

OECUMENISME

A. DENAUX

L'Oécuménisme et Marie

A l'occasion de l'année mariale (7 juin 1987 - 15 août 1988), quelques théologiens ont esquissé un bilan des recherches mariologiques menées depuis la clôture du concile Vatican II. Nous reproduisons ici l'étude réalisée par le chanoine Adelbert Denaux, déjà publiée dans Collationes, t. 18, 1988-1, pp. 59-85.

Adelbert Denaux, exégète formé à la Faculté de Théologie de Louvain, poursuit bien évidemment une œuvre exégétique; il vient de publier avec M. VERVENNE, Synopsis van de eerste drie evangeliën, Louven-Turnhout, 1986, LXV - 332 pp. Cependant, il enseigne aussi l'oécuménisme au séminaire de Bruges, dont il est le président, et il préside également la Commission nationale catholique pour l'oécuménisme. Il est par conséquent particulièrement qualifié pour nous donner une contribution mariologique, qui prolonge l'œuvre de Vatican II. En effet, la constitution apostolique de Jean XXIII, Humanae Salutis, du 25 décembre 1961, qui convoquait le Concile, demandait que celui-ci fasse plus de clarté sur la doctrine et soit un exemple de charité fraternelle de sorte que les chrétiens séparés du Siège apostolique aspirent plus vivement à l'unité et que le chemin qui y conduit soit aplani pour eux. En 1964, les Pères conciliaires votaient le chapitre VIII de Lumen Gentium, « La bienheureuse Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Eglise ». Ceux qui ont suivi ou étudié l'élaboration de ce chapitre savent qu'une des questions débattues concernait son insertion dans le

« schéma sur l'Eglise ». En même temps, ceux qui ont déjà lu le chapitre VIII de L.G. auront remarqué le grand nombre de citations scripturaires et patristiques. Vingt-cinq ans plus tard, on peut se demander si la doctrine de Vatican II à propos de Marie a été bien comprise et si les différents dialogues bilatéraux entre l'Eglise catholique et les autres Eglises ou communautés ecclésiales ont abordé « la figure de Marie » dans la progression, parfois si lente, sur le chemin de l'unité. La réflexion apportée par le chanoine Denaux à cet égard est particulièrement révélatrice de l'ampleur des questions posées aujourd'hui par ceux qui pratiquent l'œcuménisme.

La Rédaction.

Introduction (1).

Il y a 60 ans à peu près, puisque c'était au cours de la Conférence *Foi et Constitution* qui se tint à Lausanne en 1927, un délégué de l'Eglise orthodoxe russe, l'archiprêtre Serge Bulgakov, provoqua de grands remous. Il avait osé monter à la tribune pour faire un exposé sur la Sainte

(1) Bibliographie générale : *Marie, Points de vue anglican, orthodoxe, protestant*, in *Pages documentaires*, n° 13 (févr. 1969); *Plaats voor Maria in deze tijd ?* Lezingencyclus gehouden bij de opening van de gerestaureerde Hasseltse kapel in Tilburg, Hilversum, 1974; J. FEINER & L. VISCHER, *Nieuwe woorden over God, wereld en kerk*. Schets van gezamenlijk christelijk geloof, Hilversum, 1975, pp. 474-482; *Marie, Mère du Seigneur*, numéro à thème de *Unité des Chrétiens*, n° 6 (avril 1977); *Mariologie* (Tenminste-Jaarboeken, 1), Kampen, 1980; W. VOELKER, *Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950*, in *Ökumenische Rundschau* 30 (1981), pp. 1-20; A. STACPOOLE (Ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary 1970-1980*, Middlegreen, 1982; *Marie dans les Eglises*, numéro à thème de *Concilium* 188 (1983); H. PETRI, *Maria und die Ökumene*, in W. BEINERT & H. PETRI (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg, Pustet, 1984, pp. 315-359; G. SOELL, *Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente*, in *Veritati Catholicae*. Fs. L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, F. COURTH & Ph. SCHAEFER, Aschaffenburg, 1985, pp. 522-541; F. COURTH, *Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch*, in *Trierer theologische Zeitschrift* 95 (1986); *Marie, Mère du Rédempteur*, numéro à thème de *Unité des Chrétiens*, n° 69 (janvier 1988).

Vierge Marie. Comme cette intervention ne figurait pas au programme, le président l'interrompt et le pria d'aller reprendre sa place dans l'auditoire. Mais Bulgakov refusa, et il continua à parler de la place de la Mère de Dieu dans la théologie et la piété chrétiennes; il essaya de prouver que des rencontres interconfessionnelles comme celles de *Foi et Constitution* ne pouvaient se permettre plus longtemps de se taire sur le sujet (2).

L'attitude du président était compréhensible. A l'époque, Marie était un thème si délicat et si explosif à la fois que presque tout le monde estimait qu'il ne convenait pas de l'aborder dans les réunions œcuméniques. Certains proposaient même de prendre résolument « congé de Marie », et cela précisément pour favoriser le dialogue œcuménique. On pensait que la doctrine et la piété mariales constituaient un obstacle sur la route vers l'unité des Eglises chrétiennes. Ici, c'étaient l'enseignement et la pratique de l'Eglise catholique romaine qui étaient particulièrement visés puisqu'ils étaient fortement marqués par l'esprit de la Contre-Réforme. La promulgation du dogme de l'Assomption par Pie XII en 1950 fut, pour beaucoup de protestants, une preuve évidente de l'inflexibilité de l'Eglise catholique romaine au plan confessionnel et de sa mauvaise volonté à l'égard de tout rapprochement œcuménique.

Depuis lors, le climat général s'est modifié, si bien que l'on se garde d'utiliser encore des termes aussi forts. N'empêche que Marie reste un sujet délicat que, dans les cercles œcuméniques, on ose à peine soulever. Dans un recueil récent des accords et dialogues interconfessionnels, s'étalant sur une période de 50 années (1931-1982), on trouve en tout et pour tout trois textes qui méritent d'être mentionnés: un passage d'une Déclaration commune de vieux-catholiques et d'orthodoxes sur la christologie (Chambésy, 1975 et 1977); trois paragraphes d'un texte exprimant la convergence d'anglicans et d'orthodoxes sur « La communion des saints et les défunts » (déclaration

(2) Cet incident est mentionné dans K. WARE, *The Mother of God in Orthodox Theology and Devotion*, in A. STACPOOLE (Ed.), *Mary's Place* (voir note 1), pp. 169-181, spécialement p. 169.

de Llandaff, 1980, n^{os} 10, 12 et 13) ; et un paragraphe de la seconde déclaration de l'ARCIC sur l'Autorité dans l'Eglise (Windsor, 1981, n^o 30), qui reflète la position de la Communion Anglicane face à la mariologie de l'Eglise catholique romaine (3). On peut ajouter encore une partie d'un « Rapport du dialogue entre le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et certains pentecôtistes (1977-1982) », qui a pour titre « Perspectives de mariologie » (les n^{os} 58-76 résumant une rencontre à Vienne en 1981) (4). Si, dans ces textes, on aborde la mariologie, on le fait à propos d'autres questions, telles la christologie, l'autorité dans l'Eglise ou la rédemption.

