bout du monde, il s'est décidé à y répondre. Menant en laisse sa volonté frémissante, il s'est présenté à l'autel, et c'est de Dieu même qu'il a reçu réponse. Nette. Un refus pur et simple, un non péremptoire et de nulle explication accompagné. Le voici éliminé sans que la conscience en lui de cet appel inexorable ait cessé. De nouveau pour lui la solitude, l'exil. Actuellement la mer, et, pendant de longs jours, entre le ciel et l'eau une certaine position hors de tout. Il est midi. Et comment se serait-il fait que sur ce bateau une femme à la fin ne l'attendît pas ? » (7).

Méditant sur sa situation initiale, une fois le drame consommé, Mesa, déchiré, vaincu, traahi, murmure contre Dieu :

« Et c'est malin aussi tout d'un coup de m'avoir apporté cette femme, on peut dire que vous l'avez choisie ! Quarante jours sur ce bateau et de m'avoir installé en face d'elle Quarante jours en face d'elle sur ce bateau pour que j'aie bien le temps de la regarder, tout à mon aise, Celle qu'il fallait » (8).

Comme le Christ demeura quarante jours au désert où il fut tenté, pendant quarante jours Mesa se débat face à cette femme superbe, Ysé, que convoite Amalric le briscard : « C'est une femme de chef ; il lui fallait de grands devoirs pour l'attacher ». Ce n'est pas son mari, un falot aux yeux tendres, cette « espèce d'ingénieur à la manque ». De Ciz, qui est capable de la combler et de la fixer. Amalric voudrait bien emmener Ysé qu'il a déjà laissé passer une première fois. Le mari échafaude des projets d'affaire, attend beaucoup de la Chine ; longues tractations entre les hommes, partie de cache-cache entre tous ces partenaires éventuels, sur le bateau et sous le soleil : « *Midi au ciel. Midi au centre de notre vie* » (9). Quant à Mesa, il découvre lui aussi cette femme, la femme, pour la première fois :

« — Cela est vrai, il fait bon près d'une femme ; On est comme assis à l'ombre et j'aime à l'entendre parler avec une grande sagesse, Et me dire des choses dures, malignes,

(7) *Partage de Midi, Préface*, Pléiade, Théâtre 1, p. 983.

(8) *Partage de Midi, ibid.*, p. 1141.

(9) *Ibid.*, p. 989.

*Pratiques, bassement vraies, comme les femmes savent en trouver.
Cela me fait du bien* » (10).

Tous ces hommes tournent autour d'elle et l'on parle d'amour :

*« Je ne sais pas ce que c'est... Cependant je puis comprendre...
Il ne faut pas comprendre, mon pauvre monsieur !
Il faut perdre connaissance. Moi je suis trop méchante, je ne puis
pas »* (11).

Au-delà d'un simple marivaudage, c'est le feu et la force du désir initial qui sont ici entrevus. Troublé alors qu'il avait orienté sa vie dans une autre direction, Mesa ne décolère pas et se défend bien maladroitement :

*« — Vivez votre vie. Mais pour moi, je n'ai rien voulu avoir.
J'ai quitté les hommes.
—Bah ! Vous emportez toute la collection avec vous »* (12), rétorque Ysé.

En effet, le retranchement recherché n'est encore que fruit de l'égoïsme pour Mesa. Il lui reste à découvrir autrui, son prochain, qu'il ignore totalement. Faux exil donc, fausse solitude qu'il offrait à Dieu puisqu'il ne s'était nullement dépouillé, nullement ouvert et qu'il s'offrait sans pourtant se donner, hermétiquement clos : aucune possibilité n'était offerte à Dieu de passer et de l'atteindre au cœur. Mais il ne le sait pas encore, et, pour l'instant, il subit la fascination qu'exerce sur lui cette femme jeune et splendide. Mais qui est-elle au juste ? Une guerrière, une conquérante, de l'avis d'Amalric :

*« Je la vois s'affolant, brisant tout, se brisant elle-même.
Elle est étrangère parmi nous.
Elle est hors de son lieu et de sa race »* (13).

Nantie d'enfants, ballotée entre plusieurs continents, elle est affublée d'un mari qui ne possède pas en lui *de quoi comprendre et se dévouer* ». Il fuit sans cesse ; sourd, il ne comprend rien à l'appel ultime que lui adresse Ysé, elle qui tente d'éviter ce qu'elle redoute et qu'elle souhaite en même temps. *« N'achève pas de partir ! Ne sois pas absent dans le milieu de ma vie ! »* (14). Mais la même femme qui croit vouloir se garder porte en elle un goût pour la mort qui prend le visage du risque, de l'absolu, de la vie pleine qu'on craint d'avoir raté et sur laquelle on bondit comme sur une dernière chance offerte :

*« Bientôt je ne serai plus belle. Au lieu de vieillir
Ennuyeusement jour à jour, ne pas vieillir ! Est-ce pas mieux
Tout, d'un seul coup, le donner,
Le lui donner, le lui planter entre les mains dans un éclat de rire,*

(10) *Ibid.*, p. 1010.

(11) *Ibid.*, p. 999. (12) *Ibid.*, p. 1002.

(13) *Ibid.*, p.990. (14)*Ibid.*, p. 1023.

dans une générosité triomphale,

*Pendant que je suis jeune et splendide, et périr avec celui que je fais
Périr »* (15).

Cette complaisance pour la mort et la perte se travestit en désir de vivre, fou et ardent — .Comme la vie m'a monté à la tête sur ce bateau ! » (16) — de même que l'erreur porte le masque de la vérité. Pourtant, elle aussi pressentit la catastrophe et tenta d'en avertir Mesa :

« Restez le Mesa dont j'ai besoin...

*Il y a une femme en moi qui ne pourra pas s'empêcher de vous
répondre.*

Et je sens que cette femme ne serait point bonne

Pour vous, mais funeste, et pour moi il s'agit de choses affreuses ! » (17).

Pourtant, Ysé prononce le nom de Mesa. L'un et l'autre ne pourront que fondre sur place, en une sorte de reconnaissance fondamentale : *« Mesa, je suis Ysé, c'est moi »* (18). Mesa a beau affirmer qu'il est trop tard et que c'est impossible, les deux amants passent outre : le monde n'existe plus ; eux seuls demeurent dans un face à face à huis-clos où ils se damnent et se condamnent l'un à l'autre, en un amour qui révélera vite un arrière goût de mort (19).

Au troisième acte : disparu le mari, disparus les enfants, séparés les amants. Mesa vient rechercher Ysé qui l'avait fui pour cet autre homme Amalric, plus pratique, plus rude, moins compliqué. Les amants se retrouvent pour l'explication finale, avant de disparaître dans la déflagration de l'explosion. Cernés par la mort — révoltes imminentes, maison minée — ils comprennent et se comprennent enfin : la passion, le péché, mais aussi le salut, la conversion, l'instrument qu'ils furent l'un pour l'autre, tout s'éclaire. Il reste le pardon et l'attente de la réalisation de la promesse.

Le désir d'éternité

Avec ces thèmes, que le *Partage* développe d'exemplaire façon, surgissent aussi plusieurs questions. Qu'en est-il véritablement du désir qui

(15) *Ibid.*, p. 1022, et le passage immédiatement précédent : « Croyez-vous que je ne serve qu'à faire des enfants ? Est-ce que c'est pour rien que je suis belle ?... Parce qu'une chose est mauvaise / Parce qu'elle est folle, parce qu'elle est la ruine et la mort et la perte de moi et de tous, / Est-ce que ce n'est pas une tentation à quoi je puis à peine tenir ? », p. 1021-2.

(16) *Ibid.*, p. 1009.

(17) *Ibid.*, p. 1008.

(18) *Ibid.*, p. 1003.

(19) *Ibid.*, p. 1031 : « Ysé, il n'y a plus personne au monde. / — Personne que toi et moi / Regarde ce lieu amer ».

pousse, malgré les pressentiments funestes et les impossibilités de droit, Mesa vers Ysé — vers la femme ? Que peut-il bien lui demander, qu'elle seule puisse lui donner ? Vers quoi tend le désir, et vers quoi la possession ?

J'entends déjà ricaner les sots à une pareille question. Mais il est bien vrai que :

« – C'est tout
En lui qui demande tout en une autre !
Voilà ce que je voulais dire ; ce n'est pas la peine de rire bêtement.
Il ne s'agit pas d'un enfant ! C'est lui pour naître, on ne sait comment,
Qui profite de ce moment que nous trouvons de l'éternité » (20).

Ce désir d'éternité semble bien être le désir fondamental qui meut chaque être humain. En ce sens, la beauté et l'amour fascinent en ce qu'ils contiennent une promesse d'illimité, par quoi la créature échappe à l'emprise de la mort. Il y a une promesse dans *l'eros*, écrit le R.P. Balthasar, qui engendre le goût de l'éternité : « *En tant que forme de l'union, le sexe a un sens pédagogique. La synthèse sexuelle est le premier degré des unions progressives par lesquelles le monde s'achève en l'unité de Dieu. En l'homme divisé en deux sexes, l'extrême différenciation de l'univers opère son premier revirement vers l'unité. Dans sa faculté de s'unir, l'homme est le médiateur naturel entre le monde et Dieu (...). Il y a dans cette union un pressentiment, une représentation encore obscure, de l'unité et de l'amour unifiant de Dieu, qui persiste jusque dans l'abus et dans la perversion* » (21).

Mais entre cette soif profonde d'éternité et son assouvissement, il y a loin une longue vie passée à se convertir, de multiples obstacles. Or les créatures sont là, plus proches, qui portent en elles un reflet de cette beauté du créateur et qui transmettent donc un appel impérieux. Ainsi :

« Certains, parce que dans des yeux humains ils ont vu comme un passage de la lumière éternelle
Et comme la suavité sur quelque visage réel
De cette chose que nous pressentons au-delà de cette vie...
Parce qu'ils ont entendu ce mot hors du temps dont leur cœur avait besoin,
Parce que l'Eden est on ne sait pas où et que la femme est à portée de leur main... » (22), réclament Dieu à une femme (23).

Ce désir fondamental, s'il exprime par les corps, n'en vise pas moins et surtout ce qui fait de chaque homme un être pour l'éternité, c'est-à-

(20) Ibid., p. 1000.

(21) H.-U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique*, Paris, 1947, p. 145.

(22) Claudel, *Feuilles des Saints*, Poésie, p. 625.

(23) Pour ce thème voir aussi *l'Ode Jubilaire* : « Si d'abord tu ne l'avais vu dans mes yeux, est-ce que tu aurais eu tellement besoin du Ciel ? », Poésie, p. 687.

dire son âme. C'est bien elle que les amants tentent de posséder, de s'arracher l'un à l'autre, comme s'ils pouvaient mutuellement s'en emparer, comme si chacun possédait la sienne : « *Mon âme qui est ton nom, mon âme qui est ta clef mon âme qui est ta cause. Ce nom qui est le tien, ce nom à toi qui est inséparable de moi et qu'il te, faut forcer pour me l'arracher* » (24). Mesa le pressentait, dès le commencement : « *Il n'y a pas moyen de vous donner mon âme, Ysé* » (25).

Aussi se lamente-t-il d'autant plus, une fois le drame consommé et les amants consumés, que la mort avait été entr'aperçue. La *Deuxième Ode*, en écho au drame du *Partage*, résonne de ce cri de douleur :

« J'ai possédé l'interdiction. J'ai connu cette source de soif !
J'ai voulu l'âme, la savoir, cette eau qui ne connaît point la mort !
J'ai tenu entre mes bras l'astre humain !
O amie, je ne suis pas un dieu
Et mon âme, je ne puis te la partager et tu ne peux me prendre et me contenir et me posséder » (26).

« ... Sortir de cet amour qui est la mort » (27)

Telle est en effet la conséquence de cet amour impossible : il condamne les amants l'un à l'autre en les enfermant dans une sorte d'enfer où plus rien d'autre n'existe, ni le monde, ni les autres ; terre aride et stérile qui dénonce l'incapacité de l'un de se donner totalement et sans arrière-pensée, et l'inaptitude de l'autre à appartenir, tandis que l'attraction mutuelle demeure toujours aussi forte. Impasse totale ; seules demeurent possibles encore la fuite, l'abandon, la trahison. Ce n'est pas sans un frisson d'angoisse qu'Ysé évoque cet amour qui fut la mort : « *Et ce désert qu'on est, et la soif, et la misère de l'amour, et cela que l'autre soit vivant, et le moment où l'on se regarde dans les yeux, et ce que c'est quand on vous fourre une âme avec la vôtre !* » (28).

(24) *Partage de Midi*, loc. cit., p. 1149.

(25) Ibid., p. 1003.

(26) L'Esprit et l'Eau, Poésie, p. 245.

(27) *Partage de Midi*, loc. cit., p. 1044. Voir *Mémoires Improvisés*, loc. cit., p. 321 : « Le meilleur moyen d'éviter le bonheur, de le manquer est de le chercher (...) il faut avoir un autre but. Le bonheur n'est pas le but de la vie, c'est un sous-produit ; la beauté n'est pas le but de l'artiste, c'est également un sous-produit (...) si vous cherchez (...) l'amour pour lui-même, soit l'amour d'une femme, vous êtes absolument sûr de ne pas le trouver (...) tout ce qui va à une idée égoïste, à une idée de jouissance est frappé de mort, est frappé de stérilité ».

(28) *Partage de Midi*, loc. cit., p. 1043. On pourrait faire un rapprochement avec l'amour impossible que dénonce Oleg (in Soljenitsyne, *Le Pavillon des Cancéreux*) : « Vous, moi, et entre nous cela, cette espèce de monstre gris, crevé et pourtant toujours plus grand » (coll. « Le Livre de Poche », p. 696).

Au lieu d'atteindre à une patiente unité, à cet accord des âmes tant souhaité, c'est à leur destruction que travaillent les amants :

« Ce que nous désirons, ce n'est point de créer, mais de détruire, et que ah !

Il n'y ait plus rien d'autre que toi et moi, (...)

Mais qu'est-ce que cela me fait à moi que je te fasse mourir,

Et moi, et tout, et tant pis ! pourvu qu'à ce prix qui est toi et moi,

Donnés, jetés, arrachés, lacérés, consumés,

Je sente ton âme, un moment qui est toute l'éternité, toucher,

Prendre

La miennne comme la chaux astreint le sable en brûlant et en sifflant ! » (29).

On ne s'empare pas sans risque de ce feu intérieur par quoi nous découvrons que nous sommes faits pour Dieu. La mort, inévitablement, s'abat sur ceux qui imprudemment — tels les Israélites qui touchaient l'arche d'alliance — s'emparent de ce « sacrement qu'est une âme dans un corps » (29 bis).

« Mon âme pour en faire ce que tu veux, mon âme comme si elle était à moi, et tu l'as prise,

Comme si tu savais ce que c'est » (30).

A cette tentation quasi sacrilège, qui stérilise l'ardente passion, se joint un sentiment beaucoup plus mesquin, mais universellement répandu : la femme, légitime ou non, est quelqu'un d'encombrant dont on voudrait bien, de temps en temps, être débarrassé, même si l'on ne peut guère se passer d'elle. Ysé l'avait averti : « Une chose encombrante (...) Et qu'un homme sage n'acceptera point dans sa maison ! » (31).

Bien avant la séparation, le mari n'avait cessé de fuir ; Mesa cependant doit lui aussi avouer : « C'est vrai, j'ai désiré de désir que tu partisses !... et je ne puis pas être sans Ysé » (32). Celle-ci l'avait pressenti, et, bien avant que le drame ne se noue, elle avait flairé en Mesa « un de ces hommes toujours prêts à offrir leur vie et qui vous la donneraient. A condition d'être débarrassés de vous » (33).

Incapacité à sortir de soi, sorte d'égoïsme congénital, qui fait qu'un homme, « ça ne connaît pas plus sa femme que sa mère » (34). Mais, rétorque l'homme, à la fois inconscient et méfiant, qui flaire le danger, soupçonne le cataclysme :

(29) *Ibid.*, loc. cit., p. 1030, voir Feuilles de Saints, loc. cit., p. 625.

(29 bis) Histoire de Tobie et de Sara, loc. cit., p. 1294.

(30) Partage de Midi, loc. cit., p. 1045.

(31) *Ibid.*, p. 1029.

(32) *Ibid.*, p. 1045.

(33) *Ibid.*, p. 1010.

(34) *Ibid.*, p. 1021.

« Qu'est-ce qu'il y a à attendre, qu'est-ce qu'il y a à comprendre chez une femme ? (...)

Il faudrait se donner à elle tout entier ! (35).

Précisément, voilà ce que l'un redoute et que l'autre attend :

« Heureuse la femme qui trouve à qui se donner ! Celle-là ne demande point à se reprendre !

Mais qui est

Celui qui a besoin d'elle pour de bon ? D'elle toute seule, et tout le temps, et non pas d'une autre aussi bien ? » (36).

C'est bien cette exigence qui fait peur à l'homme, exigence qui n'est pas sans rapport avec l'amour jaloux de Dieu pour chacune de ses créatures. Et c'est cette ressemblance qui justifie le parallèle que Claudel établit entre le rôle de la femme et le plan du salut (37).

« Instrument et complice de Dieu »

C'est la vieille Anna, mère du jeune Tobie, qui en saluant sa belle-fille Sara, exprime au mieux cette fonction de la femme : « La femme est héritière du passé, mais c'est elle qui fait l'avenir ! Instrument et complice de Dieu ! » (38). Claudel expliqua que (39), en chacun de ses personnages féminins, se retrouve cet élément qui rappelle la Sagesse de Dieu, la figure antérieure à la création, telle que nous la présente le livre des Proverbes (8, 22-31) :

« ... Quand Il affermit les fondements de la terre, j'étais à ses côtés comme le maître d'oeuvre, faisant ses délices, jour après jour, m'ébattant tout le temps en sa présence (...) ».

A côté de la Sagesse, en chacune des femmes apparaît cet élément insaisissable qui est la grâce, et une grâce présente indépendamment

(35) *Ibid.*, p. 1003.

(36) *Ibid.*, 1012.

(37) On trouve ce thème développé dans la *Cantate à trois voix*, Poésie, p. 346-7 : « Ah, s'il ne veut point qu'elle le croie, / Il ne fallait pas que cet homme prenne la jeune fille par la main et lui dise qu'il l'aime et qu'elle est belle / (...) Ah, qu'il ne mette point les lèvres à cette coupe qui raccourcit le temps et nous donne tout à la fois ! / (...). Que ferons-nous (...)/ S'il ne veut point accueillir cela qui n'a point de temps et qui lui vient d'ailleurs ? / Ah, s'il tient à rester intact, il ne faut point éteindre le feu ! ».

(38) Histoire de Tobie et de Sara, loc. cit., p. 1035.