Cette maigre moisson montre que le thème de « la place de Marie dans la foi et la vie de l'Eglise » n'a encore jamais fait vraiment l'objet spécifique d'un dialogue œcuménique. Jusqu'à ce jour, on a, dans les rencontres officielles, donné la préférence à des thèmes jugés plus importants, comme le baptême, l'eucharistie, le ministère et l'autorité, les sacrements et l'Eglise. Ce faisant, on se réfère à ce qu'on appelle la *hierarchia veritatum*, la hiérarchie des vérités, selon laquelle toutes les vérités de la foi n'ont pas le même poids ni la même importance. Le deuxième rapport de la Commission mixte du Conseil Oecuménique des Eglises et du Secrétariat pour l'Unité (1967) dit à ce propos : « Tenir compte de la hiérarchie des réalités à considérer. La vie d'une Eglise et sa théologie forment un tout organique dans lequel il y a des réalités ou des vérités fondamentales. Est-il possible, par exemple, d'aborder fructueusement la question mariologique, si l'on n'a pas tiré au clair la question christologique, si l'on n'est pas d'accord sur l'ensemble de l'économie salutaire,

(3) Cfr *Dokumente wachsender Uebereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931-1982*, édités et munis d'une introduction par H. MEYER, H.J. URBAN & L. VISCHER, Paderborn/Frankfurt a.M., 1983, pp. 33-35, 97-101 et 187. On trouvera une traduction française de la Déclaration de Windsor, n^o 30, dans *La Documentation Catholique*, t. 79, 1982, pp. 505-506. A propos des trois documents cités, voir : K. Mc DONALD, *Mary in Recent Ecumenical Documents*, in A. STACPOOLE (Ed.), *Mary and the Churches* (voir note 1), pp. 129-132.

(4) Cfr *La Documentation Catholique*, t. 82, 1985, pp. 1037-1045, spécialement pp. 1042-1043.

si l'on n'a pas abordé les questions complexes du statut de la connaissance religieuse et du problème herméneutique ? Ceci est un exemple particulier, significatif d'ailleurs, mais il semble bien que, le Christ étant le centre de tout, on doit toujours revenir à la christologie pour reprendre, à la racine, les questions pendantes entre nous » (5).

Pourtant il semble que ces derniers temps cette attitude réservée se soit légèrement modifiée. Un certain nombre de signes marquent un intérêt grandissant pour les dialogues interconfessionnels sur la signification de Marie dans l'histoire du salut et de l'Eglise (6). Aux Etats-Unis et en Allemagne, des théologiens luthériens et catholiques ont entamé le dialogue sur le sujet. Pour le monde anglo-saxon, mentionnons l'*Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary*. Depuis sa fondation en 1969, la Société a organisé sept congrès internationaux, au cours desquels des théologiens de diverses confessions ont étudié certains aspects de la mariologie (7). A l'occasion du septième congrès de la Society, lequel s'est tenu à Chichester en

(5) Cfr *La Documentation Catholique*, t. 65, 1968, pp. 149-150.

(6) Cfr *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Edited by R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J.A. FITZMYER & J. REUMANN, London, 1978; *Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*. Für den Catholica-Arbeitskreis der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees (DNK) des Lutherischen Weltbundes (LWB) herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, in *Una Sancta* 37 (1982), pp. 184-201; et les réactions de théologiens catholiques: F. COURTH, *Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung*, in *Marianum* 45 (1983), pp. 306-322; G. VOSS, *Katholische Bemerkungen zu: Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, in *Una Sancta* 83 (1983), pp. 143-157; W. BEINERT (Ed.), *Maria - Eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg, 1984.

(7) La Society compte environ 2.000 membres et a 11 sections locales en Angleterre, une en Irlande et une à Washington. Les trois co-directeurs de la société sont: Mgr Mervyn Alexander, évêque catholique de Clifton, le Rt Rev. Eric Kemp, évêque anglican de Chichester et le Rev. Gordon Wakefield, méthodiste. Le Card. B. Hume, primat de l'Eglise catholique du Royaume-Uni et le Dr R. Runcie, archevêque de Cantorbery, en sont les co-présidents. On trouve dans A. STACPOOLE (Ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary 1970-1980*, Middlegreen, 1982, une collection des conférences les plus importantes prononcées lors des congrès internationaux. Le sep-

1986, le cardinal J. Willebrands a envoyé le message suivant : « A mesure que le temps s'écoule, il me semble qu'il s'indique de plus en plus d'introduire également la figure de Marie, la *Theotokos*, la Mère de Dieu, dans la discussion et la prière œcuméniques. Lorsque, dans la discussion œcuménique, on parle de Marie, elle surgit habituellement à l'arrière-plan de problèmes épineux, comme celui de l'autorité dans l'Eglise ou la juste compréhension du rôle unique du Christ dans la rédemption. Mais c'est précisément parce que Marie éveille notre attention à des divergences de vue au plan théologique qu'elle peut éclairer les problèmes et orienter vers leur solution. C'est pourquoi je suppose que le travail, que votre Société a déjà réalisé, a été une source vitale pour tout l'effort œcuménique » (8). Ces mots du cardinal confirment l'espoir que le pape Paul VI exprimait dans son Exhortation Apostolique *Marialis Cultus* (1974) : « ...que la dévotion envers l'humble servante du Seigneur... (puisse) devenir, fût-ce lentement, non pas un obstacle, mais un intermédiaire et un point de rencontre pour l'union de tous ceux qui croient au Christ » (n° 33) (9). En effet, Marie peut, en un certain sens, être considérée comme « celle qui met en plein jour » la foi catholique. On ne peut donc pas tenir comme une question périphérique le dialogue qui se centre sur sa personne. La doctrine et le culte de la Mère de Dieu ne peuvent se situer comme quelque chose d'accessoire, à part; ils se relient de mille manières à l'ensemble de la doctrine et de la vie de l'Eglise. Si l'on exclut Marie du dialogue œcuménique, on court le risque d'aboutir à une forme de consensus qui contourne les divergences profondes. Quand, dans une famille, les enfants se séparent après s'être querellés, la maman est souvent la seule

tième congrès international a fait l'objet d'une publication à part : A. STACPOOLE (Ed.), *Mary and the Churches. Papers of the Chester Congress, 1986, of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary*, Dublin, 1987. Un autre congrès s'est tenu à Liverpool, du 27 mars au 2 avril 1989. Pour tout renseignement s'adresser au secrétariat de l'ESBVM, M.J. Farelly, 11 Belmont Road, Wallington, Surrey, SM 6 8 TE, England.

(8) Cfr A. STACPOOLE (Ed.), *Mary and the Churches* (voir note 7), p. 10.

(9) Cfr PAUL VI, *Exhortation apostolique « Marialis Cultus »*, in *La Documentation Catholique*, t. 71, 1974, p. 312.

à pouvoir préparer la voie d'une réconciliation. Marie, la mère des croyants (cfr Jn 19, 26-27), a peut-être un rôle à jouer dans le difficile processus de l'union des chrétiens.

Dans les pages qui suivent, nous commencerons par présenter la position des confessions chrétiennes, à l'exception de celle de l'Eglise catholique romaine (I). Ensuite nous la précisons par rapport aux principaux dogmes mariaux (II). Ici, nous prendrons comme cadre de référence le point de vue de l'Eglise catholique romaine, et nous ferons chaque fois ressortir sa position en comparaison avec celle des autres Eglises. Après cela, nous étudierons la question de la piété mariale et du culte de Marie (III). Nous terminerons par quelques conclusions et suggestions pour le dialogue œcuménique (Conclusion). Notre point de départ n'est pas neutre, et il ne peut l'être. Nous nous plaçons au point de vue catholique et nous pensons que la plupart de nos lecteurs le partagent. C'est pourquoi nous n'abordons pas explicitement ce point de vue dans la première partie; mais nous le faisons d'une certaine manière dans la seconde et la troisième parties (10). D'ailleurs l'angle d'approche catholique n'exclut pas l'ouverture au domaine œcuménique.

I. - LA PLACE DE MARIE DANS LES DIFFERENTES CONFESSIONS CHRETIENNES

Une des premières conditions pour entamer le dialogue, c'est de connaître, dans leur réalité, les différents points

(10) Le texte de référence pour la conception catholique à propos de Marie est bien évidemment le chapitre VIII de la Constitution *Lumen Gentium*: voir CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris, Centurion, 1967, pp. 102-116. Voir également l'Exhortation apostolique *Mariæ Cultus* de Paul VI (note 9) et l'Encyclique *Redemptoris Mater* de Jean-Paul II, in *La Documentation Catholique*, t. 84, 1987, pp. 383-406. W. BEINERT & H. PETRI (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg, Pustet, 1984 (avec une bibliographie détaillée) constitue une somme de la doctrine et de la piété mariales catholiques et a l'avantage d'être une publication récente. On peut consulter également: W. LOESER, *Marienlehre und Marienfrömmigkeit in der katholischen Kirche - nach neueren lehrämlichen Verlautbarungen*, in *Ökumenische Rundschau* 31 (1982), pp. 411-424.

de vue confessionnels. Puisque le dialogue en est à ses débuts, la première phase consiste à se faire une idée exacte des conceptions et de la sensibilité de ceux avec lesquels le dialogue s'engage. Nous ne pouvons pas créer *a priori* que nous connaissons les conceptions des autres confessions. Souvent nous n'avons de l'autre qu'une image contestable et inexacte, laquelle ne rend pas compte de la réalité qui est riche et nuancée. Et, dans le monde sécularisé qui est le nôtre, il n'est même pas sûr que le croyant ou le théologien, en tant qu'individu, connaisse et comprenne de manière satisfaisante la vision de sa propre confession. Si nous voulons vraiment apprendre à connaître la conception et l'attitude des autres chrétiens, nous devons avoir le courage de considérer sa croyance dans son ensemble, tant dans l'espace que dans le temps. Cela demande de la patience et, souvent aussi, une étude solide des sources, de l'histoire et des expressions de la vie de foi. Cela exige également de ne pas mettre unilatéralement l'accent sur ce que les autres n'ont pas, mais de savoir découvrir les éléments positifs et l'attitude fondamentale sur laquelle ils reposent. En réalité, il faudrait que chaque partenaire parte de l'idée que la manière de voir de sa confession à lui, — qu'il estime cependant être fondamentalement juste, — découvre certaines impartialités, précisément en raison de l'isolement dans lequel sa confession a vécu du fait de la séparation séculaire d'avec les autres confessions. En conséquence, il doit être prêt à apprendre des autres, même s'il ne peut souscrire globalement à leur manière de voir. Ce n'est qu'à ces conditions que pourra s'instaurer un climat favorable à un authentique dialogue œcuménique.

a. L'expérience orthodoxe.

Les Eglises orientales, et plus spécialement l'Eglise orthodoxe, se hérissent en entendant parler de « mariologie », d'un traité théologique à part sur la Vierge Marie. Elles ne veulent pas l'isoler, mais essayer de toujours la considérer en relation avec son Fils et avec l'Eglise (11).

(11) Nous nous limitons ici aux Eglises orthodoxes parce qu'il n'y a pas de différence essentielle entre celles-ci et les Eglises pré-

Il y a donc deux façons d'aborder la vie et l'œuvre de Marie: comme faisant partie et du mystère de l'Incarnation et du mystère de l'Eglise. La première approche considère Marie avant tout comme mère, plus précisément comme mère et vierge. Cet aspect, premier, théologique est comme résumé dans le titre que le concile d'Ephèse (431) a accepté: *Theotokos*, qui signifie littéralement « celle qui a enfanté Dieu » ou (ce qui est plus élégant mais moins littéral) « la Mère de Dieu ». En dépit des malentendus possibles, les pères de ce concile ont préféré ce titre à celui de *Christotokos*, « celle qui a enfanté le Christ »; cela afin d'affirmer nettement que Celui qui naquit d'elle n'était pas simplement homme, mais l'Homme-Dieu, Jésus-Christ. Et parce que son Fils diffère tellement des autres enfants des hommes, — Il n'est pas seulement homme, mais Dieu, — la Sainte Trinité a établi que sa naissance différencierait de toutes les autres naissances: dans sa maternité divine, la virginité de Marie est restée intacte. La seconde approche, ecclésiologique, voit en Marie surtout le modèle et le paradigme de ce que tout chrétien espère être un jour. En elle se réalise, de manière exemplaire, non point un idéal abstrait, mais une réalité concrète, la pleine signification de l'appartenance à l'Eglise. En elle, nous pouvons voir une personne humaine qui, par la grâce de Dieu, est entièrement « divinisée » et qui vit en pleine communion avec Lui. La Mère de Dieu est celle en qui la « divinisation », le but de la rédemption, est parfaitement accomplie.

Le lecteur aura remarqué que les vues des pères du deuxième Concile du Vatican se sont inscrites dans une

chalcédoniennes. Cfr *De Moeder van God in de Oosterse Kerk*. Verslagboek van de Oosterse Studiedagen onder auspiciën van het Apostolaat der Hereniging gehouden te Nijmegen op 25 en 26 October 1954, in *Het christelijk Oosten en Hereniging* 8 (1, 1955-56), pp. 5-91; J.G. REMMERS, *De verering van de Theotokos in het christelijk Oosten*, in *Plaats voor Maria* (voir note 1), pp. 37-50; J. KALOGIROU, *Marienlehre und Marienverehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie*, in *IKZ* 68 (1978), pp. 2-28; A. BASDEKIS, *Die Gottesmutter Marienverehrung und Marienfrommigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, in *ÖkR* 31 (1982), pp. 424-442; l'article cité plus haut de K. WARE (voir note 2); N. NISSIOTIS, *Marie dans la théologie orthodoxe*, in *Concilium* 188, 1983, pp. 59-79.

ligne semblable à celle que nous venons de tracer : au lieu de produire sur Marie un texte séparé, comme cela avait été projeté au départ, ils ont inséré leurs vues sur la Vierge Marie dans la Constitution sur l'Eglise, au chapitre VIII « La Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Eglise » (*Lumen Gentium*). Ce choix conscient est le fruit de réflexions œcuméniques.

Telle est, en raccourci, la vision orthodoxe de la *Panagia*, la toute sainte Mère de Dieu. C'est autour d'elle que gravitent les autres conceptions et attitudes mariales de l'orthodoxie. Plus qu'un système doctrinal détaillé, c'est une réalité vécue en profondeur qui s'exprime, surtout dans la liturgie, les hymnes (cfr l'hymne Acathiste), les icônes, les écrits des Pères de l'Eglise et des théologiens plus récents. La liturgie byzantine se caractérise par des louanges amples et lyriques adressées à la Mère de Dieu. Dans l'anaphore de la prière eucharistique d'offrande, celle de la liturgie de saint Jean Chrysostome, on chante cet hymne à Marie : « Il est vraiment digne de te louer, Theotokos, toujours bienheureuse et toute immaculée Mère de notre Dieu. Plus vénérable que les Chérubins et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins, Toi qui sans perdre ton intégrité as enfanté le Verbe de Dieu, nous Te magnifions. Tu es vraiment Mère de Dieu ». Mieux encore que les mots, deux icônes expriment l'aspect christologique et l'aspect ecclésiologique de la Mère de Dieu. Dans toute église orthodoxe se trouve à gauche des « portes royales » l'icône de la Mère de Dieu montrant le chemin (*Hodigitria*). Marie, qui n'est jamais représentée seule, mais toujours avec son Fils, Le montre : c'est le mystère de l'Incarnation, l'aspect christologique. Le second aspect, l'aspect ecclésiologique, est représenté symboliquement par l'icône de la Deïsis, qui est le plus souvent placée au sommet de l'iconostase. Elle représente le Christ assis sur un trône, ayant à sa droite Marie et à sa gauche Jean le Baptiste ; tous les deux ont la tête inclinée et les mains dans l'attitude de la prière. Ici, Marie est présentée comme un membre de l'Eglise avec un autre membre, le Précurseur et ami de l'Epoux. « Plus vénérable que les Chérubins et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins », elle se tient à la droite du Roi, tandis qu'elle

intercède auprès de Lui avec confiance pour le monde entier. Mais elle tient la tête inclinée devant Celui qui n'est pas seulement son Fils, mais son Créateur et son Dieu.

b. Les réserves de la part des protestants.