(39) *Mémoires Improvisés*, loc. cit., p. 93 : « L'écriture représente la Sagesse sous la forme d'une femme qui était là quand Dieu a créé le monde ; c'est elle que Dieu regardait si on peut dire pour s'encourager à créer le monde. Et elle représente cet événement élusif, cet élément insaisissable qui est la grâce. Et à mon avis, dans toute figure de femme, il y a ça s. Et p. 63 : « Pour moi, la femme représente toujours quatre choses : soit l'âme humaine, soit l'Eglise, soit la Sainte Vierge, soit la Sagesse sacrée. On retrouve toujours cette idée là plus ou moins latente ».

de la sainteté personnelle de cette femme, comme de sa valeur morale, mais comme objectivement et sacramentellement, *ex opere operato* pour ainsi dire. Ce n'est pas un hasard si, dans la *Quatrième Ode*, contemporaine du drame, la Muse qui est la grâce s'exprime comme Ysé : « *Quel compte donc fais-tu des femmes ? Tout serait trop facile sans elles. Et moi, je suis une femme entre les femmes !* » (40). Que se passe-t-il en effet lorsqu'elle approche de son « *lourd compère* », de ce « *fils de la terre* » ? Rien de moins que la rupture de cette carapace, derrière laquelle s'abrite ce « *pataud aux larges pieds* ». Il a beau tenter de se dérober et de disqualifier ce qu'il redoute tant : « *Paroles, paroles de femme ! Paroles, paroles de déesse ! Paroles de tentatrice ! Pourquoi me tenter ? Pourquoi me traîner là où je ne puis voler ?* » (41), la carapace enfin se rompt et *par la faille ainsi ménagée Dieu peut enfin passer*. Telle est l'histoire de Mesa, et de beaucoup d'autres (42). Il a fallu qu'il apprenne pour de bon ce que c'est que d'aimer — *il s'est trouvé que ce fut par la femme d'un autre, mais elle a tout de même bien fait l'affaire* — ce que c'est que de s'ouvrir à autrui — « *Je ne t'ai point aimée pour rire ! ô Ysé* » – (43), pour enfin comprendre qu'il s'était faussement offert à Dieu, pour enfin sortir du mensonge et entrer dans la lumière de la vérité. Véritable conversion qui ne se fit pas sans douleur, mais « *par l'amour épouvantable d'un autre* » (44). Par une conversation avec Ysé, Mesa avait commencé de découvrir la réalité :

« *Tiens, c'est vrai ! C'est donc que je ne pense qu'à moi-même ?*
— *Voilà que vous le découvrez ? Niez que les femmes servent à quelque chose.*
Vous vous occupez de vous seul, vous seul vous occupez.
Il est plus facile, Mesa, de s'offrir que de se donner » (45).

Cette prise de conscience enseigne coûte que colite l'humilité à ce mâle qui voulait choisir lui-même, et dominer, et se garder :

« *Est-ce qu'il n'est pas meilleur*
De ne plus se retrouver supérieur à personne, mais ce qu'il y a de plus faible,
Un homme entre les bras d'une femme, comme une chose par terre

(40) *La Muse qui est la Grâce*, Poésie, p. 268.

(41) *Ibid.*, p.268.

(42) Introduction à *un poème sur Dante*, Prose p. 431 :4(En effet, l'amour de Dieu fait appel en nous à la même faculté que celui des créatures, à ce sentiment qu'à nous seuls nous ne sommes pas complets et que le Bien suprême en qui nous serons réalisés est, hors de nous, quelqu'un. Mais Dieu est cette réalité dont les créatures ne sont que l'image, une image, je ne dis pas un fantôme, car elle a sa beauté personnelle et son existence propre. C'est cette image, c'est cette fiancée qui en s'éloignant a commencé l'exil de Dante et qui hors d'une patrie ingrate l'a convié au Royaume des vivants ».

(43) *Partage de Midi*, loc. cit., p: 1047.

(44) *Ibid.*, p. 1053.

(45) *Ibid.*, p. 1011.

Qui ne peut plus tomber, rien qu'un pauvre homme à la fin entre mes bras » (46).

Mais pour que cette découverte ne reste pas à la surface et pénètre de part en part, il a fallu qu'il fasse la dure expérience du péché, qui entraîna celle de la grâce. « *J'ai refait connaissance avec mon néant, j'ai regoûté à la matière dont je suis fait. J'ai péché fortement* » (47).

Cette reconnaissance du péché est déjà un fruit de la grâce, qui permet de lire correctement la situation : « *Sans doute je ne vous aimais pas comme il faut, mais pour l'augmentation de ma science et de mon plaisir* »(48), reconnaît Mesa devant Dieu, en écho aux sarcasmes d'Ysé : « *On fait semblant de tout donner, alors qu'au fond... on est bien décidé à tout garder pour soi ! C'est comme ça que jadis il paraît que l'on s'est offert au bon Dieu, mon petit Mesa, quelque chose de si fermé et de si serré que j'aurais bien voulu savoir comment il s'y serait pris pour l'ouvrir, le bon Dieu ! Il s'y serait cassé les ongles, le bon Dieu !* » (49). Mais depuis, il a appris à s'ouvrir, ou plutôt, on s'est chargé de le lui apprendre :

« *Ah ! Je sais maintenant*
Ce que c'est que l'amour ! et je sais ce que vous avez enduré sur votre croix, dans ton Cœur,
Si vous avez aimé chacun de nous
Terriblement comme j'ai aimé cette femme, et le râle et l'asphyxie et l'étau ! » (50).

C'est pourquoi à cette mort, même misérable, succède la Résurrection. Au moment où ils se retrouvent, entièrement dépouillés par la souffrance et par l'amertume, à l'instant de se volatiliser dans une explosion qu'ils savent imminente, ils sont déjà au-delà de cette mort :

« *Ce que le bon Dieu n'a pu obtenir, et toi, on peut dire que tu y as joliment bien réussi.*
La femme tout de même, c'est le bon Dieu qui l'a faite, il faut bien qu'elle serve à quelque chose, la sale bête !
Une croix comme une autre ! Quelque chose de fameux ! » (51).

« Si tu veux apprendre de moi la joie, tu apprendras de moi la douleur ! » (52)

Ainsi, malgré le péché, ou plutôt *avec* le péché, Ysé, cette « *Marie noire* » (52 bis) coopérera à sa façon au plan de Dieu : non par ses vertus de sainteté, mais parce qu'elle est une femme, et porte donc en elle plus

(46) *Ibid.*, p. 1027. (47) *Ibid.*, p. 1053. (48) *Ibid.*, p. 1052. (49) *Ibid.*, p. 1149.

(50) *Ibid.*, p.1053. (51) *Ibid.*, p.1149. (52) *La Muse qui est la Grâce*, Poésie, p.272.

(52 bis) *Poèmes Retrouvés*, Poésie, p. 999: «...cette autre Marie aveugle, aveugle et toute noire ».

qu'elle-même ; elle promet, par son propre visage, la figure divine qui la dépasse et qui seule comble et rassasie le désir d'éternité. Et Dieu, bien que tout-puissant ou pour cela même, s'abaisse à demander aide et complicité à une femme, non certes n'importe laquelle, car « *il me fallait quel- qu'un avec ce visage pour me l'enseigner, et pas un autre !* »⁽⁵³⁾.

Chaque femme paraît comme une promesse, avec son visage particulier ; ainsi le révèle en plein, Lâla : « *Je suis la promesse qui ne peut être tenue, et ma grâce consiste en cela même* » (54). Là gît le motif de tous les malentendus et de tous les mécomptes : « *Pourquoi donc ne nous est-il pas permis de trouver satisfaction dans la femme ? D'où vient le malentendu entre les sexes et cette séparation irréductible ?* » (55). Et Prouhèze, elle aussi, tient le même langage à Rodrigue : « *De cette promesse que mon corps t'a faite, je suis impuissante à m'acquitter* » (56).

Et comme cette promesse, la femme qui l'avance ne peut la tenir, comme aussi « *il n'y a de promesse qu'autant qu'il y a l'accomplissement* », il faut comprendre que « *la réalité postérieure qui accomplit est le fondement réel des images antérieures* » (Balthasar) (57), donc que la femme reste radicalement vétérotestamentaire : il lui reste à trouver en Marie l'achèvement de son jeu de souffrance et de salut.

Si la femme est instrument de salut, elle peut opérer par la joie, mais plus souvent par les larmes et la souffrance, par la croix qu'elle représente alors. Car les drames existent bel et bien. Si cette clef de l'âme qu'est une autre âme se trouve interdite, comme l'est Ysé pour Mesa, que faire ? :

« *Il y en a qui ont gagné un monde à la loterie, une tranche à s'en fourrer jusque-là de la planète,
Mais moi, c'est cela que j'ai tiré au sort, cette âme inexplicablement,
cette âme détestablement qui est la clef de la mienne* » (58).

On croit entendre ici le cri de Lancelot, ce frère de misère de Mesa, épris de la reine Guenièvre, la femme du roi Arthur, tel que nous le présente R. Bresson : « *Cette femme que Dieu a faite pour moi, il ne l'aurait pas faite pour moi ?* » (dans *Lancelot*). Que faire alors ? Passer outre ? Mais c'est l'enfer et la mort, même si « *le mal comporte son bien qu'il ne faut pas laisser perdre* » (59). Comment parvenir alors à connaître ce nom, son propre nom que l'autre est seul à savoir ? Comment atteindre l'union des âmes, si les chemins interdits mènent aux vallées du Shéol ?

(53) *Partage de Midi, loc. cit.*, p. 1143.

(54) *La Ville, Théâtre 1*, p. 490.

(55) *Ibid.*, p. 482.

(56) *Le Soulier de Satin, Théâtre 2*, p. 855.

(57) *La Gloire et la Croix*, t. 1, Paris, 1965, pp. 527 et 529.

(58) *Partage de Midi, loc. cit.*, p. 144.

(59) *Ibid.*, p. 1059.

C'est que peut-être « *ce qui est refusé à la passion, le sacrifice, qui sait si d'une manière ou de l'autre, il ne pourra l'obtenir ?* » (60). Claudel concluait ainsi la préface qu'il donnait en 1948 au *Partage*, drame qui, un demi siècle auparavant, ou presque, avait d'abord été le sien. Le *Partage de Midi* révèle, plus sans doute que le *Soulier de Satin* si décidément édifiant, la fonction absolument propre de la femme : ouvrir l'homme au salut, par tous les moyens, tant la grâce d'un don, que la provocation du péché qui, paradoxalement, fait ici exploser l'égoïsme. Même dans ses déviations, la femme reste complice de Dieu, ruse de l'amour qui sert la charité. L'homme croit que la femme ne lui donne qu'elle-même, dans le meilleur des cas, alors qu'elle lui « *fourre* » (pour parler comme Claudel), avec elle, Dieu. Dieu en promesse, et donc en travail, est advenu. Reconnue ainsi comme une Marie noire, la femme paraît objectivement à partir de la Vierge. Car celle-ci manifeste à l'évidence que, même et surtout quand c'est Dieu qui vient nous sauver en personne, c'est encore par la femme qu'il nous atteint.

Corinne MARION

(60) *Ibid.*, Préface, p. 985. Voir le développement parallèle des *Mémoires Improvisés, loc. cit.*, p. 341 : « Dans ce drame qui est la vie — drame qui se joue sous le regard de Dieu et qui a pour objet l'élucidation de ce grand problème qu'est l'existence, — l'amour joue bien des rôles. Il peut aussi bien parvenir à la réalisation d'un homme ou d'une femme par la joie, et il y parvient aussi par la souffrance (...) Alors c'est une longue épreuve, une longue souffrance, une longue torture, qui leur permet non seulement d'arriver à cette réalisation bienheureuse d'un être par rapport à l'autre, mais en plus de produire des résultats que j'appellerai circonferents (...). Cette espèce de passion non satisfaite, cette espèce d'incendie qui allume dans les âmes des tensions extraordinaires, ... c'est une force incomparable que nous voyons employée dans l'histoire par beaucoup de grands hommes ».

Corinne Marion, née en 1945. Maîtrise et CAPES de lettres modernes en 1972. Enseigne dans un lycée. Mariée, deux enfants. Membre du Comité de Rédaction de *Communio*.

Reinhard MUMM :

Le culte marial dans la tradition luthérienne

Les catholiques s'imaginent volontiers, parfois pour le regretter, qu'ils ont l'exclusivité d'un culte marial. Il n'est pas indifférent qu'un protestant montre ici que le luthéranisme a toujours honoré la Mère de Dieu.

1. MARIE, la Mère du Seigneur, est-elle vénérée dans cette partie de la chrétienté qui fut marquée par la Réforme du XVI^e siècle ? (1). Les réponses à cette question ne sont pas unanimes. Car d'une part nous rencontrons de nombreux témoignages d'un culte de Marie fondé sur l'Évangile. Mais d'autre part on ne peut nier qu'actuellement, parmi les pasteurs et donc dans les paroisses de l'Église réformée, on ne porte que rarement une attention particulière à la Mère du Seigneur. Les fêtes de Marie qui ont un fondement biblique et un caractère traditionnel (2 février, 25 mars, 2 juillet) ne sont qu'exceptionnellement marquées par des offices religieux, bien que dans les Églises qui se réclament de la Confession d'Augsbourg, elles passent pour des fêtes religieuses autorisées et prévues au calendrier. Mais seuls les pasteurs qui ont senti l'importance de familiariser leur paroisse avec Marie et les apôtres saisissent l'occasion que leur offre ainsi l'année liturgique. Souvent ils causent ainsi une légère surprise, et même chez certains une opposition à cause des résonances catholiques » que cela implique, mais ils trouvent aussi des fidèles qui les approuvent avec reconnaissance.

C'est au temps de l'Avent et de Noël que Marie apparaît le plus nettement dans la proclamation de l'Évangile et la piété des fidèles. Les textes, surtout ceux de *l'Évangile de Luc*, fournissent l'occasion de reconnaître l'importance de Marie. Certains cantiques du livre de chants de l'Église réformée, ainsi que d'autres chants populaires que l'on chante avec plaisir, ravivent le souvenir de la Vierge Marie. De grandes oeuvres de Heinrich Schütz et de Jean-Sébastien Bach qui font partie du répertoire classique de l'Église luthérienne, mais aussi des oeuvres de maîtres modernes, répétées et chantées chaque année à l'occasion de la

fête de la Nativité de Jésus-Christ, nous font nous souvenir de sa mère. Dans les paroisses protestantes les crèches et représentations du même genre font de Marie un personnage vivant. Des peintres et des sculpteurs de toutes les époques, y compris de la nôtre, ont représenté Marie avec l'Enfant. La Mère du Seigneur a sans conteste sa place dans la vie de la communauté protestante luthérienne, bien qu'il soit difficile de constater une piété mariale nettement caractérisée dans l'ensemble du protestantisme actuel.

Les témoignages fondamentaux qui nous rappellent sans cesse le personnage de Marie, nous les trouvons en premier lieu dans la Sainte Écriture. Les *Évangiles* et les *Actes des Apôtres* sollicitent l'attention des chrétiens protestants lorsqu'ils étudient personnellement la Bible, lorsqu'ils écoutent les sermons et assistent à des cours et à des semaines bibliques dans leur paroisse. Le témoignage de Jésus-Christ est indissolublement lié à Marie, sa mère. Bien sûr, les pasteurs (et par leur intermédiaire les paroisses) doivent tenir compte des résultats de l'exégèse historico-critique. D'où des questions comme celles-ci : quelle est l'importance des listes généalogiques qui aboutissent à Joseph et à Marie ? Comment faut-il comprendre le récit de l'annonce faite par l'ange Gabriel ? Que signifie la référence à la virginité de Marie ? Il y a dans l'ensemble des livres du Nouveau Testament des passages qui attestent que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, sans faire état de sa naissance d'une vierge. C'est ainsi qu'il y a peut-être eu, dans les communautés fondées par Paul, des fidèles qui ne savaient rien des messages transmis à ce sujet par Matthieu et Luc.

Pouvons-nous en conséquence qualifier encore la conception virginale d'élément essentiel de la foi chrétienne, alors qu'il nous faut admettre qu'à l'époque du Nouveau Testament toute une génération après Jésus a ignoré ce dogme ? De telles questions continuent à se poser, quand on jette un regard sur les récits synoptiques, à propos de la tentative de la Mère de Jésus et de sa famille pour le ramener au bercail et si l'on veut envisager sa réponse où il évoque les liens qui l'unissent à une autre mère, à d'autres frères et à d'autres soeurs, à savoir ceux qui sont alors autour de lui et qui font la volonté de Dieu (*Marc*, 3, 34s.). Ce que dit le quatrième évangéliste sur les noces de Cana et sur la parole adressée par le Crucifié à sa mère soulève le problème de l'arrière-plan théologique de ces récits : quelle place Marie occupe-t-elle ici ? Cette remarque a toute sa valeur en ce qui concerne la grande vision du 12^e chapitre de *l'Apocalypse*. Est-on fondé à établir une corrélation entre la femme dont il est question et Marie ? Ou bien dans les tentatives de ce genre, s'agit-il d'idées appartenant à une très vieille tradition, mais qui ne résistent pas à l'examen exégétique ? On ne peut nier qu'en face de telles questions, auxquelles les théologiens donnent des réponses très diverses, les protestants se heurtent à des difficultés non négligeables. Ce sont des problèmes de ce genre que les étudiants rencontrent dans les salles de cours et dans les séminaires. Et plus tard on les retrouve dans les sermons des pasteurs. Rien d'étonnant à ce que, dans cette situation, beaucoup éprouvent de la gêne à se rapprocher de Marie et à se convaincre pleinement de sa place dans la foi chrétienne.

Tout ceci, nous devons l'avouer honnêtement. Pourtant, dans toutes les églises luthériennes, chaque dimanche, le symbole des apôtres est récité à l'office. L'assistance professe l'article de foi : « *né de la Vierge Marie* ». Il en est de même pour le symbole de Nicée, utilisé il est vrai assez rarement. Parmi les professions de

(1) Voir Reintraud Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn, 1952.

foi de l'Eglise réformée, il y a le petit catéchisme de Martin Luther, dont le texte bien connu de beaucoup de fidèles contient l'impressionnante déclaration du second article de foi : « *Je crois que Jésus-Christ, vrai Dieu, né du Père de toute éternité et aussi vrai homme, né de la Vierge Marie, est mon Seigneur...* ». Tous les théologiens compétents savent que c'est là la foi « catholique » dans le sens originel du mot, c'est-à-dire la foi chrétienne globale et en profondeur, présentant le message du salut éternel. Les protestants qui ont une réelle conscience de leur foi adhèrent à cet article et y sont attachés de tout leur cœur. Parmi les professions de foi reconnues par toutes les églises et communautés luthériennes, il y a la Confession d'Augsbourg on l'on peut lire au XXI^e article : « *Au sujet du culte des saints, nos frères dans la foi nous enseignent qu'il faut se souvenir des saints afin de fortifier sa foi à la vue des grâces dont ils ont été comblés et de l'aide que leur foi leur a apportée ; ils nous enseignent aussi à imiter leurs bonnes œuvres, chacun selon sa vocation...* ».

Certes, beaucoup de chrétiens n'ont pas connaissance du contenu de cet article. Mais ils peuvent le trouver dans l'appendice de leurs livres de chants, si on attire leur attention sur ce point. Marie et d'autres saints comptent parmi les témoins de la foi des chrétiens protestants et ceux-ci leur doivent vénération. Cela est aussi peu contestable que les questions, les difficultés et la répugnance pour la personne de Marie que ces difficultés ont entraînée et qui s'est installée dans le protestantisme.

2. NOUS sommes très surpris de rencontrer des témoignages de foi, d'amour et de vénération de la Mère de Dieu chez les réformateurs, particulièrement chez Martin Luther, mais aussi à l'époque qui a suivi la Réforme. Les chrétiens réformés et même les pasteurs l'ignorent presque. La théologie universitaire se consacre le plus souvent à d'autres sujets ; c'est à peine si elle attire l'attention sur ces textes. Seuls, à l'intérieur de l'Eglise, quelques mouvements ont gardé le privilège de redécouvrir les témoignages de piété mariale des réformateurs, d'en être fortifiés et de chanter les louanges de Marie.

Il convient ici de citer le groupement inspiré par Friedrich Heiler, appartenant à la Haute Eglise et s'appuyant sur la profession de foi d'Augsbourg, ainsi que la Fraternité Saint-Michel fondée par Karl Bernhard Rittes, Wilhelm Stählin, Walter Stöhl, Wilhelm Thomas, etc., avec les cercles qui s'y rattachent. Apparentée à ces mouvements, il y a une série de communautés nées au milieu des horreurs de la dernière guerre ou peu après, et qui dans leur spiritualité donnent à l'amour pour la Mère du Seigneur une expression raisonnable dans le sens et dans l'esprit des réformateurs. L'une d'entre elles s'appelle « Soeurs protestantes de Marie » ; elle a son siège à Darmstadt-Eberstadt. Dans les maisons de récollection de ces communautés religieuses, que ce soit à la communauté « Casteller Ring » sur le Schwanberg près de Kitzingen, ou bien à la « Berneuchener Haus » du monastère de Kirchberg près de Horb dans le Wurtemberg ainsi que dans d'autres lieux, on célèbre les fêtes de Marie qui ont un fondement biblique et le souvenir de la Mère de Dieu est évoqué dans les prières. Cela se traduit chaque jour par l'Angelus à l'heure de midi et par le chant du Magnificat à l'heure des vêpres.

Dans les quelques paroisses, communautés, maisons religieuses d'hommes ou de femmes où les choses se passent ainsi, il s'agit de ce que Luther a voulu et a fait et de ce que des pères luthériens du XIX^e siècle comme Wilhelm Löhe et August Vilmar ont tenté de renouveler. Il est vrai que ces attitudes se limitent à ces cercles et des communautés qui manifestent une ouverture à l'égard d'une piété dans laquelle les anges, Marie et les saints trouvent leur place, et qu'on les chercherait en vain dans l'ensemble du Nouveau Protestantisme.

Martin Luther a eu et a conservé toute sa vie à l'égard de la Mère du Seigneur une relation personnelle étroite et empreinte d'une foi vive. Il est profondément enraciné dans la tradition de piété où il a grandi ; c'est également le cas d'autres réformateurs. Nous pouvons cependant relever au cours des années une certaine évolution dans ses affirmations. Plus d'une assertion, qu'au début il avait tout naturellement faite sienne, est par la suite abandonnée, notamment sur les points de doctrine qui lui apparaissent comme dépourvus de fondement biblique. Mais il tient toujours à l'essentiel, c'est-à-dire au caractère inégalable de la personne de Jésus-Christ, à sa filiation divine et à son humanité sans laquelle il ne peut y avoir ni salut, ni justification du pécheur, ni sanctification. Il en résulte pour lui une totale acceptation de la maternité virginale de Marie et du dogme traditionnel de la Mère de Dieu (*theotokos*). Cette adhésion (dont il fait souvent état) à la Femme qui « *dépasse toutes les femmes au point que les anges eux-mêmes en sont émerveillés* » (c'est ainsi qu'il s'exprime dans un sermon le jour de la fête de la Visitation, le 2 juillet 1536) est accompagnée du refus très net d'un culte de Marie sans référence biblique : la médiation unique de Jésus ne doit pas être éclipsée par des abus dans le culte de Marie. Quelle que soit la vénération que nous lui réservons, elle ne s'adresse pas à sa personne, mais à la « *fonction* » à laquelle elle a été appelée par la grâce de Dieu. Nous pouvons nous demander s'il est possible de distinguer aussi nettement la « *personne et la fonction* » ; mais ce qu'on entend par là est très clair : ce ne sont pas les valeurs inhérentes à sa nature qui distinguent Marie de toutes les femmes ; seul le choix que Dieu a fait, par lequel elle est devenue la « *porte du salut* » et auquel elle a répondu par son humble, fiat, nous invite à louer et adorer Dieu en regardant Marie.

Luther va très loin dans ses déclarations sur Marie. Il est attaché au dogme de Marie toujours vierge et interprète les mots « frères de Jésus » (*Matthieu 12, 46 ; Jean 2, 12 ; 7, 3 ; Actes 1, 14*) comme le font les catholiques en les rapportant aux cousins de Jésus. « *Je n'en reviens pas de l'idée que la Mère reste Vierge* », dit-il le 22 mars 1529. La fête de l'Assomption n'est pas attestée par l'Écriture ; mais il a la certitude que Marie est au Ciel. Il ne cesse de louer l'humilité de Marie, il propose en exemple et comme modèle aux chrétiens sa foi et sa promptitude à servir. Certes, il déclare avec d'autres réformateurs que nous ne sommes pas tenus d'invoquer Marie et les saints, mais ensuite il conclut la dédicace de son commentaire du Magnificat adressée en 1521 au duc Frédéric de Saxe par le souhait suivant : « *Que la douce Mère de Dieu veuille m'obtenir l'Esprit qui me permette d'interpréter d'une manière utile et approfondie ce chant qu'Elle nous a laissé, pour que Votre Altesse et nous tous nous y puissions l'intelligence du salut et une vie digne de louange, et qu'ainsi nous puissions dans la vie éternelle louer et chanter l'éternel Magnificat. Dieu nous y aide ! Amen* ».

Le réformateur voit en Marie l'image de notre mère l'Eglise : « Marie désigne la chrétienté après la Synagogue, Elisabeth désigne le peuple soumis à la loi de la Synagogue », dit-il le 2 juillet 1523 ; et quelques années plus tard : « Il est juste que Marie soit notre mère. Mais si nous voulions bâtir sur elle et ravir au Christ son honneur et sa fonction pour les donner à sa mère, cela équivaldrait à nier les souffrances du Christ ». La source de la grâce se trouve dans le Christ ; Marie et les saints sont comme l'eau puisée à cette source.

Les cantiques de Luther, qui chaque année sont chantés au temps de l'Avent et de Noël, gardent toujours leur actualité : « Voici venir le Sauveur des païens, l'enfant reconnu de la Vierge », et « Loué sois-tu, Jésus-Christ, de t'être fait homme, né d'une Vierge selon toute vérité ». On chante plus rarement : « Louons le Christ, le fils de Marie, la servante sans tache », mais par contre on entend souvent aux fêtes de la Sainte Cène le « Dieu soit loué et béni » dont voici la dernière strophe : « Seigneur, par ton Corps Sacré, mis au monde par Marie ta Mère, et par ton Sang Sacré aide-nous ; Seigneur, arrache-nous à notre misère ! Kyrie eleison ». Malheureusement, on connaît toujours très peu le grand cantique « Je l'aime, l'estimable servante », dans lequel Luther, dans un esprit de synthèse, allie Marie avec la vision « de la Sainte Eglise chrétienne au 12e chapitre de l'Apocalypse », et la célèbre comme la fiancée et la mère du Seigneur sous la protection de Dieu. Si on utilise le calendrier liturgique de la Fraternité Saint-Michel, on y trouve ce chant, dont la musique est de Christian Lahusen, le jeudi midi, quand nous prions pour l'unité des Eglises.

Le réformateur qui possédait à un si haut degré le sens de l'art était opposé à ceux qui voulaient détruire les images de Marie et des saints. Dans ses *Propos de table*, nous apprenons qu'une image de Marie se trouvait dans sa chambre. Pour qui sait se libérer d'un culte erroné des images, celles-ci peuvent être une source de joie. Il était attaché aux fêtes de Marie et même au début à celles de sa Nativité, de sa Conception et de son Assomption qu'il a ensuite reconnues comme étant sans intérêt du point de vue biblique. Durant toute sa vie, il a prêché les jours où sont commémorés les événements qui trouvent leur fondement dans le Nouveau Testament : l'Annonciation, la Visitation et la Purification de Marie. Ces trois commémorations ont été maintenues jusqu'à maintenant, même si ce n'est qu'à une échelle très réduite.

Huldrych Zwingli, le réformateur suisse avec lequel Luther, n'était pas d'accord, et son successeur Heinrich Bullinger nous ont laissé des déclarations étonnantes sur Marie. Zwingli loue « Marie, la servante toujours pure » qui avant, pendant et après la naissance de Jésus, est restée pure de toute souillure. Marie veut être un témoin de son Fils pour qu'on voie avec quelle certitude le salut est en lui. Bullinger suit sur ce point son prédécesseur. Il professe la doctrine du Concile d'Ephèse sur la « Mère de Dieu. » Elle n'est pas la tête, mais bien le membre le plus noble de la communauté. On doit la vénérer comme la Vierge bienheureuse. — Puisque le Christ a pris « la condition de l'homme pécheur », **Jean Calvin** en déduit que Marie a eu part au péché originel. Mais il admet le mystère de sa virginité et il met l'accent sur la foi et sur le modèle d'obéissance qu'elle représente. Dieu lui a fait l'honneur de devenir la mère de son Fils ; c'est parce que Dieu l'a glorifiée que tous la proclament bienheureuse. Mais seul Jésus-Christ est devant Dieu notre médiateur, notre avocat et notre intercesseur. Il importe de corriger l'image fâcheuse que l'on s'était faite au Moyen-Age

comme si, le Christ étant en premier lieu notre juge, il nous fallait invoquer d'autres intercesseurs.

Les réformateurs ont fixé les limites de la piété mariale, qui ne saurait se nourrir à des sources non conformes au Nouveau Testament. En même temps, ils ont vécu et agi dans la foi que Zwingli a exprimée de la manière suivante dans son sermon sur Marie : « Plus l'honneur et l'amour du Christ Jésus grandit parmi les hommes, plus grandit aussi l'estime dans laquelle nous tenons Marie parce qu'elle nous a donné le Seigneur et le Rédempteur si grand mais si bon ». Pour l'amour du Christ, ils honorent, aiment et louent ce que Dieu a fait par Marie.

3. LA foi profonde, la doctrine et la piété de l'époque de la Réforme, y compris l'amour et le culte de Marie, ont longtemps marqué les communautés et les Eglises qui en sont issues. Cette lumière n'est pas complètement éteinte, mais sous l'influence du siècle des lumières, du rationalisme et du libéralisme, beaucoup de choses ont été modifiées, vidées de leur substance et ont disparu. Le mouvement du Nouveau Luthéranisme au XIXe siècle (nous pensons à W. Löhe et à A. Vilmar) a remis à jour de nombreuses richesses qui étaient ensevelies et, dans des limites assez étroites, leur a donné une vie nouvelle. Le piétisme et les mouvements d'éveil de la foi qui lui sont associés apprennent maintenant encore à beaucoup de gens à lire la Bible pour, partant de là, alimenter leur foi ; de cette manière, on ne cesse de mettre en lumière l'image de Marie dans le Nouveau Testament.

Pourtant il manque au protestantisme actuel, et dans une large mesure, une compréhension assez profonde du mystère que nous rencontrons dans la phrase du Credo : « né de la Vierge Marie ». La foi toujours vivace dans la science et la tendance prononcée à voir en Jésus surtout ou même exclusivement l'homme qui sur le plan humain nous touche de près et dont la doctrine devrait nous engager à changer les conditions de vie dans le monde, tout cela empêche de reconnaître l'importance que l'incarnation, la croix et la résurrection, la glorification auprès du Père et le retour de Jésus-Christ revêtent non seulement pour chaque fidèle, mais aussi pour l'Eglise plantée au cœur de l'humanité. Ce n'est pas par hasard si les patriarches orthodoxes de Constantinople et de Moscou ont exhorté le Conseil Œcuménique des Eglises à ne pas se laisser entraîner par les efforts en vue du bien des peuples à oublier que la mission de l'Eglise est en premier lieu de proclamer le salut éternel dans le Christ et de faire participer les hommes aux œuvres de salut de Dieu par la louange et l'adoration des mystères de Dieu.

- Dans cette situation, un travail et une réflexion théologiques réalisés en toute clarté peuvent être utiles. Il est apparu que, dans le domaine exégétique, des chercheurs protestants et catholiques collaborent, s'instruisent mutuellement et parviennent à des résultats concordants ou tout au moins convergents. Un exemple remarquable d'une telle collaboration en Allemagne est fourni par le volumineux *Dictionnaire théologique du Nouveau Testament*. Dans cet ouvrage collectif, **Gerhard Dellling** explique dans l'article « Parthenos » que, conformément à *l'Evangile de Luc*, Marie, jeune fiancée en état de parfaite virginité « reçoit la promesse de concevoir un fils parla seule action créatrice de Dieu ».

L'idée d'une hiérogamie (2), que l'on rencontre dans les mythologies antiques reste totalement exclue ; elle est impensable pour la pensée judéo-chrétienne. Le Saint-Esprit, qui est promis à la Vierge, étant pour le Palestinien du genre féminin, ne peut, déjà pour cette raison, remplir le rôle de l'époux. Il s'agit plutôt de souligner le caractère inégalable de Jésus qui para un acte créateur de Dieu d'un nouveau genre » est entré dans la vie terrestre. La conception virginale doit être comprise comme un miracle que l'on évoque avec réserve et crainte, mais qui ne s'explique d'aucune manière avec précision.

Il y a encore des questions que l'exégète ne peut élucider : pourquoi Paul passe-t-il sous silence la naissance virginale, du moins dans les épîtres qui nous sont parvenues ? Est-ce que *l'Évangile de Jean* sous-entend la naissance virginale ? Pourquoi les autres parties du Nouveau Testament laissent-elles dans l'ombre le souvenir de ce mystère ? Ce sont là les limites de notre connaissance. La permanence de la virginité de Marie après la naissance de Jésus n'est pas affirmée dans le Nouveau Testament. Ces considérations n'apparaissent en Orient qu'avec le *Protévangile de Jacques* et en Occident à partir de 350 après Jésus-Christ. Delling se range à l'idée que, dans la virginité de Marie, le mystère de la naissance de Jésus doit être connu et gardé, mais non point disséqué. « Nous ne sommes pas invités à réfléchir sur les possibilités ou impossibilités biologiques. Mais tout l'intérêt est centré sur la personne de Jésus qui était l'égal de Dieu et qui, suivant l'expression de Paul, s'est dépouillé par amour pour nous. Les chrétiens ont vu dans le témoignage des évangiles sur la conception de Jésus par la Vierge Marie un signe attestant que c'est d'une manière inégalable que Dieu a vraiment fait son apparition dans l'humanité ».

- Un exégète bien connu du premier tiers de notre siècle, le théologien suisse **Adolf Schlatter** a laissé un petit livre contenant des *Propos sur Marie*, dans lesquels il la présente comme une Israélite, appartenant au peuple d'Israël. Elle est celle qui « a bénéficié d'un acte créateur de Dieu ». Quant au caractère miraculeux de la naissance de Jésus, il le maintient. Mais ce qui est important pour lui, c'est la rencontre de Marie avec son fils adulte d'après les récits évangéliques. Le choc psychologique que Jésus provoque en elle n'est pas passé sous silence. Schlatter raconte d'une manière simple mais pénétrante les adieux au pied de la croix. Il se démarque de la tradition de la *madone montant au Ciel, le regard transfiguré*, et préfère s'en tenir à Marie telle que le Nouveau Testament nous la montre pour la dernière fois, *à attendre au milieu du groupe des disciples les événements qui vont marquer la réalisation de la mission de Jésus*.

- Déjà, dans les années de tension entre les églises, **Karl Barth** a, dans ses cours à Utrecht, commenté le « *né de la Vierge Marie* ». Il part de l'événement de l'incarnation dont le mystère implique que « *Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, a Dieu seul pour père et donc la Vierge Marie pour mère* ». Au symbole de la virginité de Marie est lié le contenu de la filiation divine de Jésus. En sacrifiant le symbole, on court le risque de perdre aussi ce contenu. « *En effet, en décrivant l'incarnation du Verbe comme l'accomplissement d'un miracle, le dogme de la naissance virginale affirme déjà avec beaucoup de clarté et d'insistance que l'incarnation du Verbe, qui survient alors que se poursuit effectivement la création*

(2) Hiérogamie : mariage avec la divinité.

de l'homme et sans qu'il y ait suppression de celle-ci ou même seulement interruption, est de la part de Dieu un recommencement... ». — « *" Né de la Vierge Marie ", cela ne veut pas dire une apotheose de la femme... Même Marie ne peut être proclamée bienheureuse que parce qu'elle a cru (Luc 1,45) et non pas à cause de sa virginité ni de sa nature de femme. Or, abstraction faite de son mérite, toute femme qu'elle est et compte tenu des différences relatives qui la distinguent d'un homme, elle a été choisie comme symbole de ce que l'être humain, bien que pécheur et tout en étant pécheur, peut être et faire si et lorsque Dieu prend soin de lui : " Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole ! " »*. Dans sa dogmatique, Barth réserve un accueil positif à la désignation traditionnelle de Marie comme « *mère de Dieu* », car elle atteste que Jésus est vraiment homme et surtout que le même Jésus né dans le temps est aussi celui qui est né du Père de toute éternité.

Dans les cours qu'il a faits après la guerre à l'Université de Bonn alors en ruine, Barth a traité en détail de l'importance de Marie pour la foi chrétienne. Il fait siennes les affirmations du Concile de Chalcédoine sur l'unité et la différence des natures en Jésus-Christ, et il en conclut : « *En tant qu'homme, Jésus-Christ n'a pas de père... Cela n'a rien à voir avec les mythes mentionnés par ailleurs dans l'histoire des religions, qui relatent la naissance d'êtres humains engendrés par des dieux. Ici, il ne s'agit pas d'une procréation de ce genre. C'est Dieu lui-même qui se manifeste comme créateur et non point comme partenaire d'une jeune fille* ». Le mystère de l'incarnation revêt une forme visible grâce au miracle de la naissance de Jésus, fils de la Vierge Marie.

- C'est de tout cœur que **Hans Asmussen** a adhéré au dogme de *a Marie, Mère de Dieu*. A la différence du théologien réformé Barth, Asmussen était un luthérien, lié à Barth dans les années de tension entre les églises, et par la suite séparé de lui sur les plans théologique et politique. C'est avec la détermination qu'on lui connaît qu'il déclare : « *Si Marie n'est pas la mère de Dieu, alors l'Eglise s'est toujours trompée, ou alors c'est nous qui, refusant à Marie cette qualification, nous sommes séparés de l'Église universelle* ». Asmussen part du choix d'Israël dans l'attente de Jésus-Christ. Le Fils de Marie est le Fils qu'Israël et toute l'humanité ont attendu. Marie n'a pas d'importance en tant qu'individu, mais en qualité de dernier membre de l'histoire des rapports de Dieu avec l'humanité, histoire qui depuis Adam et Eve, en passant par Abraham et David, aboutit à Jésus. D'où la phrase : « *On n'a pas Jésus-Christ sans Marie* ». Les « *attitudes* » auxquelles Paul fait illusion dans son hymne au Christ (*Philippiens 2*) étaient « *les traits distinctifs que les enfants reçoivent de leur mère* ». Le récit de la naissance de Jésus, fils de la Vierge, est pour nous une référence à notre nouvelle naissance ; dans sa naissance nous rencontrons notre salut : « *Sans la virginité de Marie, il n'y a pas de salut* ».

Asmussen prolonge sa pensée en direction de l'Eglise ; car dans le Nouveau Testament, celle-ci passe pour la fiancée du fils de la Vierge Marie. Telle une vierge, elle doit, en l'absence d'homme, enfanter des enfants sur le plan spirituel. « *Dans Marie, nous célébrons une humanité devenue bienheureuse, une humanité rachetée. En union avec les vrais catholiques, nous nous opposons aux apparitions qui en font une sorte de déesse. A vrai dire, les catholiques qui sollicitent l'intercession de Marie devraient se dire : " Si après tout Marie avait péché autant que moi, elle saurait alors d'autant mieux prier pour moi et représenter*

mes intérêts »). Ceci n'exclut pas mais au contraire implique que dans sa perfection Marie comme tous les êtres parfaits « participe à la nature divine » (2 Pierre 1,4 ; cf. 1 Jean 3, 2 ; Jean 17,22 ; Timothée 2, 12). Car « Marie est l'archétype des croyants ».