Celui qui veut se faire une idée de la manière dont les protestants considèrent Marie (12) se trouve immédiatement confronté à de grandes difficultés. Tout d'abord le monde protestant est très diversifié. L'attitude devant Marie peut donc varier selon qu'il s'agit de luthériens, de réformés, de méthodistes, de baptistes, de groupes évangéliques fondamentalistes, etc. En outre, on ne peut sans plus faire découler le point de vue de ces Eglises de la conception des réformateurs du 16^e siècle, à laquelle elles se réfèrent. Les points de vue divergents de Luther, Calvin, Zwingli et Bucer ne sont plus entièrement partagés par leurs propres disciples d'aujourd'hui. Il n'y a donc pas de vision protestante unanime quant à la mariologie. En dépit de cette grande diversité, on peut cependant déceler un certain nombre de traits communs dans toutes les communautés ecclésiales issues de la Réforme.

D'une façon générale, on peut avancer que les chrétiens protestants se montrent très réservés vis-à-vis de la mariologie et surtout du culte de Marie. Sans doute ils acceptent les professions de foi de l'Eglise ancienne et les décisions des conciles œcuméniques des cinq premiers siècles. Et, dans leurs confessions de foi, il est dit que Jésus Christ a été conçu dans le sein de la Vierge Marie qui l'a mis au monde, et que c'est à bon droit que Marie est appelée Mère de Dieu. Mais, — et ici nous découvrons un premier trait commun, — cette confession de foi, tout

(12) G. MARON, *Marie dans la théologie protestante*, in *Concilium* 188, 1983, pp. 81-92; H.A. OBERMANN, *The Virgin Mary in Evangelical Perspective*, in *Journal of Ecumenical Studies* 1 (2, 1964), pp. 271-298; D. RITSCHL, *Ueberlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie*, in *ÖkRu* 31 (1982), pp. 443-461; R. SCHIMMELPFENNING, *Die Marienverehrung der Reformatoren*, in H.J. MUND (Ed.), *Maria in der Lehre von der Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1979, pp. 60-75; W. TAPPOLET (Ed.), *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen, 1962.

comme d'autres professions et confessions ecclésiales, est à tel point subordonnée au primat de l'Écriture Sainte que le sens des prises de position de l'Église est chaque fois déterminé par l'interprétation de l'Écriture qui les concerne et qui se meut entre les extrêmes d'une théologie libérale hypercritique et l'approche fondamentaliste.

Le principe de la « *sola scriptura* » reste, il faut le dire, le paramètre, et cela même dans le domaine de la doctrine et de la piété mariales. Tout ce qui ne se retrouve pas dans l'Écriture est marqué du soupçon de ne représenter qu'une tradition purement humaine, et celle-ci ou bien n'est pas de foi ou bien est en contradiction avec l'Écriture et, par conséquent, inadmissible.

Et voici une seconde constatation. A l'intérieur du protestantisme, il n'existe pas de formes communément admises de piété mariale. C'est trop clair pour toute personne de l'extérieur qui entre dans un édifice protestant ou qui assiste à un office protestant. A cet égard, la plupart des Églises protestantes accusent un raidissement par rapport à certains réformateurs eux-mêmes. Et il arrive aujourd'hui que l'un ou l'autre protestant le déplore: « S'il faut parler de la contribution de la Réforme à la vénération de la Mère du Seigneur, nous pouvons le faire très brièvement: elle se réduit vraiment à rien! Pour une part importante, la Réforme est une réaction véhémement contre les déviations survenues dans la vie et la spiritualité ecclésiales du moyen âge tardif; elle a été suivie d'une frustration résultant des machinations politiques qui ont contrecarré le renouveau de l'Église, si bien que la théologie et la spiritualité réformées en sont souvent restées à une prise de position polémique. On a rejeté et supprimé beaucoup de choses qu'il aurait valu la peine de mettre en lumière et en pratique d'une manière nouvelle: on a jeté beaucoup d'enfants avec l'eau du bain, c'est ce qui est arrivé avec la spiritualité mariale » (13). Notons-le bien, ce texte est de la plume d'un auteur réformé!

(3) Cfr P.A. ELDERENBOSCH, *De reformatie en de moeder des Heren*, in *Plaats voor Maria* (voir note 1), pp. 51-60, et spécialement p. 51.

Enfin, — et ceci n'est pas un secret non plus, — ce sont principalement la doctrine et la piété mariales catholiques qui ont été et sont encore souvent l'objet de violentes critiques venant du côté de la Réforme. En cela, la tradition réformée reste fidèle à son origine: faire entendre une protestation contre ce qu'elle appelle les « corruptions » à l'intérieur de l'Eglise catholique romaine. Un document récent résume comme suit les objections et les refus des protestants:

- Est rejetée la « collaboration » de Marie à la rédemption, qui s'exprime dans les titres de « médiatrice » (*mediatrix*) et surtout de « corrédemptrice » (*corredemptrix*). Corrélativement est rejetée toute « collaboration » de l'homme, quelle qu'elle soit. La rédemption opérée par le « seul Christ » ne demande aucun complément.
- Est rejeté tout parallèle, — voire même toute assimilation, — entre le Christ et Marie, ce qui entraîne comme conséquence une divinisation toujours croissante de Marie tout comme de l'Eglise. Alors que seul le Christ est le fondement de l'Eglise (1 Co 3, 11), comment peut-on parler d'un « fondement marial » de l'Eglise ? On se demande également si cette tendance à diviniser Marie ne provient pas d'un besoin religieux (attesté par l'histoire générale des religions) d'avoir de Dieu des représentations féminines et maternelles.
- Est rejetée l'invocation à Marie comme étant une forme d'idolâtrie; on ne peut avancer aucun argument pour fonder la différence traditionnelle entre « adoration de Dieu » et « culte de Marie ».
- Sont enfin rejetés les dogmes de l'Immaculée Conception (1854) et de l'Assomption (1950), qui ne sont pas non plus attestés comme dogmes dans l'orthodoxie (14).

(14) Il s'agit du document de la VELKD et du DNK mentionné à la note 6 et résumé dans H. SCHUETTE, *Maria und die Einheit der Christen. Thesen zu einer ökumenischen Verständigung*, in W. BEINERT (Ed.), *Maria - Eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg, 1984, pp. 117-141, et spécialement p. 118. C'est tout à

Sur base de ces affirmations, on peut prévoir que le dialogue sur Marie ne sera pas facile entre protestants et catholiques. Nonobstant, à l'intérieur du protestantisme, quelques-uns s'engagent à renouveler dans leur Eglise les vues sur la doctrine et la pratique mariales (15). Ces personnes, souvent isolées dans leur propre confession, ne représentent pas, il est vrai l'ensemble du protestantisme, mais leur apport mérite, d'un point de vue œcuménique, la plus grande attention.

c. La voie médiane de l'anglicanisme.

Nous consacrons quelques réflexions à la Communion anglicane, qui se comprend elle-même comme une *via media* entre l'héritage catholique et celui de la Réforme. La seconde déclaration de l'ARCIC, — que nous avons mentionnée plus haut, — sur l'autorité dans l'Eglise résume en ces termes la position anglicane vis-à-vis de celle des catholiques romains :

« Nous sommes d'accord sur le fait qu'il ne peut y avoir qu'un seul médiateur entre Dieu et l'homme, à savoir Jésus-Christ, et pour rejeter toute interprétation du rôle de Marie qui obscurcisse cette affirmation. Nous sommes d'accord pour reconnaître que la manière chrétienne de comprendre Marie est inséparablement liée aux doctrines sur le Christ et l'Eglise. Nous sommes d'accord pour reconnaître la grâce et la vocation uniques de Marie, mère du Dieu incarné (Theotokos), pour observer ses fêtes et l'honorer dans la communion des saints. Nous som-

fait dans le même sens qu'a été la série d'émissions radiophoniques de la radio et de télévision protestante du VPKB les 9 et 16 sept., 14 et 21 oct. et 1er nov. 1987 (on peut en obtenir le texte : rue du Champ de Mars, 5 à 1050 Bruxelles).