Nous croyons à une seule médiation, celle de Jésus-Christ. En même temps, nous savons que, pour le service de la prière, nous avons besoin de la médiation sacerdotale. C'est à une médiation de cette nature, donc indirecte, que Marie participe en tant que disciple de Jésus. Marie a pour la foi plus d'importance qu'un simple exemple et un simple modèle : car c'est en elle et dans les saints que la puissance de Jésus s'est manifestée. Aussi nos prières ne doivent-elles pas passer à côté d'elle. Nous sommes appelés à la proclamer bienheureuse, elle qui a été ainsi bénie de Dieu.

- Aux côtés d'Asmussen se situe **Richard Baumann**, ce pasteur luthérien du Wurtemberg qui, pour avoir demandé que les Eglises luthériennes reconnaissent dans le pape de Rome le successeur de Pierre, a perdu sa charge à la suite d'un procès doctrinal controversé. Baumann va plus loin qu'Asmussen puisqu'il se sent amené à invoquer la protection et l'aide de Marie. Mais il ne s'est pas converti au catholicisme et il est resté luthérien.

- C'est l'évêque **Wilhelm Stählin** qui a remis l'image biblique de Marie à la portée des protestants luthériens. Pour nous, il s'agirait moins d'une « doctrine » à la portée de notre intelligence, que de la contemplation de la Mère du Seigneur dans les scènes que la Sainte Ecriture met sous nos yeux. C'est ainsi que nous la voyons recevoir la visite de l'ange. Il nous faut songer à ce que représente la Vierge devenue mère qui « médite toutes ces paroles dans son cœur ». Marie devient pour nous le modèle de la méditation. Certes, elle est aussi un être humain en butte à des difficultés et qui souffre profondément. Lorsque nous la rencontrons pour la dernière fois c'est au milieu du groupe de ceux qui attendent le Saint-Esprit. A cause de cela, elle est « bénie entre toutes les femmes », et elle est proclamée bienheureuse par Elisabeth et les générations à venir. L'espace à l'intérieur duquel « s'étale dans notre cœur et sur nos lèvres notre amour et notre vénération de la Vierge-Mère du Seigneur est plus grand et plus vaste que beaucoup d'entre nous ne l'ont conçu et imaginé ». Il y a certes des limites à un tel culte. « Mais nous n'avons le droit d'évoquer ces limites que si nous avons rempli de notre cœur, de nos pensées et de nos lèvres l'espace qui nous est concédé pour proclamer bienheureuse la mère du Seigneur et la bénir ».

C'est précisément ce que Wilhelm Stählin a fait dans une méditation sur *l'Ave Maria*. Il donne de la traduction de Luther l'interprétation suivante : « O merveilleux mystère de l'âme qui a la foi et de l'Eglise sainte ! Elle n'est certainement pas toujours pleine de grâce, et son apparence et son discours sont de mille manières pauvres et dérisoires. Mais elle surabonde de la bonté et de la miséricorde divines. L'ange du Seigneur lui dit, alors qu'elle est sous le coup de la surprise, qu'elle est bénie et comblée de grâce. Réjouis-toi, la grâce du Seigneur est en toi ! ». Il conclut ses considérations de la façon suivante : « La chambre est comme elle était auparavant. Tout est toujours à la même place. Marie est

Marie. Mais tout est changé. Car Marie a trouvé grâce devant Dieu et il lui sera fait ainsi qu'à tous les croyants selon la parole de l'ange ». C'est dans ce sens que l'évêque Stählin a prêché de nombreuses fois et aidé beaucoup de pasteurs dans leur prédication.

- C'est un autre langage, dans un autre contexte, mais avec une parenté spirituelle avec les théologiens luthériens cités plus haut, qu'utilise **Max Thurian**, le prier de la Communauté de Taizé (3). Le théologien réformé part de l'Ancien Testament. Souvent Israël est personnifié par une femme, par exemple par la « fille de Sion » (*Zacharie* 2, 14), la Vierge (*Jérémie* 18, 13), la mère (*Ibid.* 4, 31). *L'Ave Maria* du Nouveau Testament porte des marques de l'Ancien. Virginité et intimité avec Dieu vont de pair sans que l'état de mariage soit dévalué. La virginité de Marie est « le symbole de la pauvreté et de l'incapacité de l'homme à opérer sa rédemption et à engendrer l'être parfait qui pourrait le sauver ». La virginité de Marie est le « symbole de la consécration au service exclusif de Dieu, symbole de la pauvreté qui implore la plénitude de Dieu et symbole du nouveau Royaume qui renversera les lois de la Création ». Il se pourrait que Thurian soit attaché au dogme de Marie toujours vierge ; il pense que, sur le plan exégétique, cette tradition n'est pas contestable. Dans le quatrième évangile, Marie devient le symbole de l'Eglise. Aux noces de Cana, elle prépare par sa demande le miracle de la manifestation du Messie, et au pied de la croix, elle devient la mère du disciple. Dans le « grand signe dans le Ciel » (*Apocalypse* 12), la victoire de l'Eglise nous est présentée sous les traits de la « femme revêtue du soleil ». Dans la liturgie, il ne peut être question de « rendre un culte à Marie, mais de témoigner notre reconnaissance à Dieu seul et de Lui rendre gloire pour tout ce qu'Il a fait pour elle ».

Thurian termine son livre sur Marie par un examen scrupuleux des deux dogmes proclamés tardivement : l'Immaculée Conception et l'Assomption de Marie. Il exprime sa reconnaissance envers le dernier Concile, qui n'a pas qualifié Marie de « corédemptrice », et il nous entraîne à l'intelligence des titres de « médiatrice » et de « Mère de l'Eglise », sans toutefois les approuver expressément. Une prière détaillée dont les paroles tournent autour de Marie, vierge, servante et mère est libellée de telle façon qu'elle peut être utilisée pour les trois fêtes mariales bibliques.

4. TRAITANT du culte de Marie chez les protestants, il nous faut sortir du cercle des théologiens et le dépasser. Le poète et écrivain **Bernt von Heisecler** nous a laissé un *Hymne évangélique à Marie*. Il prend les textes des évangiles qui se rapportent à Marie, et en fait une méditation sous forme de douze invocations à Marie qui se présentent comme des poèmes. Il loue ainsi sa vie, sa foi, sa pauvreté, sa condition de servante, sa « relation maternelle avec Dieu », ses douleurs et ses souffrances. Voici le texte de la douzième invocation, que nous reproduisons parce qu'il constitue une réflexion sur les hommes n'ayant aucun lien avec la Mère de Jésus :

*O Marie, il existe beaucoup d'hommes
qui ne t'ont jamais connue.*

(3) Marie. *Mère du Seigneur. Figure de l'Eglise*. Taizé, 1964.

Acteurs au théâtre difficile de la vie,
ils ne reçoivent de toi aucun conseil.

Ils ne comprennent pas ta confiance dans les paroles de l'ange,
ni ton dévouement envers le monde.

La lumière profonde qui t'habite
leur est invisible.

Viens vers eux sans éclat,
vers eux, derniers nés de l'humanité.
Fais leur sentir que tu les connais.
Aide-les à avoir un cœur simple.

Dans sa postface, von Heiseler constate avec regret : « Notre opposition au culte de la Vierge, dont les couches populaires catholiques primitives ont fait une idolâtrie, ainsi qu'un affaiblissement lamentable du contenu de la foi dans nos propres rangs, ne nous ont pas permis de garder le sens biblique indispensable du personnage de Marie. Nous ne pourrions le garder vraiment qu'en le renouvelant dans notre vie de chaque jour ». Il s'efforce de montrer « que Marie mère et sœur des hommes peut nous aider davantage que Marie reine du Ciel, vêtue d'un manteau constellé. Nous n'avions pas à nous insurger contre celle-ci, mais nous devons entonner à nouveau notre hymne de louange et notre cantique à Marie si longtemps restés silencieux ».

Le problème se pose de savoir si, du point de vue de la psychologie religieuse, nous pouvons, dans le sens où le font les personnes pieuses, établir une différence profonde entre la « Mère des hommes » et la « Reine du Ciel ». Une loi bien particulière veut, semble-t-il, que ce soit précisément le pauvre qui, avec une confiance totale, se tourne vers l'éclat de la lumière divine. L'homme en prière aime et cherche ce qui lui manque, l'être transfiguré, pur, parfait. Il confond ainsi en une seule et même personne la mère qui lui est proche et la reine auréolée de lumière. Cette aspiration tient une grande place dans la piété catholique, tandis que pour le protestant, il importe de ne pas sortir du cadre de la Bible tout en puisant dans la Sainte Ecriture ce qu'elle nous offre.

Dans ses *Invocations* Bernt von Heiseler se réclame du Luther première manière : « Marie ne fait rien, Dieu fait tout. Invoquons-la pour que Dieu, tenant compte de sa volonté, exauce nos prières. De la même manière, nous devons également invoquer tous les autres saints, Dieu restant toujours le seul à agir ». Il manifeste en même temps sa compréhension des mises en garde formulées plus tard par la Réforme à l'encontre d'invocations qui élèvent Marie et les autres saints au rang de médiateurs et qui éloignent ainsi Jésus-Christ de l'âme en prière.

Le témoignage le plus bouleversant de la piété mariale dans l'Eglise luthérienne à notre époque est sans doute le dessin au fusain du théologien et médecin Kurt Reuber, tué le 20 janvier 1944. Cette image, dessinée au verso d'une carte géographique, il l'a mise sous les yeux de ses camarades voués à la mort et il a écrit à côté : « Lumière, Vie, Amour. 1942. Noël dans la place forte encerclée de Stalingrad ». Arno PStzsch (mort le 19 avril 1956), frère de la Communauté Saint-Michel tout comme Kurt Reuber, a commenté cette image dans un assez long poème dont voici trois strophes :

La Mère de Dieu, Vierge de Stalingrad,
traversant les vents glacés,
pénètre dans les baraques et les abris, elle y est,
elle s'y installe à la lueur de la misérable lumière,
Elle, la Femme, et son divin Enfant.

La Mère de Dieu, Vierge de Stalingrad,
à l'abri sous un large manteau,
ô surprise, voici qu'elle étend son manteau
et qu'elle nous parle : « Venez tous, je vais vous conduire chez vous.
Moi, votre mère, je veux prendre soin de vous ».

La Mère de Dieu, Vierge de Stalingrad,
Messagère de l'amour divin,
Elle les a tous bénis dans ce monde d'horreurs,
dans les tranchées et les trous, sur l'affreux champ de bataille,
les vivants comme les morts.

5. EST-CE que l'Eglise luthérienne actuelle, lorsqu'elle proclame publiquement Marie, lui donne la place qui lui revient ? En réponse à cette question, voici un sermon que j'ai prononcé pendant l'Avent 1974, dans l'église luthérienne Saint-Matthieu de Munich, et qui s'appuie sur le passage de l'Evangile (*Luc* 1, 46 à 55) recommandé par le sermonnaire.

« Ces jours-ci, j'ai reçu une lettre d'un confrère. Il m'écrit que depuis quelque temps, il a pris l'habitude d'évoquer chaque jour dans sa prière l'incarnation du Verbe Eternel et l'annonce qui en est faite à Marie par l'ange. Au contact du personnage de Marie, il a de nouveau compris que Dieu se tourne ici-bas vers les isolés et les petits. Aux puissants qui veulent nous effrayer, le Seigneur ravit le pouvoir. Et c'est ainsi que l'homme en prière a le Christ vivant en lui. Cette expérience d'un homme en prière coïncide exactement avec le contenu de ce grand cantique de louange du Nouveau Testament sur lequel nous méditons aujourd'hui, et où il est dit : « Il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante... Sa miséricorde se répand d'âge en âge sur ceux qui le craignent... Il disperse les superbes... Il renverse les puissants de leur trône et élève les humbles... ». Dieu recherche l'homme isolé : il l'honore de sa présence. Il veille sur les petits dont personne d'autre ne prend soin. Mais il montre aux puissants les limites de leur puissance. Ceux qui s'abandonnent au pouvoir et à l'argent se voient ravir le sol sur lequel ils semblent si solidement établis, mais « Il comble de ses biens les affamés ».

« C'est le leitmotiv du grand hymne appelé *Magnificat* d'après sa traduction latine. Que de fois les chrétiens ont récité et chanté ce cantique ! Martin Luther l'a commenté avec amour et Bach en a tiré une oeuvre musicale puissante. Comme nous avons si rarement l'occasion de méditer sur le *Magnificat*, c'est une bonne chose qu'il nous ait été recommandé de prêcher sur ce psaume que Luc nous a transmis. Il s'agit effectivement d'un psaume, d'un chant qui est un poème rythmé comme l'étaient les psaumes de l'Ancien Testament. Pour qui connaît la Bible, il s'avère très vite que ce chant marial a une grande affinité avec l'hymne de louange d'Anne, la mère du prophète Samuel. Les mères des hommes de Dieu

célèbres occupent une place de premier plan dans l'Histoire Sainte. Anne, Élisabeth et Marie, voilà trois figures de femmes qui, à elles seules, montrent bien le rang élevé auquel est placée la femme dans l'histoire du peuple d'Israël et de la chrétienté. Nous pouvons y ajouter Ruth, l'une des aïeules de Jésus, et, dans les *Actes des Apôtres*, Marie-Madeleine et Lydie et bien d'autres encore. Mais la première place revient sans conteste à la mère de Jésus : « Voici que désormais toutes les générations me diront bienheureuse », lit-on dans le *Magnificat*. Et il en a été ainsi.

« Il est certes douloureux de constater que la place de Marie dans la foi des chrétiens est devenue un point litigieux. Beaucoup d'Églises catholiques et orientales l'ont fêtée comme la reine du Ciel, et l'ont honorée avec un tel faste qu'on ne peut plus voir en elle l'« humble servante ». Il est certain que ce faste a pour but de mettre en évidence la grâce divine qu'elle a reçue en partage. Mais on voit le risque qu'il y a de cacher ainsi son humanité. A l'inverse, nous autres protestants, nous avons presque perdu la gracieuse image de Marie que ce texte nous met sous les yeux. Des deux côtés nous avons dans notre siècle d'oecuménisme la tâche de redécouvrir et d'adopter à nouveau la position médiane de la Bible dans ce dualisme entre la femme du peuple réduite à son aspect humain et la Mère du Rédempteur proclamée bienheureuse. Marie est les deux à la fois comme en témoigne la Bible. Elle se présente à nous comme la femme et la mère sur laquelle se répand, d'une manière sans égale, la lumière et la grâce de Dieu.

« Marie chante les louanges de Dieu parce qu'Il l'a choisie elle, la femme que le monde ne connaissait pas. L'échelle des valeurs choisies par Dieu est totalement différente de celle utilisée habituellement en ce bas-monde. Car normalement, tout l'intérêt se porte sur les puissants, les riches, les gens en vue. Celui qui ne se distingue pas par sa fortune ou sa situation se perd dans la masse. Il en était ainsi autrefois, et de nos jours il n'en est pas autrement. Tous, nous en faisons chaque jour l'expérience. A ce point de vue, même l'Église, dans ses structures, ne se distingue guère du monde. Il ne serait pas difficile de fournir des exemples.

« Mais Dieu agit autrement. Notre peuple sait par expérience que les puissants tombent très vite de leur trône, et nous le voyons aussi chez d'autres peuples. Des rois, des empereurs, des présidents, des chefs de parti ont été brutalement précipités dans l'abîme par leur propre faute ou par les circonstances. Il en va de même pour l'éclat fugitif de la richesse et de la gloire. Il est vrai que si Dieu « élève les humbles et comble de biens les affamés », cela reste souvent un phénomène caché. Ici, le psaume parle d'un événement mystérieux et s'appuie sur l'espoir du caractère définitif de la justice divine. Il met l'accent sur le peuple d'Israël qu'il nomme l'enfant, le fils de Dieu. Le *Magnificat* nous rappelle la continuité historique depuis Abraham en passant par David jusqu'à Jésus-Christ. Jésus qui, en venant sur terre, a été un homme sans pouvoir politique ni économique, nous est présenté comme le modèle parfait de la grâce divine. Il a été et Il est un roi qui surpasse tous les souverains de ce monde. Son nom brille d'un éclat plus vif que les noms de tous les personnages historiques. Mais son royaume n'est pas de ce monde.

« Sa Mère, toutes les générations la proclament bienheureuse. Mais durant sa vie terrestre, elle est restée une inconnue parmi son peuple. Ce n'est que dans son histoire cachée aux yeux des hommes que Dieu a manifesté sa miséricorde en

recherchant les délaissés et en « élevant les humbles ». L'ordre hiérarchique voulu par Dieu est totalement différent de celui qui préside à l'attribution des décorations et des médailles. Celui dont la vie s'est écoulée sans bruit et dans la souffrance voit son nom resplendir aux yeux de Dieu. C'est cette vérité que Marie proclame dans son hymne de louange... « L'humble servante » se sait adoptée par Dieu. Les échelles de valeurs utilisées en ce monde disparaissent, mais celle de Dieu continue d'avoir cours.

« La foule des croyants peut joindre sa voix à celle de Marie pour chanter son hymne de louange : « Mon âme glorifie le Seigneur et mon esprit tressaille de joie en Dieu, mon Sauveur... ». C'est la raison pour laquelle le *Magnificat* constitue l'une des prières récitées par l'assemblée chaque jour aux vêpres et nous le trouvons aussi dans notre livre de chants. C'est ainsi qu'il a retenu l'attention de nos pères et qu'il retient la nôtre maintenant et toujours dans les siècles des siècles. Amen ».

Reinhard MUMM

(traduit de l'allemand par Paul Lamort)

Reinhard Mumm, né en 1916 à Berlin. Etudes de théologie évangélique de 1935 à 1939. Membre de l'église confessante. Pasteur, puis assistant à la faculté de Heidelberg. Docteur en théologie en 1952. Représentant à Munich du président du synode de l'église évangélique d'Allemagne. Doyen honoraire de la fraternité évangélique Saint-Michel. Président honoraire de la conférence liturgique évangélique en Bavière. Publications : *Bekennnisse*, Munich, 1976. Editeur du recueil *Ökumenische Gebete*, Gladbeck, 1969, ainsi que des derniers sermons de W. Stählin.

Piet RENTINCK :

Marie chez les premiers Pères

Même si les premiers efforts de la théologie patristique n'ont pas porté sur la « mariologie » au sens moderne, la figure de Marie s'est immédiatement imposée comme décisive, parce qu'elle ne peut être isolée du mystère du Christ. C'est ce qu'ont développé Ignace d'Antioche et Irénée de Lyon.

LA place de Marie dans la vie des premiers chrétiens peut sembler restreinte : les premières fêtes mariales n'apparaissent qu'au VI^e siècle en Orient, avant de passer en Occident ; on ne connaît pas de lieux de pèlerinage en l'honneur de la Vierge, alors qu'on se rend très tôt aux tombeaux des martyrs ; l'*Ave Maria* tel que nous le connaissons ne date que du XVI^e siècle, et le *Sub tuum praesidium* (« Nous avons recours à votre protection, sainte mère de Dieu ; ne rejetez pas les prières que nous vous adressons dans nos besoins, mais délivrez-nous toujours de tous les dangers, O Vierge glorieuse et bénie ! ») ne remonte guère au-delà du IV^e siècle. La confiance dont cette prière témoigne nous fait supposer pourtant, bien avant, une grande dévotion envers Marie. On en trouve encore des traces dans les représentations des catacombes, dans les ex-voto, ou dans les évangiles apocryphes, fort populaires, par exemple dans le *Protévangile de Jacques*, qui date d'avant 200. On y parle des parents de Marie, de son enfance, de son séjour au temple, des problèmes posés par son mariage avec Joseph. On y raconte sa dormition et son assumption. On voit par là l'intérêt ressenti pour la figure de Marie.