(15) Quelques exemples : H. ASMUSSEN, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart, 1950; H. OTT, *Stehi Maria zwischen den Konfessionen ? Fragen eines Theologen an die katholischen Marienlehre*, in R. STAUFFER (Ed.), *In necessariis unitas*. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, Paris, 1984, pp. 305-319; M. THURIAN, *Marie, mère du Seigneur*, Paris, 1983; L. VISCHER, *Maria - Typus der Kirche und Typus der Menschheit*, in IDEM, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt a.M., 1972, pp. 111 et ssvv.; U. WICKERT, *Ein evangelischer Theologe schreibt über Maria*, Berlin, 1979.

mes d'accord pour dire qu'elle fut préparée par une grâce divine à devenir la mère de notre Rédempteur, par lequel elle fut elle-même rachetée et accueillie dans la gloire. Plus encore, nous sommes d'accord pour reconnaître en Marie un modèle de sainteté, d'obéissance et de foi, modèle qui vaut pour tous les chrétiens. Nous acceptons qu'il est possible de la considérer comme une figure prophétique de l'Eglise de Dieu, aussi bien avant qu'après l'Incarnation.

Toutefois, les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption posent un problème particulier à ceux des anglicans qui ne pensent pas que les définitions précises données par ces dogmes soient suffisamment appuyées par l'Ecriture. Pour beaucoup d'anglicans, l'autorité d'enseignement de l'Evêque de Rome hors d'un Concile ne gagne pas au fait que c'est par elle que ces doctrines mariales furent proclamées en tant que dogmes s'imposant à tous les fidèles. Des anglicans demanderaient également si, dans une union future entre nos deux Eglises, on les contraindrait à souscrire à de telles déclarations dogmatiques. Une conséquence de notre séparation a été la tendance pour les anglicans aussi bien que pour les catholiques romains à exagérer l'importance des dogmes mariaux en eux-mêmes, aux dépens d'autres vérités plus étroitement liées aux fondements de la foi chrétienne » (16).

Ce texte rend bien compte de la position anglicane, non seulement au plan de la doctrine mais aussi de la piété. Il est clair que l'anglicanisme offre un plus grand champ à la piété mariale que la tradition protestante, surtout calviniste. Le *Book of Common Prayer* (1662) prévoyait cinq fêtes mariales: la Purification (2 février), l'Annonciation (25 mars), la Visitation (2 juillet), la Nativité (8 septembre) et la Conception (8 décembre). Dans la suite, la plupart des provinces anglicanes y ont ajouté la Dormition de la Mère de Dieu (15 août). Au cours des vingt dernières années, on a procédé à la révision de la liturgie. Les deux premières fêtes sont désormais consi-

(16) Cfr note 3.

dérées comme des fêtes du Christ. La plupart des Eglises anglicanes ont décidé que le 15 août serait un « red-letter day » (jour de fête). La *Church of England* ne l'a pas fait. Peut-être cette Eglise a-t-elle voulu ménager la sensibilité et ne pas donner l'impression d'acquiescer au dogme de l'Assomption. Officiellement il fut dit qu'on ne voulait pas placer de fête durant les vacances ! Dans le riche trésor d'hymnes, — c'est là un trait caractéristique de la tradition anglicane, — on en trouve quelques-unes qui sont exclusivement consacrées à Marie et beaucoup d'autres qui font mention d'elle ou qui sollicitent son intercession. Tout qui visite une cathédrale ou une église anglicane y trouvera le plus souvent une statue de Marie et toujours une chapelle mariale appelée avec une certaine courtoisie *Lady Chapel*. Et bien que l'on dise parfois, — par ignorance ou avec quelque mépris, — qu'il s'agit là d'une *ladies chapel*, une chapelle réservée aux dames pieuses, la structure architecturale montre que la Vierge occupe une place bien stable dans la vie de l'Eglise anglicane. Au cours des dernières années, Walsingham (dans le Norfolk) est devenu un important lieu de pèlerinage, où affluent chaque année des milliers d'anglicans (17).

II. - LES DOGMES MARIAUX DANS LEUR CONTEXTE CHRISTOLOGIQUE ET ECCLESIOLOGIQUE

L'Eglise catholique romaine reconnaît quatre dogmes mariaux, c'est-à-dire quatre formules qui sont de foi et qui visent à éclairer le témoignage biblique sur le Christ et (en même temps) à le défendre (18).

(1) La maternité divine de Marie (Ephèse, 431) : Marie peut à bon droit être appelée celle qui a mis Dieu au

(17) Cfr M. O'CARROLL, *Ecumenism and Our Lady. The English Situation*, in *Ephemerides Mariologicae* 33 (1983), pp. 293-323; M. DRAPER, *Marie et la piété anglicane*, in *Unité des Chrétiens*, n° 69 (janvier 1988), pp. 16-18.

(18) Cfr F. COURTH, art. *Marianische Dogmen*, in W. BEINERT (Ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien, 1987, pp. 356-358.

monde (*Theotokos*), en raison de l'unité personnelle de Jésus avec le Logos divin.

(2) La virginité de Marie, c'est-à-dire que la conception de Jésus a été opérée par l'Esprit sans l'intervention d'un homme (*virginitas ante partum*) (Mt 1, 18.20; Lc 1, 35; symboles baptismaux à partir du 3e siècle): l'incarnation de Jésus Christ, né de Marie, transcende le mode humain de conception et de génération; elle est le fruit d'une activité spécifique de l'Esprit Saint. La tradition élargit la proposition néo-testamentaire de la conception virginale à celle de la virginité permanente (symboles baptismaux, d'abord en Orient, à partir du 4e siècle; Constantinople II, 553) *aeiparthenos; semper virgo*: à côté de (a) la *virginitas ante partum* (virginité avant l'enfantement), la tradition parle aussi de (b) la *virginitas in partu* (virginité au cours de l'enfantement): la naissance de Jésus est, dans l'expérience personnelle de Marie, l'heureux début et le signe de l'aurore du salut; et (c) de la *virginitas post partum* (virginité après l'enfantement): après la naissance de Jésus, Marie est demeurée vierge, vouée entièrement à son Fils, sans donner la vie à d'autres enfants.

(3) La préservation du péché originel / Immaculée Conception (Pie IX, 1854): dès le début de son existence, Marie a été élue et comblée de la grâce d'une union très intime et vivante avec le Christ; elle est la Toute Sainte (*Panagia*), ce qu'on peut formuler de manière négative en disant: elle a été préservée de toute tache du péché originel.

(4) L'Assomption de Marie dans la gloire de Dieu / glorification corporelle de Marie (Pie XII, 1950): après avoir achevé le cours de sa vie terrestre, Marie a été accueillie tout entière (avec son âme et son corps) dans la gloire céleste qui mène à son achèvement tout ce qui est humain.

Le mystère central de Marie est celui de sa maternité divine. La permanence de la virginité de Marie en est le signe parlant et (aussi, selon la tradition) nécessaire. Ce mystère central rayonne, pourrait-on dire, vers le début

de la vie de Marie (Immaculée Conception) et vers la fin de sa vie (Assomption). On peut caractériser la situation œcuménique de la façon suivante, — en la simplifiant quelque peu : de ces quatre dogmes, le premier (*Theotokos*) est admis par les trois grandes traditions ecclésiales ; le second (Marie *aciparthenos, semper virgo*) l'est aussi par l'orthodoxie ; le troisième (*immaculata conceptio*) et le quatrième (*assumptio*) le sont uniquement par l'Eglise catholique romaine. Nous voulons expliciter encore ce point.

a. La maternité divine.

Commençons par reconnaître ce fait réjouissant : le dogme marial central, c'est-à-dire la maternité divine de Marie, appartient à l'héritage commun de toutes les Eglises chrétiennes. De temps immémorial, on a souligné la portée christologique de ce titre. Au concile d'Ephèse, Marie, la Mère de Dieu, a été saluée dans une homélie comme le « sceptre de la doctrine orthodoxe » concernant le Fils de Dieu ; en d'autres termes, comme la servante de la vérité touchant le Christ qui, dès l'instant de sa conception, est une seule personne en deux natures : la nature divine et la nature humaine. Ainsi l'on doit dire que Marie n'est pas seulement la Mère du Christ, mais la Mère de Dieu qui s'est fait homme. Nous disposons donc d'une base solide pour le dialogue œcuménique. Cependant il faut ici nuancer la position des Eglises protestantes. Certes, elles admettent (à part quelques exceptions) les quatre conciles œcuméniques et, partant, le titre de *Theotokos* promulgué à Ephèse en 431. Mais il ne s'ensuit pas que les Eglises réformées, spécialement leurs théologiens, le comprennent de la même façon ou le tiennent pour un dogme, — ce que font les théologiens catholiques et orthodoxes. Certains réformés vont jusqu'à se demander si la formule de Nestorius (*Christotokos*) n'est pas aussi acceptable que le titre de *Theotokos*, et si ses intentions étaient aussi hérétiques qu'on le pense communément (19).

(19) Cfr D. RITSCHL, *art. cit.* à la note 12, pp. 453-454 ; A. BASDEKIS, *art. cit.* à la note 11, pp. 429-430.

b. La virginité.

La doctrine de la virginité de Marie est étroitement liée à celle de sa maternité divine. Elle a donc aussi, au premier chef, une signification christologique. La virginité est un signe extérieur montrant que Dieu lui-même a fait exister la création nouvelle liée à la personne du Christ. L'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine continuent à confesser, avec les anciens symboles ecclésiastiques, la virginité permanente de Marie dans le sens explicite plus haut. Mais un nombre grandissant de théologiens catholiques et de croyants interprètent ce donné autrement que le magistère hiérarchique. A l'intérieur de la tradition réformée, la chose est encore plus compliquée. Les réformateurs du 16^e siècle ont tous confessé avec conviction la position traditionnelle en cette matière. Mais, dans les Eglises réformées d'aujourd'hui, on considère ce point comme une question libre: on peut comprendre la *conception* virginale de manière purement symbolique (dans la ligne de R. Bultmann et de la *Formgeschichte*) ou bien dans le sens réel, corporel (dans la ligne de K. Barth, P. Brunner et W. Künneth). Dans le premier cas, on entend le motif de la conception virginale comme un theologoumenon, une image théologique qui n'a qu'une signification christologique (à savoir d'indiquer la divinité de l'Enfant Jésus); dans le second cas, ce sens théologique se greffe sur un donné historique de la vie de Marie. Quant à la virginité *permanente*, beaucoup de chrétiens réformés éprouvent encore plus de difficultés: elle leur apparaît avant tout en contradiction avec la Bible elle-même qui, en plusieurs endroits, parle des frères et sœurs de Jésus (Mc 3, 31 sv et par; Mc 6, 3 et par; Mt 13, 55 et sv; Jn 2, 12; 7, 2 et sv; Ac 1, 14; 1 Co 9, 5); ensuite, il ne s'agit plus ici d'un énoncé sur Jésus Christ, mais sur la dignité propre de Marie, si bien que le *solus Christus* risque d'être menacé; enfin, une interprétation littérale de cette doctrine mène facilement à une compréhension erronée, celle qui tient l'union entre l'homme et la femme comme étant de valeur moindre (20).

(20) Cfr D. RITSCHL, *art. cit.* à la note 12, pp. 447, 454-455. *Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte* (voir note 6), p. 189.

On voit donc qu'une situation nouvelle se dessine quant à la question de la virginité de Marie et qu'elle pose d'une manière neuve le problème œcuménique: il y a un décalage grandissant entre la doctrine officielle des Eglises et le sentiment des théologiens et des croyants. La maternité virginale n'a pas sa place dans une conception de la réalité où tout se déroule selon des lois fixes et où ne peut se faufiler une intervention extraordinaire de Dieu dans le monde. Cette tension entre la foi traditionnelle et la modernité n'est plus une question posée uniquement à une ou deux confessions, *in casu* la confession protestante et la confession anglicane. Les catholiques romains pouvaient encore affirmer jadis, en toute bonne conscience, que l'abandon de la foi traditionnelle dans ces deux Eglises avait précisément découlé de la carence d'une structure nette de l'autorité. Mais l'Eglise catholique romaine n'est plus, depuis longtemps, une tour d'ivoire. Les problèmes avec lesquels ses frères protestants et anglicans ont été confrontés (un peu plus tôt) percent irrésistiblement aussi à l'intérieur de l'Eglise catholique romaine et avec le temps, — on peut le craindre, — ils le feront aussi dans l'orthodoxie. La brèche entre les propositions traditionnelles de la foi et le sentiment moderne de la sécularisation constitue un défi œcuménique auquel aujourd'hui toutes les Eglises ont à faire face.

Dans la tradition orthodoxe et catholique, la maternité virginale de Marie vaut également, en un certain sens, pour l'Eglise: comme Mère et Vierge, Marie est le modèle de l'Eglise. Max Thurian résume remarquablement cette intuition lorsqu'il écrit: « L'Eglise tout entière aussi vit dans cette disponibilité consacrée, cette pauvreté contemplative, cette nouveauté eschatologique, symbolisée par la virginité de Marie. L'Eglise, comme Epouse du Christ et Mère des fidèles, connaît, dans sa fidélité, cet état de virginité spirituelle. Elle est tout à son Seigneur, sans autre amour que pour lui et les hommes pour lesquels il est mort. » Le Christ a aimé l'Eglise: il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (Ep 5, 25-27). Elle est

comme Marie de Béthanie, " assise aux pieds du Seigneur, écoutant sa parole " (Lc 10, 39), dans le dénuement volontaire de la puissance de ce monde. Elle est resplendissante de cette nouveauté du Royaume qu'elle cache en elle et dont elle attend la glorieuse manifestation: " L'Esprit et l'Epouse disent: Viens " (Ap 22, 17). Nous reviendrons sur ce rapport entre l'Eglise et Marie, signifié par leur maternité virginale » (21). Peu de chrétiens réformés pourront souscrire à ces paroles. Ils estiment qu'une telle comparaison conduit à idéaliser de façon illicite l'Eglise et à nier que l'Eglise concrète est une communion de pécheurs.

c. L'Immaculée Conception.

Le dogme de l'Immaculée Conception ne s'est précisé que très lentement dans la réflexion croyante de l'Eglise. On se trouvait en fait devant la difficulté de concilier l'intuition grandissante de la foi en la sainteté parfaite de Marie et une autre conviction chrétienne fondamentale, celle que tous les hommes sont des pécheurs qui ont besoin d'être sauvés. Nonobstant, l'Eglise catholique romaine confesse que Marie a été, dès le premier instant de son existence, préservée du péché; mais elle s'empresse d'ajouter que cela s'est réalisé anticipativement, en prévision de l'acte salvifique de Jésus à la Croix. Marie est, peut-on dire, l'exemple le plus éclatant de la gratuité de la grâce divine. Bien que l'Ecriture n'en parle pas expressément, l'Eglise catholique romaine pense cependant que cette doctrine de foi est, en une certaine mesure, fondée scripturairement et qu'elle ne va pas à l'encontre de l'Ecriture. Une idée essentielle parcourt la Bible: l'appel de Dieu qui résonne dans le temps se trouve toujours ancré dans l'éternel dessein de Dieu ou dans la prédestination (cfr Jr 1, 5; Ep 1, 3-14). Lors de l'Annonciation, l'ange s'adresse à Marie comme à celle qui est « comblée de grâce » (Lc 1, 28), comme à quelqu'un qui d'avance a été comblé de grâce par Dieu, c'est-à-dire qui a été entièrement purifié du péché et sanctifié (cfr Ep 1, 6-7). Cette abondance de grâce s'est réalisée en vue de la vo-

(21) M. THURIAN, *Marie, mère du Seigneur*, Paris, 1983, p. 59.

cation unique de Marie: devenir la Mère digne de Celui qui Lui-même était sans péché.