Les Pères de l'Eglise parlent en abondance de Marie et de sa place dans l'histoire du salut. Nous nous en tiendrons cependant à deux auteurs du II^e siècle, Ignace d'Antioche et Irénée de Lyon. Tous deux présentent une atmosphère très différente de celle des apocryphes : ils ne s'intéressent guère à la vie de Marie, mais concentrent toute leur attention sur le rôle de celle-ci dans le mystère de l'Incarnation. A l'époque, ce mystère

est en effet attaqué de deux côtés. Ignace d'Antioche doit ainsi lutter contre les *docètes*, pour lesquels le fils de Dieu n'aurait pris qu'en « apparence » (en grec : *docèsis*) la figure d'un homme, et n'aurait donc subi sa passion et sa mort qu'en apparence aussi. Irénée lutte, lui, contre les gnostiques et leur mépris pour ce qui est matériel, en particulier le corps, auquel, d'après eux, le divin ne pourrait s'unir. Ignace et Irénée mettent en relief la maternité de Marie pour montrer, contre ces erreurs, la véritable humanité de Jésus.

D'un autre côté, ils s'opposent à ceux qui ne voient en Jésus qu'une simple créature, de rang surhumain, prophète ou archange. Pour Ignace, ce sont des judaïsants qui n'acceptent rien que ce que vérifie l'Ancien Testament, et qui ne reconnaissent pas ce que l'Evangile a d'unique : la venue du Sauveur, sa croix et sa résurrection (1). Pour Irénée, ce sont les Ebionites, qui font de Jésus un simple homme, fils de Joseph (2). Tous deux font alors ressortir la virginité de Marie pour mettre en lumière l'origine divine de Jésus.

Marie est mère

A la question de savoir qui est Jésus, Ignace répond : « *Il est de la race de David, né de Marie ; il est vraiment né ; il mangeait et buvait ; il fut vraiment condamné sous Ponce-Pilate ; il fut vraiment crucifié et est vraiment mort* ». De même, « *il y a un seul médecin, charnel et spirituel, né et non procréé, Dieu né dans la chair, vraie vie dans la mort, né de Marie et de Dieu, d'abord passible, puis impassible, Jésus-Christ notre Seigneur,* » (3). Dans cette profession de foi, Ignace montre que Jésus est véritablement homme et véritablement Dieu. Pour ce faire, il utilise plusieurs couples antithétiques — « charnel/spirituel ; né/procréé ; vraie vie/vraiment mort ; né de Marie/né de Dieu ; passible/impassible » — qui garantissent contre des erreurs opposées. C'est dans ce dispositif qu'apparaît la mention de Marie : mention certes essentielle, mais Marie n'apparaît que comme l'un des *moyens* de marquer nettement, et de manière irremplaçable, l'humanité de Jésus. Ce mot, « Marie », garantit l'humanité de Jésus et sa qualité de personne historique et concrète.

Irénée met au centre de sa théologie que l'homme tout entier est créé par Dieu et peut avoir part au salut. Non pas une partie de l'homme, son esprit ou son âme, mais tout l'homme. Dieu doit donc, en Jésus-Christ, s'être fait homme totalement. « *Ils sont dans l'erreur, ceux qui*

(1) Aux *Magnésiens* 8, 1 ; Aux *Philadelpiciens* 8, 2.

(2) *Contre les Hérésies* (toutes les citations d'Irénée renvoient à cette œuvre maîtresse, que nous citons dans les traductions de la collection « Sources Chrétiennes », éd. du Cerf, pour le livre III, et dans l'éd. Sagnard (1952), n° 34, pour le livre IV, reprises dans l'éd. Rousseau et al. (1965), n° 100, p. 330s.).

(3) Aux *Tralliens*, 9, 1 ; Aux *Ephésiens*. 7, 2.

prétendent que le Christ n'a rien reçu de la Vierge. (...) Autant dire qu'Il est apparu seulement en apparence, comme s'il était un homme alors qu'il ne l'était pas. (...) Si en effet Il n'a pas reçu de l'homme la substance de sa chair, on ne peut dire ni qu'il s'est fait homme, ni qu'il est le Fils de l'homme. (...) Sa descente en Marie était superflue. Aussi bien, pour quoi serait-il descendu en elle, s'il ne devait rien prendre d'elle ? » (4). Nous ne pouvons nous représenter Jésus sans sa mère. Celui qui n'en confesse pas la réelle maternité se fait une idée fautive de la rédemption. Car si nous sommes sauvés corps et âme, c'est parce que le Fils de Dieu a partagé notre existence de chair, dans sa chair, qu'il a reçue de Marie : « C'est donc Lui, le Fils de Dieu, notre Seigneur, Verbe du Père, qui est aussi le Fils de l'homme, puisque Marie, issue de la race des hommes dont elle fait elle-même partie, L'a engendré en tant qu'homme et a fait de lui le Fils de l'homme » (5).

Marie est vierge

La virginité de Marie n'est pas considérée en elle-même. Ce ne sera le cas que lorsque Marie sera le modèle de tous ceux qui sont appelés à la virginité. Elle ne sert ici qu'à prouver l'origine divine de Jésus. Ainsi chez Ignace : « Notre Dieu Jésus le Christ fut conçu de Marie, selon le plan de Dieu, dans la lignée de David, sous l'action de l'Esprit Saint » (6). Ignace ne parle expressément de la virginité de Marie qu'une seule fois (7). Mais Irénée s'y attarde plus longuement. Il montre comment la naissance virginale fut annoncée par les prophètes de l'ancienne alliance, ainsi la prophétie de l'Emmanuel (*Isaïe* 7, 4). Les Ebionites traduisaient : « La jeune femme est enceinte et va enfanter un fils », et en concluaient que Jésus était le fils de Joseph. Irénée fait remarquer que les Juifs traduisaient « la vierge est enceinte », longtemps avant la venue du Sauveur, et que l'Eglise n'a fait que reprendre cette traduction (8). Irénée commente ensuite le texte : « C'est donc avec soin que l'Esprit Saint a indiqué par ces paroles sa génération (qui vient de la Vierge), sa substance, à savoir, qu'il est Dieu (ce qu'indique et manifeste son nom d'Emmanuel), qu'il est homme (ce qu'expriment les termes : "Il mangera du beurre et du miel", l'appellation d'enfant). (...) Et lorsque l'Esprit Saint dit : " Ecoutez, maison de David " (*Isaïe* 7, 13), il entend marquer que le descendant promis par Dieu à David a été engendré. Dieu en effet lui avait promis de susciter un roi éternel issu du " fruit de son sein ", c'est-à-dire

issu " de la vierge " (Psaume 131, 11s.), qui était effectivement de la race de David (Luc 1, 27). C'est pourquoi ce Roi est promis " du fruit de son sein ", expression qui caractérise une vierge en grossesse — et non " du fruit de tes reins " ou " de sa virilité ", ce qui serait le propre d'un homme qui engendre et d'une femme qui conçoit à partir de l'homme. Ainsi, dans cette promesse, l'écriture exclut le pouvoir générateur de l'homme ; bien mieux, elle n'en fait même pas mention, car Celui qui devait naître ne venait pas " de la volonté de l'homme " (Jean 1, 13). L'écriture a donc décidé et retenu l'expression " le fruit du sein " pour proclamer la génération de Celui qui devait naître de la vierge » (9).

Irénée souligne la virginité de Marie, qu'il comprend aussi comme une réalité biologique. La naissance de Jésus ne se situe pas dans une perspective humaine, et n'est pas le résultat de l'action humaine : « Cet autre texte : "Le Seigneur lui-même vous donnera un signe " (*Isaïe* 7, 14), indique ce qu'il y avait d'inattendu dans sa génération ; cela n'aurait jamais eu lieu si Dieu, le Seigneur Dieu de toutes choses, n'avait lui-même donné un signe dans la maison de David. Car qu'aurait eu d'extraordinaire et quel " signe " eût constitué le fait qu'une " jeune femme " conçût d'un homme et enfantât, ce qui est le cas de toutes les femmes qui ont des enfants ? Mais puisque le salut devait se faire pour les hommes de façon inattendue, par le secours de Dieu, ainsi l'enfantement de la part d'une Vierge était aussi inattendu. Dieu seul pouvait donner ce signe sans nulle intervention humaine » (10).

Irénée discerne aussi la naissance virginale dans le passage de la vision de Daniel où il est question d'une pierre qui se détacha sans que main humaine l'eût touchée (*Daniel* 2, 34). Irénée comprend ce passage comme annonçant la venue du Christ sans l'intervention de Joseph. La pierre est prise de la terre, c'est-à-dire de Marie, non pas par un homme, mais par la puissance de Dieu (11). Cette explication de la vision de Daniel sera plus tard reprise par beaucoup d'autres.

Pour notre salut

Les deux dénominations de Marie, mère et vierge, sont au service du mystère de l'incarnation du Fils de Dieu. *t La virginité de Marie et l'engendrement de Jésus restaient cachés aux yeux du maître du monde, tout comme la mort du Seigneur. Trois mystères qui retentissent, mais s'accomplissent dans le silence de Dieu » (12). Il y a là trois phases d'un seul mystère central, qui contient le mystère de Marie, vierge et mère.*

(4) III, 22, 1-2 (p. 372-377).

(5) III, 19, 3 (p. 336s.).

(6) *Aux Ephésiens*, 18, 2.

(7) *Aux smyrniotes*, 1, 1, « Fils de Dieu selon la puissance et la volonté de Dieu, né véritablement d'une vierge ».

(8) III, 21, 1 (p. 348-357).

(9) III, 21, 4-5 (p. 360-363).

(10) III, 21, 6 (p. 364s.) ; cf. III, 19, 3.

(11) III, 21, 7 (p. 364-367).

(12) Ignace, *aux Ephésiens*, 19, 1.

La maternité de Marie est à la base de notre salut, qui est une renaissance par la foi, de par Dieu : les Prophètes « ont annoncé l'Emmanuel né de la Vierge : par là ils faisaient connaître l'union du Verbe de Dieu avec l'ouvrage par lui modelé, d savoir que le Verbe se ferait chair, et le Fils de Dieu, Fils de l'Homme; que lui, le Pur, ouvrirait d'une manière pure le sein pur qui régénère les hommes en Dieu et qu'il a lui-même fait pur ; que, s'étant fait cela même que nous sommes, il n'en serait pas moins le " Dieu fort " (Isaïe 9, 6), celui qui possède une naissance inexprimable » (13). Inversement, ceux qui ne veulent pas reconnaître en Marie la vierge et la mère ne peuvent avoir part au salut : « A l'opposé, ceux qui disent que Jésus est purement et simplement un homme, engendré de Joseph, demeurent dans l'esclavage de l'antique désobéissance et y meurent. (...) Parce qu'ils ne reçoivent pas le Verbe d'incorruptibilité, ils demeurent dans la chair de mort, ils sont les débiteurs de la mort — faute de recevoir le remède de vie » (14).

Marie et Eve

Ce n'est pas seulement le Fils de Dieu qui est né du sein de Marie. Nous aussi en renaissions enfants de Dieu. La mère du Fils est aussi la mère des croyants. Tel est le fond de la comparaison entre Eve et Marie. Elle se trouve, peu nettement, pour la première fois dans la *Lettre d'Diognète*. Elle est clairement exprimée chez Justin, et chez Tertullien (15). Irénée en donne l'expression classique. Après avoir parlé d'Adam comme préfigurant le Christ, il poursuit : « Or, en connexion étroite, nous trouvons la vierge Marie obéissante et disant : " Voici, Seigneur, votre servante, qu'il me soit fait selon votre parole ! ". Eve fut désobéissante : elle désobéit en effet alors qu'elle était encore vierge. Si Eve, épouse d'Adam, et cependant vierge encore... (car dans le paradis ils étaient nus tous les deux et ils n'en rougissaient point; — créés en effet depuis peu, ils n'avaient pas encore l'intelligence de la génération des enfants ; ils leur fallait d'abord grandir, ensuite se multiplier), si donc Eve se fit désobéissante et devint, pour elle et pour tout le genre humain, cause de mort, Marie, elle, épouse d'un homme prédestiné, et cependant vierge, est deve-

(13) IV, 33,11 (p. 830s).

(14) III, 19, 1 (p. 330s.).

(15) A *Diognète*, 12, 8 : « Si cet arbre (le Verbe) grandit en toi et si tu désires son fruit, tu ne cesseras de récolter ce qu'on souhaite recevoir de Dieu, ce que le serpent ne saurait atteindre, ni l'imposture infecter. Eve n'est plus séduite, mais demeure vierge, proclame sa foi » (Ed. « Sources Chrétiennes », n° 33 bis, p. 82-83 ; voir la note d'H.-I. Marrou). Justin, *Dialogue avec Tryphon*, n° 100,5 : « Eve, qui était vierge et intacte, accueillant la parole qui lui venait du serpent, a mis au monde la désobéissance et la mort. Montrant foi et grâce, la vierge Marie, quand elle reçut de l'ange Gabriel la bonne nouvelle que l'Esprit du Seigneur venait sur elle, que la puissance du Très-Haut la prenait sous son ombre, et qu'ainsi le saint qu'elle devait engendrer était le Fils de Dieu, répondit : " Qu'il soit fait selon ta parole ! " ». Voir aussi Tertullien *De la Chair du Christ*, 17.

nue par son obéissance, pour elle et pour tout le genre humain, cause de salut. C'est à cause de ce parallélisme que l'ancienne loi appelle la femme unie à l'homme, et quoiqu'elle soit encore vierge, épouse de celui qui l'a ainsi reçue, manifestant par ces similitudes que la vie remonte dans le sens de Marie à Eve ; car on ne peut délier ce qui a été lié qu'en défaisant en sens inverse l'assemblage des noeuds, en sorte que les premiers soient déliés grâce aux seconds, ou qu'en d'autres termes les seconds libèrent les premiers. Il arrive donc que les premiers réseaux soient déliés par les seconds, et que les seconds servent à libérer les premiers. C'est pourquoi le Seigneur disait que les premiers seraient les derniers et les derniers les premiers. Le prophète, s'adressant au Christ, indique la même chose en ces termes : " En échange de leur titre de père, ils sont nés tes fils " (Psaume 44, 17) ; — car le Seigneur, né de nos pères, premier-né d'entre les morts (Colossiens 1, 18) a recueilli en son sein ses anciens pères, les a faits naître de nouveau à la vie de Dieu, devenu ainsi Lui-même le principe des vivants, puisqu'Adam était devenu le principe des morts. C'est pour la même raison que Luc a commencé sa généalogie par le Seigneur en remontant vers Adam, pour bien marquer que ce ne sont pas nos pères qui ont donné la vie au Seigneur, mais Lui au contraire qui les a fait naître de nouveau dans l'Evangile de Vie. Pareillement aussi, le noeud que la désobéissance d'Eve avait noué a été dénoué par l'obéissance de Marie : ce qu'en effet la vierge Eve avait lié par son incrédulité, la vierge Marie l'a délié par sa foi » (16).

La similitude entre Marie et Eve tient à ce que toutes deux étaient vierges, bien que toutes deux attachées à un homme. Mais l'essentiel n'est pas là ; il est qu'Eve a désobéi, tandis que Marie fut la servante absolument obéissante. Ce qui s'oppose à la désobéissance d'Eve, c'est d'abord la foi de Marie. A la désobéissance qui provoque la mort, répond l'obéissance qui permettra le salut. Il y a plus encore : dans le texte d'Irénée, Marie n'apparaît absolument pas comme un instrument dépourvu de volonté, et utilisé sans conscience pour servir à un salut qui la dépasserait totalement. Ici, l'attention se porte aussi (et c'est un développement nouveau par rapports aux textes antérieurs) sur la coopération propre de Marie au mystère du salut. Ce rôle repose finalement sur la foi et l'obéissance. Sa maternité virginale dépend à la fin d'un consentement absolument libre et abandonné. C'est donc par un choix irrémédiablement personnel que Marie devient cause (associée) de salut pour elle-même et pour l'humanité.

Parce que l'une et l'autre interviennent à l'origine, Eve et Marie prennent une signification universelle. Ce parallélisme avec Eve ouvre sur Marie une perspective très large au regard de ceux qui lèvent respectueusement les yeux vers elle : elle apparaît en effet comme une mère pour tous ceux qui, sans elle, n'auraient pu naître à une vie nouvelle. En un

(16) III, 22, 4 (p. 378-383). 77

mot, le rôle et la signification de Marie ne se résument pas en une intervention ponctuelle et extrinsèque au moment de l'Incarnation. En annihilant la désobéissance originelle d'Eve, Marie prend un rôle d'origine, et garde une signification à travers tous les siècles. Son rôle maternel lui donne un rôle décisif non seulement pour les générations qui, depuis Eve, l'espéraient, mais encore pour celles qui, après et grâce à elle, croissent en Jésus-Christ.

CES témoignages primitifs sont ainsi la source d'une tradition qui va jusqu'à nous. Ils montrent que Marie participe au mystère du salut. Et donc, que la vénération qu'on éprouve pour elle ne peut être isolée du mystère de notre salut en Jésus-Christ. C'est bien ce que dit Paul VI, dans son exhortation apostolique *Marialis Cultus* (n° 25) : « Dans la Vierge Marie, tout se rapporte au Christ et tout en dépend ».

Net RENTINCK

(traduit du néerlandais et adapté par P. Collin)

Piet Rentinck, né en 1939. Prêtre du Diocèse d'Utrecht. Etudes de Patristique à la Grégorienne et à l'Orientale (Rome). Chargé de la catéchèse pour adultes dans le diocèse d'Utrecht.

DOSSIER :

Les ambiguïtés de Marthe

Nous présentons sous ce titre un petit dossier dont l'ambition n'est assurément pas de faire le tour, ne serait-ce qu'en résumé, d'une question complexe qu'on appellerait « la vie religieuse féminine ». Il s'agit plutôt de fournir quelques indications, quelques pistes à la réflexion, et de provoquer des réactions de la part de nos lecteurs.

Le point de départ a été un article de Marcelle Padovani dans le Nouvel Observateur (1) qui prenait appui sur le livre italien La Casalinga di Cristo (2), rédigé par un groupe de féministes romaines. Les religieuses y étaient présentées comme « aliénées » en tant que femmes, en tant que travailleuses et en tant que « subalternes » dans l'Eglise. Nous avons interrogé des religieuses sur cet article, en leur posant trois questions : 1) Comment réagissez-vous à ce texte ? 2) Avez-vous déjà vécu des situations précises où vous avez ressenti une des « aliénations » évoquées dans l'article du Nouvel Observateur, et quelle a été votre attitude, à plus long terme, à l'égard de ce sentiment ? 3) Comment envisagez-vous une vie religieuse positive pour la femme d'aujourd'hui ?

Le dossier se compose de trois éléments :

— *une recension (intitulée « La femme, l'Eglise ») de plusieurs livres d'horizons très divers, et de rapport plus ou moins éloigné avec le sujet, par souci de replacer ce dernier dans une problématique plus vaste.*

— *Une courte bibliographie récente accompagnant la recension ;*

— *la publication de nombreux extraits, regroupés par thème, des réponses reçues.*

M.C.

(1) Numéro du 12 mars 1977.

(2) Bernardi, Gasbarroni, Mazzonis, etc., La Casalinga di Cristo (La ménagère du Christ), Edizioni delle donne, Rome, 1976, 234 p.

1. La femme, l'Eglise

1. Dire « oui »

« Oui », d'abord, dit la femme — le modèle chrétien de la femme. « Oui », dit Marie. Imaginez-la maintenant poussée par la famille, traversée parla volonté des autres, précédée des manigances et des désirs d'autrui. Précédée, mieux encore, des on-dit qui la contraignent et ne laissent plus guère de place à sa volonté. « On dit qu'ils veulent te faire épouser Don Gesualdo Motta. —Moi ? —Oui, tous le disent » (1). Donna Bianca, image déformée de Marie, acceptera d'un « oui » de la tête le sort que d'autres ont tracé pour elle ; son mutisme obstiné oppose un acquiescement passif à la réponse libre, activement énoncée : « Qu'il m'advienne selon ta parole » (2). Qu'elle signifie de sa tête un « oui » ou un « non », c'est toujours pour renvoyer à l'existence préalable du Maître : « Puisque mes frères ont déjà dit non... Mes frères sont les maîtres... C'est à eux de décider » (3). **Ne pas pouvoir dire** (« oui » ou « non »), ne pas être en mesure de dire. Qu'importe que la volonté d'autrui s'exerce consciemment ou inconsciemment, qu'elle s'impose brutalement ou subtilement, cette impossibilité marque l'aliénation de celui qui dit « oui ».

Il y a une limite au-delà de laquelle on risque de m'atteindre ; on peut me diminuer, voire annihiler ma personnalité instable ou naissante. Faute de connaître cette limite, faute de pouvoir arrêter là l'emprise de l'autre, je risque de dire « oui », de proclamer mon acceptation en un point dangereux. Ne pas savoir que le moi en ce point nécessite une défense, **ne pas savoir dire « non »** : voici qu'alors se dédouble la couche de l'acquiescement, et ce que je prononce en vérité, c'est un « oui sur un non » (4). Peut-être bientôt me faudra-t-il entrer dans le jeu des deux moi, le vrai, le faux, celui qui se développe comme il l'entend et celui qui simule parfaitement ; mais le « non » caché, rentré, obscurci jusqu'à présent à moi-même viendra un jour prendre forme sous le « **oui** maintenu jusqu'alors, puis percer, non sans fracas (5) : « La réflexion m'amène à comprendre que dès le départ de ma vie religieuse, je n'étais pas libre (...). Ce qui me faisait une femme, je fermais les yeux dessus. (...) Sans le savoir. Mais déjà, malheureusement, sourdement » (6). Ainsi des conditions s'étaient créées, des discours à l'entour s'étaient tenus, dont la fonction échappait alors au savoir, et qui favorisaient l'émission d'un « oui vicié ou corrompu », ce « oui » dans lequel « la victime consentante reste victime » (7). Ce qu'on avait entendu n'était donc pas un

(1) Giovanni Verga, *Don Gesualdo Motta*, éd. Mondadori, 1974, p. 147, puis 149 et 168.

(2) Luc 1,38.

(3) G. Verga, *op. cit.*, p. 139.

(4) Annie Leclerc, *Parole de femme*. Grasset, 1974. p. 60-61.

(5) Les Cahiers du GRIF, n° 8, septembre 1975, p. 46.

(6) Cf. les soubassements d'ordre psychotique : « Les actes de l'individu ne lui apparaissent pas comme des expressions de son moi » : *et* : « Ce qu'on appelle psychose est parfois simplement le soudain déchirement du voile du faux moi. (...) Le moi accusera de persécution la personne à laquelle le faux moi se soumettait depuis des années », R. Laing, *Le moi divisé*. Stock, 1970, p. 66-67 et 88-89.

(7) Annie Leclerc, *ibid.* p. 61.

« oui, oui ». Ce qu'on avait entendu ? Le souvenir ira jusqu'à le nier, jusqu'à gommer son énonciation même : « On m'a sans doute interrogée ; j'ai sans doute répondu ; j'ai prononcé des vœux, mais je n'en ai nulle mémoire ». Dans le cas limite de *La Religieuse* (8), le moi développé pour correspondre aux exigences d'autrui est ensuite totalement rejeté hors de la réalité, détruit, pour permettre au véritable moi d'émerger.

La courtisane rencontrée par Abba Sérapion se convertit (9). Elle voulut entrer au monastère. L'Abba recommanda à la supérieure : « Si cette femme veut quelque chose, donne-le-lui ». Et la femme voulut. Jeûner. Jeûner un jour sur deux, puis trois sur quatre. S'enfermer dans une cellule, avec du travail et un peu de pain chaque jour. Sa manière de vouloir, c'était de dire « oui, oui » à Dieu. **Vouloir dire « oui »** : le renoncement n'aliène pas, qui laisse s'exercer le choix du sujet ; le renoncement n'aliène pas, qui manifeste le vouloir profond. « J'ai fait un choix qui m'a permis de me réaliser. En ce sens que, dans l'activité éducative, j'ai pu me donner aux autres comme je désirais me donner » (10). Si le renoncement permet l'autoréalisation, c'est qu'il se renouvelle dans la durée, retrouve dans chaque instant de quoi se réalimenter, et réciproquement. A titre d'exemple : « (certains motifs de) la vocation ont ensuite été réassumés, ou sont en cours de l'être, se trouvent en cours de réélaboration et d'acceptation » (11). C'est l'inverse d'un « oui sur un non » qui s'effrite avec le temps.

Le sujet émerge et mûrit dans la permanence du vouloir, à condition de savoir ce qu'il fait, ce qu'il s'engage à assumer. Savoir difficile, car l'acte même de dire « oui » me met en dépendance. D'une façon ou d'une autre, je me trouve en situation de réponse. Je te dis « oui » parce que tu existes, parce que ton désir, formulé ou non, et que ton besoin, évident ou supposé, me précèdent — que tu m'envoies un ange ou pas. « Oui » donc, à quelqu'un, pour quelqu'un. Abba Marc s'arrête de tracer la lettre oméga : son maître spirituel l'appelle. Marc n'est pas disponible pour tous — hiérarchie des tâches — mais pour celui-là il l'est absolument (12). Il tend à mourir à lui-même pour laisser place à l'autre. Totale dépendance à l'égard d'un autre vouloir : au risque de se perdre, sans doute, de s'engloutir plutôt — et d'engloutir aussi ce que son propre épanouissement pourrait apporter à autrui ? **Savoir dire « oui »** : savoir « se perdre » l'un dans l'autre sans s'y engloutir : « Une telle fusion ne peut se produire de manière authentique que lorsque les individus sont sûrs d'eux-mêmes », que lorsque les sujets ont émergé et mûri (13). Le Maître (celui qui exerce la puissance sur l'autre) préfère ne pas attendre ; il ne se fait pas faute de tou-

(8) Diderot, *la Religieuse*, Gallimard, xFolio », p. 75.

(9) Jean-Claude Guy, *Paroles des Anciens*. Seuil. « Points », 1976, s.v. Serapion.

(10) *La Casalinga di Cristo*, Rome, 1976, p. 152.

(11) *Ibid.* p. 160.

(12) Jean-Claude Guy, *ibid.*, s.v. Marc, disciple d'Abba Sylvain.

(13) R. Laing, *ibid.* p. 40.

jours requérir le « oui » — un « oui » total, le don entier, de soi. Rien de plus utile pour lui que d'en proclamer l'urgence. Par là, il exige de l'autre qu'il renonce à ce « savoir-dire-oui ».

Il le pousse même, celui qui ne sait pas encore, à vouloir dire « oui ». A un inexpérimenté du désert, n'est-ce pas le diable qui suggérerait trop tôt — avant l'acquisition du savoir véritable, le désir d'abnégation ? Il poussait le novice à l'Abba, et lui faisait dire « *fais-moi devenir moine* ». Mais l'Abba inspiré décelait le piège et voulait d'abord forger le frère en vue d'un vrai choix, où soient convoqués vouloir et savoir (14). « *Premier piège : le don ; avant d'être, il fallait donner, se donner* » (15). Dis « oui » à ton patron, à ton époux, à ton amant... Fatigue-toi, dépense-toi sans compter, car je décrète toute réticence immorale, toute baisse de travail ou d'attention nuisible, toute revendication indécente, tout refus de soi sacrilège — et d'ailleurs toute voie autre serait « afémnine ». Le discours du Maître ainsi multiplié, nous l'avons assez entendu, qui fait jouer le « oui » pour justifier l'exténuation de l'autre à son profit. A son profit, il le dit ingénument, d'ailleurs, car il « *ne dit pas : " Fais ceci ", mais : " fais-le pour moi " ; c'est une grosse mystification* » (16), et la vérité, simultanément. Combien de dévouements fébriles ou enjoués, de prévenances renouvelées, de commissions ponctuellement exécutées, de manies satisfaites voire devancées, ont donné au « oui » des femmes, par leur accumulation orientée, un relent d'aliénation ! Combien de « oui-non » (17) ont signifié le consentement passif — sans récrimination cachée, sans la ruse d'un calcul intérieur, et sans possibilité que naisse seulement le sujet ! Il faudrait renoncer à soi avant que d'être né, devenir capable même de s'assumer comme non-personne (18).

Si au contraire je sais dire « oui », je saurai peut-être ne pas refuser, ne pas me bloquer, bloquer ce qui, de quelqu'un, peut naître. Si je donne mon assentiment, ce ne sera pas pour maintenir le *statu quo* — patiente résignation —, mais pour viser à dépasser l'actuel. L'actuel, en ce sens, est toujours le médiocre. Si j'acquiesce pour que rien ne se brise ou ne se meuve, n'éclate jusqu'à troubler la fausse quiétude d'une trêve, ou ne dérange, tout simplement, tes petites habitudes, je ne dis pas vraiment « oui ». Si je dis *amen* au déjà-là ou même au déjà-prévisible, au routinier ou à l'inéluctable (bref, si je passe mon temps à brimer des désirs pour entériner l'ordre du monde), je ne dis pas vraiment « oui ». Ni quand je me résigne à des empiètements progressifs sur ma liberté, ou à des exigences maniaques. Ni quand j'attends patiemment, sans broncher, que me recouvre la houle — la houle de tes mondes qui superbement m'ignorent (19). J'admets seulement, pour ne pas avoir à lutter. Si je **voulais** vraiment ta volonté, ce serait pour qu'advienne une nouvelle réalité. « *Dans la conversation que l'on tient avec*

lui (l'aimé), il n'y a pas de redite, mais une création perpétuelle » (20). Peut-être que dans ce vouloir, désir d'avènement et ferment de nouveauté, je ne discerne pas bien où tend mon accord ; mais s'il se poursuit, parce que je persiste à le trouver juste, il ne me trompera pas. Histoire du fruit de l'obéissance : Abba Jean Kolobos accepte d'arroser chaque jour un bois sec planté dans le désert. Au bout de trois ans de soins assidus et absurdes, on cueillit le fruit. Jean devait dire non — logiquement. **Savoir ne pas dire « non »** suppose une aptitude à saisir le possible avènement du nouveau : ici encore, Marie est paradigme, qui ne rejette pas comme folie ou incongruité « *le dessein de Dieu sur elle* » (21).

2. Dire « non »

Donc, je dis « oui » à quelqu'un, je veux ce « oui » — je lui interdis de se renouveler par habitude ou lassitude, comme une mécanique bien huilée. Je le sais — je ne refuse pas de voir les profondeurs où je m'engage. Je le peux — je le pèse, je me garantis le temps de la réflexion, de la décision, de la réponse. Et c'est l'autre à qui j'adresse ce « oui », l'autre dont je dépends, l'autre que je ne cesse d'observer — de contempler — pour rester attentif à sa permanence comme à ses variations, « *l'autre m'est autre chaque jour, je ne finis pas de l'apprendre* » (21). Et l'autre reçoit le « oui ». Danger qu'il le reçoive en Maître. Car le Maître requiert le don, mais ne l'entend pas réciproque. On le sait : le chef ne donne pas, il tolère ; le patron ne donne pas, il lâche ; le prince ne donne pas, il octroie (22). De la propriété s'échappe de lui — une lutte parfois la lui arrache. C'est « son » temps ou « son » argent, « son » amabilité ou « sa » protection, « son » souci ou « son » sourire. Il retient même ce qu'il donne. Si le « oui » veut être dit et reçu en vérité, il ne peut que tuer la maîtrise, c'est-à-dire s'ordonner dans la réciprocité. « *C'est mal servir que de n'être pas aussi servi (...) Jésus n'hésite pas à se faire appeler Seigneur, à être inventé ou écouté ou arrosé de parfums : réciprocité essentielle* » (23). Il n'a rien retenu comme une prise. Et le « oui » qu'on Lui fait entendre se fonde sur son propre don.

Marie dit « oui » à Dieu — Dieu qui « a comblé de biens les affamés » et « porté secours à Israël son serviteur ». Mais le « *mythe ancillaire (...) oublie toujours de préciser que le « oui » marial s'adressait à Dieu et non à l'homme* » (24). Question, donc, de l'intermédiaire entre Celui dont la volonté doit être faite et celle qui a voulu x *l'offrande totale de sa propre volonté* » (25). Question, donc, du gauçissement de la hiérarchie, de relais en oppression (*e Il me semblait que véritablement la vie religieuse opprimait* »), de l'instance médiatrice — et alors e il

(14) Jean-Claude Guy, *ibid.* s.v. Heraklios.

(15) Les cahiers du GRIF. *ibid.*, p. 49.

(16) *La Casalinga...* p.224.

(17) Très audibles dans le film de Cl. Goretta, *La Dentellière*. Cf. Pascal Lainé, *La Dentellière*, Gallimard. 1974. p. 131 : « (...) Pomme acquiesçait. Mais il se demandait si ce " oui " émanait seulement de sa docilité (peut-être une vague crainte de lui...) ».

(18) Soubassements d'ordre psychotique : Peter. capable « de créer des conditions qui rendaient plus facile pour lui la certitude de n'être personne ». Laing, *ibid.*, p. 119.

(19) Cf. *La Dentellière*. surtout le film.

(20) France Quéré, *La femme avenir*. Seuil. 1976. p. 91-92.

(21) L. Bouyer, *Mystère et Ministères de la femme*. Aubier-Montaigne, 1976, p. 70.

(22) Ce ne sont pas les références qui manquent. Par exemple : Pierre-Jakez Hélias, *Le cheval d'orgueil*, p. 331 : « Ils (Les gros bonnets) veulent bien donner mais non laisser prendre. Et quand ils donnent, c'est une dette pour celui qui reçoit

(23) France Quéré, *ibid.* p. 154.

(24) M.-J. Aubert, *Les religieuses sont-elles des femmes ?* Le Centurion. 1976, p. 275.

(25) Décret « Perfectae caritatis » p. 14.

n'y a pas oppression puisque cette médiation a été librement voulue » (26) — en instance magistrale, tant il est vrai que « *qui est en position de maîtrise ne s'en démet pas facilement* » (27). Retour subreptice du Maître : aux yeux de l'humilié, le « oui » qu'il avait offert à l'Absolu apparaît soudain s'incarner dans des réalités bien petites ; le pouvoir de dire « non », qui en assurait la force même, lui est désormais dénié ; et son « oui » ne lui permet plus de se réaliser, s'il se sent contraint de nier en lui ce qui l'épanouirait. L'humilié se rebiffe : qu'on l'inquiète pour les menus détails de la vie quotidienne, que son savoir-faire se trouve méprisé ou inutilisé, qu'une voie jugée féconde pour lui et les autres lui soit arbitrairement interdite, autant de thèmes fréquents dans ses propos (28).

FACE à l'humilié, les puissants. Troisième personne anonyme et plurielle : « *Ils savaient pour nous ce qui est juste et bon* » (29). Ils font ce qu'ils veulent, ils prennent tout, jusqu'à ce qui nous fait nous-mêmes : « *Ils réussissent à te forger selon leur mentalité* » (30). Tout ce qui me manque, ils l'ont : vouloir, savoir, et surtout pouvoir. A la limite, ils ont confisqué le poids et la matérialité de l'être : « *Ils étaient solides, puissants, substantiels* » (31). Comment dire « oui », alors ? Comment trouver dans ce « oui » une affirmation de moi, alors que mon moi me paraît frustré, dépourvu de toute possibilité ? Le « non » n'est pas un acte posé par un sujet : le sujet n'est pas constitué. Le « non » est d'abord le cri de l'ultime espoir de pouvoir se constituer. Il me faut dénoncer l'oppression que je ressens pour révéler le dernier puits de lumière par où je puis naître à moi-même. Le « non » n'est pas davantage une réponse à quelqu'un, que je viserais, une façon de s'engager dans une confrontation de sujets qui par là se modifieraient l'un l'autre, mais d'abord face à une menace floue et omniprésente, le recours contre l'engloutissement.

Les puissants, ce sont ceux qui te maintiennent là où tu ne veux pas rester. Cette non-émergence du sujet se laisse comparer au maintien dans l'état d'enfance : « *Ils nous considèrent comme (...) des fillettes* » — « *Nous restons d'éternelles fillettes* » — « *Des mentalités d'enfants dans des corps d'adultes* », etc. (32). De quoi, en somme, se plaint-il, l'humilié ? A travers son « non », de ne pas pouvoir dire « oui » — de ne pas pouvoir s'assumer en développant son autonomie et sa responsabilité : « *On forme des personnes qui... ne sont pas indépendantes, ...justement pas des personnes ; ...on forme seulement des êtres assu-*

jettis, pas des femmes ». Je voudrais dire « oui », et on me met en condition de dire « non » ; je suis fait (e) pour aimer, non pour haïr, et je suis contraint (e) d'accuser avec violence : ainsi d'Antigone, pour qui le don total de soi, sans retour à la personne de son frère passe par la violence du refus, du « dire-non ». Les puissants, ce sont ceux qui veulent se servir de toi sans te laisser être toi : « *Ils profitent de l'ignorance (de ces femmes) parce que si elles sont ignorantes, ils peuvent les instrumentaliser* ». Lutter contre l'engloutissement, c'est refuser de se muer en instrument : « *Quand on comprend cela (que toutes les personnes sont également images de Dieu) on ne se laisse plus instrumentaliser* » (33). Dans le conflit des volontés, entre le faire-vouloir de l'un (tu te soumettras) et le vouloir-faire de l'autre (je désire être je), l'humilié fera jouer un système contre un autre : les lois non écrites contre les arrêts du tyran », *la règle contre le despotisme* » (34), etc.

Mais à ce jeu, il risque de se faire prendre, d'oublier, par exemple, le sens du don, du renoncement au vouloir : « *Le Christ veut toujours faire la volonté de quelqu'un... Les chrétiens cherchent à faire la même chose* » (35). Dans la profération du non s'insinue vite le retour sauvage d'un vouloir trop longtemps muselé. Si l'une des *Deux Moniales* (36) n'imagine pas que rien se fasse qu'elle le veuille (« *Vous ne pouvez rien là contre, que ma volonté soit le canal par quoi Dieu vous fait connaître la sienne* »), l'autre, à s'arc-bouter contre cette emprise, tend à poursuivre une lutte où domine « *la volonté obstinée d'être insolente* », par exemple. Où, en tout cas, le sujet ne dit pas « non » pour émerger enfin à la recherche d'un vrai « oui », mais ordonne tout son agir — et finit par limiter la toute son existence de sujet — autour d'une volonté de négation. « Oui » et « non » n'y sont plus deux formes d'un même travail de l'être dans le temps : celui qui tient ce langage en est venu à **ne plus pouvoir dire oui**.