L'Eglise orthodoxe salue la Vierge Marie comme la Toute Sainte, sans tache ni souillure. Les fidèles sont libres de ratifier la « doctrine occidentale » de l'Immaculée Conception; certains l'ont fait. Mais, dans l'orthodoxie d'aujourd'hui, on s'accorde plutôt à admettre que Marie est née comme tous les mortels, donc en portant les suites du péché originel, bien qu'en fait, elle soit restée exempte de tout péché. En outre, selon l'orthodoxie, cette doctrine de l'Eglise catholique romaine n'est pas attestée dans l'Écriture ni dans la Tradition; au contraire, des textes comme Rm 5, 12; 3, 23 et Ga 3, 22 vont plutôt dans le sens opposé. Enfin, les orthodoxes ne sont pas d'accord avec la doctrine catholique du péché originel telle qu'elle est exprimée dans ce dogme, ni avec la situation exceptionnelle faite à Marie qui, pourrait-on dire, est retirée de la continuité de l'histoire du salut (22).

Luther a plaidé, à l'occasion, en faveur de la doctrine de l'Immaculée Conception; mais, au fur et à mesure que ses idées sur l'Écriture et la grâce se sont précisées, son hésitation a grandi. Les autres réformateurs se sont montrés, à ce sujet, réservés ou hostiles. Actuellement les théologiens protestants allèguent le manque de base scripturaire, le fait que cette doctrine s'est dégagée sous l'influence de la piété populaire malgré les objections pertinentes de beaucoup de théologiens; ils voient dans ce dogme une contradiction avec l'acte salvifique unique et universel du Christ; selon eux, le dogme conduit à une glorification exagérée de Marie et de l'Eglise: les deux sont, à tort, séparées de la communauté humaine pécheresse à laquelle cependant elles appartiennent (23). Cette critique protestante s'exprime dans des questions comme celles-ci: le dogme de l'Immaculée Conception n'est-il pas une transposition illicite sur Marie de l'impeccabilité (attestée dans l'Écriture) de Jésus? En prétendant que Marie est sans

(22) Cfr A. BASDEKIS, *art. cit.* à la note 11, pp. 439-440; K. WARE, *art. cit.* à la note 2, pp. 175-178.

(23) Cfr D. RITSCHL, *art. cit.* à la note 12, p. 455; R. SCHIMMELPFENNING, *Marienverehrung* (voir note 12), pp. 65-66.

aucun péché, n'est-on pas amené plus ou moins à la diviniser ? Peut-on encore dire qu'elle est vraiment une créature humaine si l'on ne peut déceler en elle aucune trace de péché ? Et le Verbe s'est-Il réellement incarné s'Il a pris chair dans un sein qui n'a plus rien de commun avec la condition humaine normale parce qu'il est saint ?

Mais toute la question est de savoir si l'essence de l'être-humain est dans le péché ou dans la sainteté. A cet égard, Max Thurian écrit, avec raison, ce nous semble : « La sainteté ne contredit pas l'humanité ; bien au contraire, la sainteté est la qualité authentique de l'humanité. Le Christ n'aurait pas été plus humain s'il avait été un pécheur ; il n'aurait pas été plus humain de naître d'une femme pécheresse. Le Fils de Dieu est devenu vrai homme parce qu'il est né d'une vraie femme, dans notre humanité et pour vivre et mourir comme un homme. Il y a même un danger à insister sur l'état de péché de Marie, car la sainteté risque alors d'apparaître comme une contradiction de la vraie humanité, et la foi dans l'humanité du Christ est tout autant compromise, puisqu'il ne fait aucun doute qu'il n'a pas connu en lui le péché. La sainteté dans la vie chrétienne elle-même risque d'apparaître comme une abstraction hors de la condition humaine. On peut se demander si la négation de la sainteté de Marie, dont l'unique source est en Christ, ne s'accompagne pas d'une conception naturaliste de la vie chrétienne, excluant l'ascèse, la contemplation, la sanctification, tous les moyens de parvenir à plus de sainteté en Dieu, par crainte d'une fuite des conditions ordinaires de l'humanité. La réaction anti-ascétique ou anti-monastique d'un certain protestantisme n'est peut-être pas étrangère à une réaction antimariale. Nous touchons ici à l'importance d'une doctrine mariale équilibrée, en vue d'une conception authentiquement évangélique de la vie chrétienne et de la sainteté » (24).

d. L'Assomption.

Il y a enfin le dogme de l'Assomption de Marie. L'Eglise catholique romaine croit que Marie, en son âme et en

(24) Cfr M. THURIAN, *o. c.* à la note 15, pp. 37-38.

son corps, c'est-à-dire dans toute sa personne, a été élevée dans la gloire de Dieu. Les racines de cette croyance remontent très loin. Dans la ligne du culte des martyrs, les chrétiens des premiers siècles ont cru que Marie, tout comme ceux qui ont versé leur sang, vit dans l'éternelle communion avec le Christ, et qu'on peut la célébrer en des hymnes et l'invoquer dans la prière. Dès le 5^e siècle, on vit apparaître dans l'Eglise locale de Jérusalem la fête liturgique de la « dormition de la Mère de Dieu » qui, au 6^e siècle, s'étendit à toute l'Eglise byzantine et qui fut reprise, au 7^e siècle, par l'Eglise romaine, d'abord sous le nom correspondant de *dormitio*, *pausatio*, *natale*, mais à partir du 8^e siècle sous celui d'*assumptio*, d'assomption.

Bien que cette croyance ne puisse s'appuyer expressément sur un texte scripturaire, l'Eglise catholique romaine pense cependant qu'elle n'est pas en contradiction avec l'Écriture. Les textes bibliques sur l'eschatologie et la puissance de Dieu de susciter la vie en constituent une base (cfr Mc 12, 27; 1 Co 15, 23; Ep 2, 5-6; Col 3, 3; 1 Co 13, 12; Mt 27, 52). Mais que Marie, à la différence des autres fidèles, soit maintenant déjà parvenue à l'accomplissement final découle de son lien particulier avec son Fils, Jésus Christ. Un lien interne unit l'assomption corporelle de Marie à sa maternité divine et virginale et à son impeccabilité. L'union corporelle et spirituelle intime de la Mère et du Fils conduit à admettre qu'elle partage le destin de son Fils. Elle connaît la souffrance et la mort, comme Lui. Et comme le cadavre de Jésus n'a pas été définitivement abandonné à la corruption de la mort (qui n'intervient qu'à partir du 3^e jour), mais est ressuscité le 3^e jour par la puissance créatrice de Dieu, ainsi Marie, bien qu'elle eût connu la mort, n'a pas non plus été livrée à la corruption définitive de la mort, mais a été élevée, en son âme et en son corps, dans la gloire du ciel. En cela aussi, elle a été conformée au Christ plus que d'autres saints. La décomposition du cadavre est d'ailleurs un signe de l'emprise du péché et de ses conséquences sur l'homme. C'est précisément de cette emprise que Marie a été préservée pendant toute sa vie (Immaculée Conception). La préservation de la corruption, c'est-à-dire le fait, pour le corps de Marie, d'être immédiatement revêtu de la gloi-

re céleste, est donc en parfaite consonnance avec son état d'impeccabilité.

La glorification immédiate, il est vrai, n'échoit qu'à Marie. Mais cet événement a un sens pour toute l'humanité croyante qui est rassemblée dans l'Eglise et même pour toute l'humanité. Marie est la première qui soit pleinement sauvée. En elle apparaît clairement ce que le salut signifie en fin de compte. Notre monde sécularisé réduit souvent le « salut » à la libération de l'esclavage, de la contrainte sociale ou de la pauvreté matérielle. En Marie, il apparaît que le salut signifie la percée parfaite de la vie divine jusque dans le corps humain; la glorification de l'homme dans sa corporéité même; et la victoire sur la puissance de la mort sous quelque forme que ce soit. Ce que l'Eglise enseigne sur Marie nous donne une représentation de l'achèvement que tout chrétien peut espérer et attendre (25).