3. Ne rien dire

Le Maître goûte assez qu'on lui dise « oui » ; il peut reconnaître ses pairs parmi ceux qui lui disent « non » ; mais s'il est une attitude qu'il sollicite volontiers, c'est bien le silence. Parfois avec la brutalité de l'Ajax sophocléen : « *O femmes, aux femmes le silence convient* ». Cette injonction est, littéralement, le dernier mot du Maître. Où se devine la faille de sa maîtrise : n'est-ce pas avouer qu'il a peur de la parole de l'autre ? N'est-ce pas admettre que son logocentrisme ne supporte pas tout *logos* (37) ? Dès lors que, de peur, il vise à l'exclure, **dire « non »** consiste simplement à **dire**. Face à l'accapement du pouvoir d'énoncer, elle voudrait, l'exclure, reprendre la parole : « *Cette immense majorité silencieuse, pourquoi toujours la tenir baïllonnée ?* ». Tout humilié rêve de devenir un jour maître. Mais comment « *hésiter à appeler masculine cette érection de la puissan-*

(26) Casalinga, p. 25.

(27) Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Minuit, 1977, *passim*.

(28) Je ne détaille pas : pour la vie religieuse on se reportera à M.-J. Aubert, *op. cit.* et à la Casalinga : notamment p. 213, 260 et 261 du premier, p. 49 du second.

(29) Les cahiers du GRIF, p. 41.

(30) Casalinga, p. 77.

(31) Laing, *op. cit.*, p. 43.

(32) Abondance : Casalinga, p. 88, 90, 154, 164, 190, etc. M.-J. Aubert, *op. cit.*, p. 59. On pourra rapprocher de l'opinion de G. Devereux sur les aspects infantilisants de la civilisation contemporaine (dans *Essais d'ethnopsychiatrie générale*) et du commentaire donné par R. Jaccard, *L'oeil intérieure*, PUF, 1975, p. 107.

(33) Casalinga, p. 139, 172 et 173.

(34) Diderot, *op. cit.*, p. 92.

(35) Casalinga, p. 66.

(36) Anne Huré, *Les deux Moniales*. Julliard, 1964, p. 144 et 151.

(37) Luce Irigaray, *op. cit.*, *passim*.

ce (...), cette tension du vouloir-dire, ce vouloir-annoncer, énoncer ? » (38). Dire, peut-être le faut-il, mais ce sera plutôt mimer la masculinité et la maîtrise que s'assumer comme sujet authentique.

C'est qu'il s'agit d'un autre modèle du sujet. On peut, en se référant au modèle logocentrique, affirmer que, dans la Bible, « les femmes ne participent nullement en tant que sujet ». C'est vrai, elles ne se projettent pas en avant, ne multiplient pas les discours, ceux qui font l'histoire, la prévoient ou la commentent. Et pourtant elles y sont bien : « Elles sont là les toutes-vivantes pour tirer un petit Moïse de l'eau ». Leur silence n'est pas de ceux qu'impose le Maître. Car « je vois bien que la contrainte, l'interdiction de dire, n'est pas seule à décider de son silence. » (39). Ce qui en décide, c'est la non-valeur accordée au logos : elles sont bavardes ? C'est qu'elles n'accordent pas tant de sérieux aux raisonnements qu'il leur faille éliminer toute conversation légère ; elles bavardaient peut-être, la fille de Pharaon et ses suivantes. Mais d'elles, nous savons seulement qu'elles recueillirent l'enfant (moyennant quelque discussion, peu importe). L'enfant, lui, sera porteur de la Parole. Mais sans elles ? Voici les figures de l'accueil, de la réceptivité : cette réceptivité est une ardente approche, un savoir de certitude profonde sur ce qui va venir se donner — « de la foi d'Elizabeth devant la vision par une appréhension en quelque sorte tactile, à l'espérance invincible de la prophétesse Anne » ; elle est assimilation avide, consommation dans « l'accueil fait à (la) parole (du Messie) par l'amour humble et pénitent de Madeleine, de la pécheresse chez Simon ou de Marie de Béthanie » (40).

AINSI Marie accueille le Verbe. Ainsi la femme entend les discours, fait place aux bavardages de l'autre, projets et regrets, repentirs et autojustifications, obsessions et digressions, délires et retours à la raison ; les tourments attendent ses apaisements, les fautes son indulgence. Dans son silence, elle en sourit. Dans son silence elle sait. « Elle sait, la femme-servante qui accueille le balbutiement des choses douces dans la lumière ». Autour de ce savoir autre, de ce « roc inébranlable, doux et lisse » — présence d'un sujet autre —, les débordements du verbe réduisent, la logorrhée des fausses disputes et des vraies confidences diminue son flot devant la permanence imperturbable mais non indifférente qui engrange l'essentiel. Car ce savoir est mémoire : si la réceptivité ici n'est pas passive, c'est bien d'abord par sa force productrice de savoir, d'un savoir de conservation et de résonance. « Autour de toi, je descends, je sombre, je m'élargis parla profondeur. Non pas l'extase, mais l'immensité de l'épaisseur. Je n'oublie rien, je suis la mémoire même » (41). Mémoire ? Memorialisation du vécu, maturation des choses advenues, fidélité à l'être. Après que Jésus et les docteurs ont discuté, sorte de fête du Verbe, « sa mère gardait fidèlement tous ces souve-

nirs en son cœur (Luc 2,51). Et « ce n'est pas en vain que l'Esprit (...) a retenu silencieusement dans l'ombre de la Croix la Vierge Mère et les autres saintes femmes, au moment que le plus péremptoire des apôtres trahissait, que le plus loquace reniait... » (42).

Marie n'accueille pas seulement le Verbe, elle l'enfante. Faut-il dire alors : « L'image idéale de la Vierge suggère que la passivité la plus profonde est la seule activité réelle possible de la femme » (43) ? Ou faut-il dire que la réceptivité est production — tout le contraire de l'inertie, de la résignation, de la passivité ? Dans le silence de la femme, une force se révèle qui donne vie : « Femme de silence accompli, mais qui sait voir, toucher, entendre, c'est elle qui m'engendre ». Là s'enracine un nouveau vouloir, vouloir sans limites. Là s'enracine tout simplement la virtualité du Verbe, je veux dire de toute parole qui ait quelque poids : la voici, la femme, « qui plante en moi, sans rien me dire, (...) cet appel poignant à la révélation, au dire » (44). Rien d'étonnant, dès lors, que revienne aux femmes « de nous entraîner dans la réception du don de Dieu », que soit reconnu un pouvoir silencieux d'engendrement chez sainte Monique ou Jeanne de Chantal, chez Mélanie ou Mary (45).

L'homme, s'il parvient à ne pas se leurrer d'une autonomie trop vite acquise pour être authentique, devra, à la suite de Grégoire de Nazianze — incorrigible certes, mais admiratif, tout de même (46) — dire ce sans quoi il ne dirait pas : « Je parlerai de son silence » (celui de sa sœur). Dire et redire son origine, redire d'où il est advenu à la parole. Et convenir que le commencement est aussi la fin, l'alpha un oméga : considérer « la qualité d'Épouse comme finale » (47), et l'absence de parole aussi. Car le discours fait l'histoire (et le verbe la création) — de fait, la femme, en ce sens, ne saurait devenir sujet, et ne peut que rester « hors du pouvoir, du savoir, (...) à l'écart de l'Histoire » (48). Mais nous ne parlerons pas au Paradis.

Michel COSTANTINI

(38) France Quéré, op. cit.

(39) Annie Leclerc. « La lettre d'amour », dans le collectif *La venue à l'écriture*, UGE, 1977.

(40) L. Bouyer, op. cit. p. 70.

(41) Annie Leclerc. *Parole de femme*. p. 79.

(42) L. Bouyer, op. cit., p. 71.

(43) Cahiers du GRIF, p. 38.

(44) Annie Leclerc. « La lettre d'amour (...) ». p. 121 ss.

(45) L. Bouyer, op. cit. p. 67.

(46) Cf. France Quéré, op. cit. p. 64.

(47) L. Bouyer, O. cit. p. 58 ; cf. p. 34s.

(48) Annie Leclerc. *ibid.* p. 141s.

Michel Costantini, né en 1949. Ecole Normale Supérieure, 1967 ; agrégation de grammaire, 1970. Assistant à l'Université de Tours. Marié, un enfant. Membre du Comité de Rédaction de *Communio*.

2. Bibliographie

BERNARDI, GASBARRONI, MAZZONIS, PAZIENTI, PUCCIANO, STELLA : La Casalinga di Cristo, Rome, Edizioni delle donne, 1976. 234 p.

Parole donnée aux sœurs — à des sœurs. Après une courte introduction, d'ordre statistique ou documentaire, le livre consiste essentiellement en témoignages (p. 55 à 234). Aux questions nécessairement orientées, les religieuses répondent avec une grande diversité qui garantit le caractère spontané, non construit, de leurs réactions. Même si on veut respecter le souci des auteurs de laisser la parole à celles qui ordinairement ne l'auraient pas, on regrettera que ces féministes ne le soient pas assez ; ne le soient pas au point de théoriser leur enquête : la partie préliminaire (1-54) n'en tient pas lieu, et aucune réflexion d'ensemble sur la femme religieuse n'est esquissée ; aucune thèse vraiment argumentée n'est avancée. Le livre constitue de ce fait un bon test, mais guère plus.

M. C.

Marie-Josèphe AUBERT : Les religieuses sont-elles des femmes ? Le Centurion, 1976, 296 p.

Enquête riche, qui, elle, prétend à des esquisses de théorisation. A vrai dire, le plus intéressant se trouve dans les citations. Car le commentaire, sans doute volontairement réduit à l'usage d'un public large (par rapport à la thèse citée, p. 19), pêche souvent par légèreté et facilité : autant chacun des thèmes successivement abordés paraît suggestif (l'habitat, la clôture, le langage, l'argent, etc.), autant le développement tourne court à chaque fois. Généralement, on s'en tient à un relevé : ainsi du chapitre sur le langage (1,31, méthodologiquement indigent, malgré des perspectives ouvertes fort intéressantes. L'ensemble constitue, pour des « profanes », une très bonne introduction aux « dire » possibles (sinon statistiquement majoritaires) des religieuses.

M. C.

France QUERE : La femme avenir, Paris, Seuil, 1976, 158 p.

Osons maintenant être femmes, « non seulement semblables mais aussi étrangères ». Cet étonnant conseil de France Quéré pourrait bien libérer chez les femmes des possibilités enfouies sous le mépris, et préluder à la deuxième révolution féminine du XXe siècle. « *L'ancien féminisme, celui des origines, de Simone de Beauvoir, nous a tracé une voie* », celle de l'imitation. Selon lui, il suffisait de « *suivre le chemin des hommes* ».

Certes, reconnaissons et utilisons les nouvelles chances qui nous sont ainsi offertes. Mais constatons aussi qu'en proclamant le malheur d'être femme, en proposant une liberté qui se ramasse toute entière dans le refus de la condition féminine, les écrits libérateurs enchaînent trop souvent les foyers à la mauvaise humeur. Comment s'abandonner au bonheur d'être mère, comment ne pas manquer « la fête de l'enfance », si chacun s'apitoie sur notre misérable petite vie ?

Etre femme n'est pas une tare. La maternité n'est pas un esclavage, elle est une relation, écrit France Quéré. Or la femme invente dans la relation la liberté que les hommes lient à l'autonomie. C'est ce que développent les dernières pages du livre, les plus belles, car elles appellent à une « conversion » : « *La cause des femmes possède une dimension métaphysique. Elle parle nécessairement de Dieu* ».

Une autre femme, une autre chrétienne disait déjà : « *L'option est entre un monde d'espoir, le monde religieux de l'enchaînement et de la communication, et un monde de désespoir, pétrifié dans son séparatisme et ramassé en deux camps adverses* » (Suzanne LILAR, **Le malentendu du deuxième sexe**, P.U.F., 1969).

M.-J. D.

Louis BOUYER : Mystère et ministères de la femme, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, 101 p.

Quelles sont les vraies raisons qui poussent l'Eglise à distinguer les ministères masculins et féminins ? Il faut d'abord consentir au détour d'une brève méditation sur le mystère de Dieu : en s'incarnant, Dieu requiert humblement de l'humanité ce qui est le propre de la créature : la maternité. Grâce à cette coopération de Dieu et de la femme, la vierge mère, du créateur et de la créature, est rendue possible l'incarnation du fils de Dieu. Déjà les sexes se distinguent par ce que Dieu nous révèle ainsi. L'homme n'est père que par procuration. Il est porteur de paternité, de façon éphémère, provisoire, intermittente. Mais la femme qui déjà représente la créature dans sa vocation la plus élevée qui l'unit à Dieu « *est, de plus, en puis-*

sance, dans sa virginité, tout ce qu'elle représente, et le devient effectivement dans sa maternité en le réalisant elle-même » (p. 47).

Lorsque on considère l'histoire du salut, on voit que la femme est celle qui permet à Dieu de réaliser son dessein. Or les femmes de tous les temps sont invitées à participer au ministère que Marie inaugure sur la terre aux noces de Cana. Si les Successeurs masculins des apôtres assurent la prédication et la célébration eucharistique, il revient aux femmes d'assurer le ministère de l'intercession dans la maternité, mais surtout par la virginité consacrée. Enfin, dans une vision renouvelée et originale, l'auteur risque quelques suggestions : il propose une redécouverte du statut de la vierge consacrée, réalisation anticipée de l'église eschatologique.

C. M.

3. Réponses à une enquête

De façon générale, on note une grande concordance des réponses entre elles. Souvent elles valent d'être comparées à des propos ou à des réactions de religieuses citées dans le livre qui nous a servi de départ : nous l'indiquons entre parenthèses.

Le point de vue de l'extérieur

Il est très souvent récusé : voir discuter sa vie par des personnes qui ne la partagent pas paraît inadmissible : « *Que ces laïques (...) ne se mêlent pas de revendiquer des droits pour les sœurs, les vraies, dont elles ne peuvent pas comprendre la vie !* » — « *Des personnes jugent de l'extérieur... Il semble (...) qu'on entend les revendications des femmes qui n'envisagent les relations que sous forme de lutte des classes et pas en termes de projet religieux* » — « *Les féministes (...) étaient-elles habilitées pour effectuer une enquête auprès des religieuses dont elles ignorent tout ? (...) Peut-on appliquer (aux communautés) les critères qui inspirent % œuvre des féministes ?* ».

On voit ainsi une double raison pour se méfier *a priori* du regard de l'intrus : une défaillance de son savoir (assimilé à l'expérience) et une défaillance de sa méthode (inapplicable à l'objet). Ainsi : « *j' éprouve d'abord un sentiment d'étrangeté devant un vocabulaire qui évoque la lutte des classes plutôt que le projet religieux* » (cf. *Casalinga...*, p. 51).

La représentativité des cas

Passant au jugement *a posteriori*, nos correspondantes réagissent la plupart du temps avec vivacité. Elles s'accordent à nier qu'il s'agisse d'un portrait authentique de leur vie : « *cas exceptionnels et limites* », « *généralisation abusive* », « *approximations et confusions* », « *caricature* », « *la caricature tristement brossée* », « *quelques faits véridiques, peut-être, ont été extraits de leur contexte, amplifiés, déformés, abusivement généralisés. C'est une abominable caricature de la vie religieuse qui est ainsi présentée* ».

Une soeur italienne vivant en France : « *Je suis retournée en Italie en diverses circonstances; j'y connais des religieuses que je sais heureuses de l'être et de servir leurs sœurs et accomplir les tâches qui leur sont confiées. Ce texte me paraît diffamatoire* » (Cf. Casalinga..., p. 52).

Une existence sans aliénation ?

Plus fondamentalement, les « aliénations » dont les sœurs pourraient faire l'objet ne leur sont presque jamais apparues, ce qui entraîne parfois de nettes dénégations comme cette réponse brève à notre seconde question (Avez-vous déjà vécu, etc.) : « *Non* » (2 fois) — « (Ces affirmations) *vont à l'encontre d'une expérience personnelle de vie religieuse de 46 années pendant lesquelles je n'ai subi et n'ai vu subir autour de moi, dans une congrégation et dans les autres que je connais aucune de ces oppressions* ».

D'une religieuse qui a fait « *140.000 heures de travail gratuit* » : « *Jamais je n'ai eu l'impression d'être une malheureuse exploitée* ». Il y a les faits et la manière dont on les ressent. Mais il semble que parfois ce soit la possibilité même de la chose qui soit niée : « *On ne peut donc parler d'aliénation (...). Dans une vie religieuse, il ne peut en être question : elle est don total de la personne à Dieu et pour Dieu* ». (Cf. Casalinga..., p. 40).

Cependant : « *Puisqu'il n'est question que de conditions de travail et de rapports sociaux, je réponds (à la seconde question) : oui, il m'est arrivé (...) d'être chargée de travail au-delà de mes forces et de m'en sentir écartelée (...). Au soir de telles journées, je me suis souvent plainte à Dieu, criant vers Lui comme vers mon seul recours. Peu à peu, je retrouvais la paix dans la pensée qu'il m'avait été donné de suivre le Christ, comme je l'avais voulu, en réponse à son appel (...). Dès ces premières expériences, je me serais refusée à présenter ma vie religieuse comme « souffrante », car j'y percevais par ailleurs trop de richesses et de promesses. Cette relativisation s'est ensuite accentuée, au fil des années, grâce à certaines découvertes : Dieu, qui comble le cœur au fur et à mesure que celui-ci se laisse dépouiller (on pourrait dire : « désaliéner ») par la pauvreté, la chasteté et l'obéissance vécues; l'amour des sœurs, à quelque niveau de responsabilité que ce soit, qui comporte beaucoup plus de bienfaits que de défailances (...). Dès lors, le prochain maladroit devenait un frère de misère et, sans rien perdre de ma faiblesse vis-à-vis de lui; je ne me sentais plus le droit de l'accuser* ». (Cf. l'évolution décrite parla soeur L, dans Casalinga..., p. 137s.).

L'autoréalisation de soi

Ce problème est au cœur des préoccupations des féministes romaines (Casalinga..., p. 137 : « *Penses-tu que la religieuse puisse se réaliser comme femme ?* » ; p. 170 : « *Dans quelle activité la religieuse se réalise-t-elle ?* », etc). Les réponses font de la vie religieuse un lieu privilégié — puisque d'ailleurs libéré des aliénations réservées à la vie laïque — pour un tel accomplissement : « *Pour la femme d'aujourd'hui, la vie religieuse offre toutes les possibilités d'équilibre, de maturité humaine, d'épanouissement spirituel* ». — « *L'épanouissement... Il est bon en soi, nécessaire même, surtout, dirons-nous, dans la vie religieuse... mais entendu en sens vrai. C'est-à-dire : épanouissement en chacune de nous de nos virtualités profondes, de tout ce qui peut permettre de mieux réaliser notre idéal, de devenir pleinement femme... Qui ne sent alors (qu'il) n'a rien à voir avec celui que recherchent inconsciemment ceux qui le placent dans les facilités de la vie, et le rejet de toute loi, de tout principe, du moment qu'ils les gênent...* ». — « *Il ne s'agit pas de développer sa personnalité tous azimuts, mais dans le sens du mieux et dans la ligne de la spiritualité de la Congrégation* ». (Cf. Casalinga..., p.40, 137).

Comme on le voit, c'est aussi le critère de l'épanouissement qui est distingué — et l'on retrouve ici l'opposition de deux visions du monde, de deux types d'existences marquées : « *Bienheureuses les religieuses qui trouvent leur épanouissement non dans une vie mondaine et confortable, en des recherches vestimentaires ou autres (sous prétexte de s'adapter au monde actuel ou d'attirer les jeunes), mais dans un contact intime avec Jésus-Eucharistie sacrifié pour le salut du monde entier* ».

Libre vouloir

Une condition apparaît cependant nécessaire pour que le lieu joue sa fonction : l'exercice de la liberté, d'une liberté formée et informée au moment initial. Il faudra entrer « *dans une Congrégation librement choisie* ». Il faudra qu'y puissent entrer seulement « *des sujets qui ont une maturité suffisante pour embrasser librement cette vie comme réponse d'amour à un appel — en adulte — et pour cela il est bon d'avoir déjà mené une vie d'adulte, même une vie professionnelle* ».

Le renoncement n'aura de sens que dans ces conditions : « *Faire offrande à Dieu (...) de ses valeurs féminines, et ceci en pleine liberté* ». — « *Assumer consciemment et joyeusement les conséquences des vœux, faits librement* ». — « *Choix libre — mais aussi éclairé par une réflexion sérieuse* ». Car ce libre vouloir ne saurait aller sans un certain savoir : « (Il faut une formation sérieuse et prolongée, tant du point de vue humain que du point de vue religieux. Diplômée ou non, la religieuse doit avoir réfléchi sur les problèmes du monde et de l'Eglise. Sa formation la rendra profondément consciente de ce qu'elle est et de son alliance privilégiée avec Jésus-Christ, qui est mystère de mort et de résurrection, et lui permettra de s'exercer au libre don d'elle-même et d'en recueillir le fruit de joie (...). Une telle formation devrait enraciner solidement la religieuse dans son « identité » et lui permettre de s'y mouvoir avec assurance ».

L'homme

Peu de choses, en vérité, sur lui : l'aspect proprement féministe de la revendication ne provoque guère de réactions. Mais il est vrai que, comme on l'a vu, l'autre apparaît bien plutôt sous la forme du laïc que du mâle. Par exemple : « *Que l'on obtienne... que les religieuses soient rétribuées correctement pour les services qu'elles rendent de manière à avoir une vie normale à l'abri du besoin. (...) Le travail des soeurs vaut celui des laïcs* ».

L'exercice du libre vouloir ne se laisse donc pas limiter par l'homme et ce qu'il aurait imposé, comme les clivages sacerdoce/non-sacerdoce, études théologiques/absence d'études, etc., tels que les évoque *La Casalunga*. « *Je n'ai jamais envié le sort (...) d'aucun homme ! Le contact avec le sacré ne se fait pas par l'intellect. Je n'aurais aucune envie d'être prêtre* ». — « *Assimiler le sacré au sacerdoce et aux études théologiques apporte une preuve d'ignorance absolue du sens de ce terme* ». — *Doute sur la visée générale du mouvement féministe. Veut-il faire droit à ce que la femme a de spécifique ? " Moi, je suis une religieuse et une femme, et j'ai des exigences différentes des tiennes ? " : Ou bien Revendique-t-il l'identité des tâches pour l'homme et la femme, par exemple "la théologie, le sermon... le sacerdoce" ?* ».

M.C.

Viennent de paraître dans la collection *Communio*
deux nouveaux titres :

- Joseph RATZINGER

Cardinal-archevêque de Munich

Le Dieu de Jésus-Christ

Méditations sur Dieu-Trinité

(traduit de l'allemand par Y. et M.-N. de Torcy) Un

volume de 135 p. (chez votre libraire habituel)

- Sous la direction de Claude BRUAIRE

La confession chrétienne de la foi

Recueil d'études par Rémi Brague, Claude Bruaire, Georges Chantraine, Albert

Chapelle Michel Costantini, Alain Cugno, Philippe d'Harcourt, Gaston Fessard, Dominique Folscheid, Georges Kalinowski, Jean Ladrière, Marguerite Léna, André Léonard, Jean-Luc Marion, Philippe Nemo, Michel Sales, Xavier Tilliette, Paul Toinet.

Postface de Henri de Lubac

Un volume de 350 p. (chez votre libraire habituel)

Communio-Fayard

Deux ans après

ou : que devient *Communio* ?

NOUS avons entamé notre troisième année de parution continue.

En septembre 1975, nous avons remis à d'éventuels lecteurs de décider si notre entreprise avait un rôle d'Eglise (1). Il n'est pas douteux qu'ils aient tranché, pour l'essentiel, positivement. Nous leur devons donc quelques informations.

Il faut rappeler quelques faits : la revue *Communio* est publiée par une association (loi 1901), indépendante juridiquement et financièrement des autres éditions, mais aussi de tout éditeur français. Elle n'a pour ressources que les abonnements et le soutien de ses lecteurs (2). Actuellement, la situation des abonnements permet une gestion équilibrée et autonome (en fait depuis la première année), et rend nécessaire un secrétariat permanent. Le nombre des lecteurs va croissant régulièrement, en sorte que l'avenir proche semble raisonnablement favorable.

La croissance de *Communio*, comme son lancement, ne saurait se dissocier de la situation des autres revues de même nom, même si les liens ne sont avec celles-ci que rédactionnels (mais n'est-ce pas l'essentiel ?). Fondée en Allemagne dès 1972, *Communio* a vu des comités de rédaction établir des éditions-soeurs en Italie (1972), aux Etats-Unis (1974), au Pays-Bas et en Belgique flamande (1976), en Espagne (1978), et suit les efforts des éditions serbo-croate et polonaise pour paraître régulièrement : le cas français (1975) n'est donc pas isolé. Cette communauté internationale, qui réunit deux fois par an ses principaux responsables, détermine les sujets traités (qui sont pour l'essentiel communs à tous), fixe les orientations générales pour l'analyse de chacun des thèmes, établit des projets d'articles, organise leur circulation et les échanges rédactionnels.

Nous y avons trouvé beaucoup : d'abord l'élan et le soutien spirituel sans lequel nous n'aurions jamais osé, ensuite un fonds théologique commun

1) Voir l'article-programme du n° I, 1 (p. 2.7) : « Notre entreprise ne trouvera sa validation qu'en recevant la confirmation d'une *communie*. C'est pourquoi nous abandonnons la décision du succès ou de l'échec à Celui qui peut seul, dans nos frères, nous faire le don de devenir une communauté parmi d'autres, dans *l'Ecclesia Mater* ».

(2) Rappelons que la toute première mise de fonds a été le fait personnel de membres du Comité de Rédaction. C'est grâce à cette somme relativement modeste que le tract rédigé en commun au printemps de 1975 a été imprimé et diffusé. Cette propagande « artisanale » a permis de recueillir quelques abonnements et des prêts qui, joints à des contributions internationales limitées, ont permis le lancement de la revue. Un bon nombre de ces prêts ont été remboursés au fur et à mesure de l'accroissement des abonnements, et qu'il s'avérait que le budget de *Communio* s'équilibrait de manière convenable, assurant l'indépendance de la revue. Seule la collection « *Communio* » a été confiée à un éditeur (la Librairie Arthème Fayard), qui assure la fabrication et la diffusion des ouvrages que souhaite publier l'association *Communio*.

considérable, en ampleur et en qualité, qui nous a soustraits à certaines insuffisances françaises. Ensuite, et surtout, nous avons éprouvé que la catholicité n'a rien d'un vain mot, ni d'un rêve pieux ou d'un impérialisme culturel finissant : les rencontres obligent à réviser les fausses évidences, à élargir les analyses, en un mot à éprouver très concrètement, et non sans rudesse, la réalité de la communion ecclésiale. Si nos numéros ont pu paraître parfois soit trop pesants, soit au contraire un peu étranges, voire étrangers, c'est que l'internationalité a pesé sur eux : même si, à courte vue, ce fut un handicap, nous sommes persuadés que, plus profondément, ce fut un des facteurs décisifs de la relative réussite de notre entreprise. Avec les sanctions de nos lecteurs, l'internationalité constitue le second critère auquel nous jugeons notre travail. Les deux sont catholiques.

C'EST pourquoi nous ne considérons pas comme un vain honneur la responsabilité qui nous reviendra, en mai prochain, d'accueillir à Paris les autres rédactions de *Communio* pour une réunion rédactionnelle plénière. — En France, la revue s'implante de différentes façons. Le public se compose également de clercs et de laïcs, comme d'ailleurs le comité de rédaction ; il se répartit par tiers entre la francophonie, la province et la région parisienne. Les lecteurs sont plus fidèles (au vu des réabonnements de la seconde année) qu'au début, plus convaincus (au vu des adresses qu'ils font parvenir au secrétariat), plus actifs aussi (au vu du courrier, des suggestions et critiques, des projets d'articles spontanément envoyés). Il semble que certaines préventions du début soient en train de tomber : le ton non polémique, la recherche d'affirmations positives, le rôle effectif des laïcs, la présence rédactionnelle de femmes, la volonté patiente de rencontres sans exclusives n'y sont peut-être pas pour rien. Les décisions rédactionnelles sont prises de fait par le comité de rédaction dans son ensemble, quelque éclairé que soit son choix par les théologiens — dont nous saluons ici la patience souvent mise à contribution.

Quant à la collection que *Communio* publie chez Fayard, elle tente d'élargir le travail nécessairement limité par la formule d'une revue. Nous souhaitons y publier des essais de théologie proprement ecclésiale, c'est-à-dire où la spéculation — conceptuelle ou non, qu'importe — se plie; ou mieux se hausse à la logique propre de la charité, donc atteint sûrement à la vie profonde des chrétiens. — C'est d'ailleurs notre seul but, en général : montrer que la manière chrétienne de vivre suscite et sa logique et son langage, parce que la charité pourvoit à tout, par surcroît, pourvu qu'on la recherche d'abord. Si *Communio* atteint jamais à une quelconque autorité, nous voudrions que ce ne soit que celle-ci.

QUANT aux insuffisances de notre entreprise, elles restent patentées. Plutôt que de recenser celles que chacun voit de lui-même, nous voulons souligner celles qui nous semblent les plus graves, et demander qu'on nous aide à les surmonter. Que financièrement rien ne soit

acquis définitivement, c'est le sort de toutes les revues indépendantes d'institutions ecclésiastiques ou civiles. Donc là n'est pas le point. C'est pour un autre motif que nous souhaitons un accroissement de lecteurs : à l'origine, nous avons visé un public non spécialisé, nommément non-littéraire ni universitaire. Force est bien de constater que, présentement, nous ne l'avons atteint que très insuffisamment. Un signe et une cause de cet échec se repère dans la difficulté que nous avons éprouvée à fournir de bons articles sous la rubrique *Intégration*, c'est-à-dire de bonnes lectures, du point de vue catholique, des réalités « mondaines » ; ce travail de récapitulation suppose la sûreté du regard théologique, la compréhension profonde de tel ou tel secteur de la culture, et, *last but not least*, la capacité d'une analyse vigoureuse et claire. En un sens, rien d'étonnant à ces difficultés : elles reflètent la marginalisation effective des chrétiens. Il importe donc de consacrer des efforts d'autant plus grands pour surmonter cette insuffisance.

Nous commençons, dans cette optique, une série de dossiers, qui renforceront, dans chaque numéro, ce type de lecture. Nous renouvelons notre appel auprès des lecteurs : les suggestions et projets d'articles seront bienvenus, surtout s'ils visent bien à pareilles « intégrations ». Nous espérons que ce genre d'effort ouvrira *Communio* à d'autres lecteurs, et surtout assurera une fonction trop souvent désertée de l'intelligence chrétienne. En règle générale, nous souhaitons que les collaborations françaises, dans tous les genres d'articles, se renforcent. Non que le nombre nous manque, au contraire. Mais *Communio* doit peut-être aider à rassembler plus largement les forces vives de la réflexion théologique francophone, dans une visée explicitement ecclé-

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

France : 80 FF

Etranger : 90 FF

Par avion : 95 FF ou leur équivalent

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié *Communio* »,
C.C.P. : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61, 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 40 FS ;
par avion 85 FF (ou leur équivalent)

Abonnement de soutien à partir de
150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P. : 18.676.23 F Paris

Les abonnements partent du dernier numéro paru ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement :
au dos, p. 96.

siale. Là aussi, l'événement dira si nous avons raison de le penser. — En un mot, nous voudrions approcher plus de notre programme initial, et publier des articles qui y répondent mieux encore. Ce désir dépend autant de nos lecteurs, présents *et* futurs, que de nous. Qu'ils le sachent donc (3).

Communio n'est pas un but en soi, et n'appartient pas à ceux qui en assurent le fonctionnement. Nous l'avons appris, depuis plus de deux ans, chaque jour un peu plus. Il dépend de nous tous que l'entreprise qui déjà nous dépasse s'approfondisse jusqu'à devenir ce qu'elle est — un service de l'unité de l'Eglise.

J. D. et J.-L. M.

13) Autres points urgents : renforcer l'équipe de traducteurs (de l'allemand, de l'italien, de l'espagnol, du polonais), et de développer les collaborations en Afrique francophone et au Canada français — qui fournit d'ailleurs déjà un nouveau membre du Comité de Rédaction : le P. Jean-Guy Pagé, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université Laval de Montréal (collaborateur au n° II, 2). En même temps, pour des raisons personnelles (âge, santé, occupations), le P. de Lubac, Mlle Nouvellon, Philippe Nemo quittent le Comité de Rédaction, tout en restant collaborateurs de la revue — comme l'avenir le montrera.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié *Communio* », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

NOM : **Prénom :**

Adresse :

Code postal :

Tarif (voir au dos, p. 95) :

à partir du n° inclus (voir ci-contre, page III de couverture).

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (11).

Date : 1977

Signature :

Prochains numéros

mars 1978 :

LA JUSTICE - André Feuillet, Claude Bruaire, André Manaranche, Roger Heckel, Jean Duchesne, Giuseppe Colombo, etc.

**mai : LA LOI DANS L'ÉGLISE - juillet : L'APOLOGÉTIQUE
septembre : LA PÉNITENCE - novembre : LA LITURGIE**

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : *Communio* est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

Si! vous manque des numéros de *Communio* :

Encore disponibles pour l'instant: **N° I, 4 (LA FIDÉLITÉ)** : Hans-Urs von Balthasar, Georges Chantraine ; Dr Gisela Pankow, Henri Battifol, Xavier Tilliette, André-A. Devaux ; André Depierre, Gérard Soulages ; *Emile Martin* ; **N° I, 6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE)** : Corinne Marion ; Sergio Cotta, Claude Bruaire, Jean Ladrière, Simon Decloux ; Mgr Manfred Müller, Val J. Peter, Michel Costantini, Luigi Giussani, Stanislaw Grygiel ; *Paul Poupard* ; **N° 1, 7 (EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE)** : Georges Chantraine ; Alfons Deissler, Hans-Urs von Balthasar, Helmut Riedlinger ; Michel Costantini, Edouard Cothenet ; Christoph von Schonborn, François Russo ; *Olivier -Costa de Beauregard, Régine Pernoud, Maurice Gilbert, Claude Bruaire, Jacques Madaule* ; **N° 1, 8 (L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE)** : Jean Duchesne ; Hans-Urs von Balthasar, Rémi Brague, Jean-Robert Armogathe ; André Millot, Jacques Loew ; Alain Cugno, Paul Mommaers ; *Jean-Luc Marion, Josef Pieper* ; **N° II, 1 (JÉSUS, « né du Père avant tous les siècles »)** : Jean Duchesne ; Louis Bouyer, Gerhard Schneider, Klaus Reinhardt, Werner Loser, Hans-Urs von Balthasar ; Guy Bedouelle ; Christiane Foullon, Marie-Françoise Madelin ; *André Frossard, Hélène Zamoyska, Jean Mouton, Josef Pieper* ; **N° II, 6 (LA PRIÈRE ET LA PRÉSENCE - l'eucharistie II)** : Rémi Brague ; Giuseppe Colombo, Maria-Paul Adriaola, Karl Lehmann, cardinal Joseph Ratzinger ; Jean-Luc Marion ; Mgr Daniel Pézeril, Sœur Marie-Dolorès ; Guy Bedouelle, Jean Mesnard, Stanislas Fumet.

Les numéros 1 (la confession de la foi), 2 (mourir), 3 (la création), et 5 (appartenir à l'Eglise) du tome I, et les numéros 2 (les communautés dans l'Eglise), 3 (guérir et sauver), 4 (au fond de la morale) et 5 (l'eucharistie - I) du tome II sont totalement épuisés.

Dépôt légal : premier trimestre 1978 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. (1) - 606,87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.

(1) Rayer les mentions inutiles.

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe *, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg) *, Françoise et Rémi Brague *, Claude Bruaire (Tows) *, Georges Chantraine, s.j. (Namur) *, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne *, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion *, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint *, Jacqueline d'Us-sel *.

(*) Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift *Communio* (D 5000 Köln 50, Moselstrasse 34) - Hans-Urs von Balthasar, Albert Aimes, Franz Greiner, Karr Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roeggele.

AMERICAIN : International Catholic Review *Communio* (Gonzaga University, Spokane, Wash, 99258) - Kenneth Baker, s.j., Andree Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

ESPAGNOL : Edition en préparation, par Zyxx-Zero (José-Miguel Oriol, Lerida 80-82, Madrid), avec des théologiens de l'Université de Salamanque (P. Olegario de Cardedal, A. Perez de Labor-da).

ITALIEN *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli, via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) - Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : International katholiek Tijdschrift *Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) - J. Ambaum, J. De Kok, G. De Schrijver, s.j., K. Roegiers, J. Schepens, P. Schmidt, J.-H. Walgrave, o.p., V. Walgrave (1-), A. Van der Does de Willebois, P. Westermans, G. Wilkens, s.j.

POLONAIS : Edition en préparation. **SERBO-CROATE** : *Svesci Communio* (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulivc trg. 14) - Stipe Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La *Revue catholique internationale* : **COMMUNIO** est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), président : Jean Duchesne (directeur de la publication) ; rédacteur en chef : Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi Brague ; secrétaire de rédaction : Françoise de Bemis.

Rédaction, administration, abonnements (soeur Arlette Meunier, Madame Simone Gaudefroy) : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 - C.C.P. : «Communio», 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnements : voir page 95; **bulletin d'abonnement** : page 96.

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 PÉGUAY, L'Argent
Pleiade, p. 1136-1137.

tome III, n° 1- JANVIER 1978 «NÉ DE LA VIERGE MARIE»

« Tu as engendré selon la chair
le Verbe Dieu.
Vierge avant /a naissance,
tu l'es restée après,
et tu nous as réconciliés au Christ,
Dieu, ton Fils ».

EPHREM,

Prière à la très sainte Mère de Dieu,
Opera Graeca, éd. Assemani, t. 3, 545.

Michel SALES
page 2 Une femme dans l'histoire

Problématique _____

André FEUILLET
page 8 Le triomphe de la femme d'après le Protévangile

Leo SCHEFFCZYK
page 20 Les trois moments de la virginité de Marie
Hans-Urs von BALTHASAR
page 32 Mystère saintement manifeste

Intégration _____

Corinne MARION
page 45 La femme, ou la ruse de Dieu - Claudel

Attestation _____

Reinhard MUMM
page 58 Le culte marial dans la tradition luthérienne
Piet RENTINCK
page 72 Marie chez les premiers Pères

Dossier _____

préparé par Michel COSTANTINI
page 79 Les ambiguïtés de Marthe

Signet _____

page 93 Deux ans après - ou : que devient *Communio* ?