Lorsqu'en 1950, le Pape Pie XII a promulgué le dogme de l'Assomption de Marie, c'est-à-dire qu'il a confirmé qu'il s'agissait là d'une vérité révélée par Dieu, les autres confessions chrétiennes ont marqué un refus catégorique. Le rejet par les orthodoxes de cette déclaration dogmatique étonne, puisqu'en cette matière ils professent globalement la même foi que les catholiques. Mais ils s'opposent à ce qu'on en fasse un dogme, et cela pour les raisons suivantes. Tout d'abord, l'assomption corporelle de Marie appartient à la tradition interne de l'Eglise, à la vie de prière et au culte, et non pas à la prédication publique, dans laquelle les définitions formelles sont utiles et nécessaires (26). Ensuite, une déclaration dogmatique d'un point de foi ne s'impose que lorsque ce point de foi est formellement contesté; et, dans ce cas, le dogme doit être promulgué par un concile œcuménique et non par un seul évêque, même s'il est le « primus inter pares ». Or, pour l'Assomption, aucune de ces conditions n'a été remplie

(25) Cfr F. COURTH, art. *Aufnahme Marias in die Herrlichkeit Gottes*, in *Lexikon* (voir note 18), pp. 36-39; W. BEINERT (Ed.), *Maria heute ehren*, Freiburg-Basel-Wien, 1977, pp. 140-141.

(26) Cfr A. BASDEKIS, art. *cit.* à la note 11, pp. 440-441; K. WARE, art. *cit.* à la note 2, pp. 178-179.

(27). Les archevêques anglicans ont réagi à peu près dans le même sens. Ils n'ont pas rejeté la foi en l'assomption elle-même, — qui est admise par beaucoup d'anglicans, — mais en tant que définition dogmatique, c'est-à-dire comme nécessaire au salut et faisant partie de la vérité révélée originellement. Ils ont pensé aussi que, par cet acte unilatéral, l'Eglise catholique romaine renforçait les différences dogmatiques entre les Eglises chrétiennes et causait un grave dommage à l'entente grandissante entre les chrétiens (28).

La critique la plus acerbe contre le nouveau dogme vint du protestantisme européen. Il ne rejetait pas seulement le fait de la définition dogmatique, mais le contenu même du dogme. L'assomption corporelle de Marie dans la gloire de Dieu n'est pas une doctrine apostolique, car elle ne se trouve pas dans l'Écriture; la tradition des cinq premiers siècles est muette à son sujet, et des conclusions théologiques ne peuvent se substituer à pareil témoignage. Si, de prémisses bibliques d'ordre général, on tire des conclusions mariologiques, ne quitte-t-on pas alors le terrain exclusif de la révélation? Si l'Eglise catholique romaine renonce à la nécessité de fonder la doctrine ecclésiastique sur la doctrine des apôtres, peut-elle encore prétendre être apostolique? A côté de ces questions herméneutiques, se dresse le problème de fond qui est de savoir si l'Eglise catholique romaine ne porte pas ainsi préjudice à la place unique du Christ, car Marie est placée à ses côtés, face à toute l'humanité. Enfin, il y a lieu de se demander si l'Eglise catholique romaine ne cherche pas ici, comme dans le dogme de l'exemption du péché originel, à se glorifier elle-même; en Marie, elle n'est plus l'humble servante, mais dans la figure de Marie trônant à côté du Christ, l'Eglise se présente comme une institution de salut médiatrice de la grâce (29).

(27) W. VOELKER, *art. cit.* à la note 1, p. 6.

(28) *Ibid.*, pp. 6-7.

(29) *Ibid.*, pp. 7-8; F. COURTH, *art. cit.* à la note 25, pp. 37-38.

On trouve un essai de réponse à ces objections chez F. COURTH, *Marias endgültige Verherrlichung. Neue Aspekte in ökumenischen Dialog*, in *Theologie der Gegenwart* 29 (1986), pp. 39-46.

III. - LE CULTE DE MARIE (30)

En christianisme, doctrine et vie sont indissolublement liées. Lorsque la doctrine est débranchée de la vie, elle est menacée de se réduire à une spéculation abstraite. Lorsque la vie n'est pas d'une certaine façon ordonnée et structurée par une doctrine bien étayée, elle court le risque de se dégrader en magie ou en idolâtrie. Cela vaut pour le rapport entre mariologie et culte marial. Les dogmes concernant Marie ont surgi à l'intérieur du contexte de la piété mariale du peuple fidèle. On ne peut oublier que même la dogmatique mariale récente de l'Eglise catholique romaine plonge ses racines dans la piété mariale de la chrétienté orientale. Le peuple croyant a été souvent le promoteur du développement de la doctrine de foi concernant Marie. Et après que la manière sensible et parfois exhubérante de vivre cette foi ait été modérée, purifiée, et que les théologiens lui aient donné une assise théologique, le magistère de l'Eglise a finalement confirmé les intuitions de foi qui ont lentement grandi. Le peuple de Dieu, les docteurs et les pasteurs forment ensemble la tradition vivante de l'Eglise en même temps qu'ils font partie de cette tradition vivante. Bien que l'on ait parfois aussi reproché à l'Eglise catholique romaine d'être une institution par trop hiérarchique, l'histoire de l'enchevêtrement de la dévotion mariale et de la mariologie montre que le peuple croyant joue un rôle plus grand qu'on ne le pense spontanément. Et la mise à l'écart progressive de toutes formes de culte marial dans la plupart des Eglises protestantes explique peut-être le fait que leur théologie fait à peine mention d'une vraie doctrine mariale et que la richesse de la méditation des Pères de l'Eglise sur la personne et la signification de Marie touche à peine les théologiens protestants.

Quoi qu'il en soit, dans la tradition orthodoxe et catholique romaine, la croyance dans le rôle de la Vierge Marie

(30) Cfr A. BASDEKIS, *art. cit.* à la note 11, pp. 430-436; F. COURTH, *art. Marienverehrung*, in W. BEINERT (Ed.), *Lexikon* (voir note 18), pp. 359-361; D. RITSCHL, *art. cit.* à la note 12, pp. 458-459; H. SCHUETTE, *art. cit.* à la note 13, pp. 124-127; K. WARE, *art. cit.* à la note 2, pp. 174-175.

dans l'histoire du salut et dans l'histoire du monde a, cela va de soi, entraîné toutes sortes de formes de culte envers la Mère du Seigneur. Le culte marial est la réponse du croyant à la mission de Marie dans l'histoire du salut. L'honneur rendu à Marie et aux saints équivaut, à proprement parler, à un hommage et une louange rendus à Dieu; les saints ne sont-ils pas le plus beau fruit de la grâce divine? L'honneur et la louange rendus à la Mère du Seigneur sont le fidèle prolongement d'un processus qui remonte déjà à la tradition néo-testamentaire. Marie ne dit-elle pas dans son Magnificat: «Oui, désormais toutes les nations me diront bienheureuse» (Lc 1, 48)? Et la béatitude de Lc 11, 27-28 s'applique aussi et le plus à Marie. Le culte marial s'exprime en des actes de confiance, de reconnaissance, de respect, d'invocation et de recommandation. Il trouve place aussi bien dans la liturgie communautaire (on fait mémoire d'elle, on supplie Dieu qu'elle intercède, on lui adresse de simples invocations; il y a les fêtes de Marie, des hymnes et des chants qui la célèbrent) que dans la piété personnelle (prière à Marie pour demander qu'elle intercède auprès de Dieu, requête directe adressée à Marie pour obtenir une grâce, par exemple le *Sub tuum praesidium* qui date du 3e siècle) et dans le large éventail du culte populaire (pèlerinages, iconographie, etc.). Et bien qu'à ce niveau la «lex orandi» puisse avoir force de «lex credendi», il convient cependant de rester sensible à la distinction entre le langage lyrique et souvent hyperbolique de la dévotion et le langage plus précis de la dogmatique et des expressions doctrinales. Ajoutons encore que le culte envers Marie s'exprime également en suivant son exemple; on la considère comme une aide et une voie menant à l'imitation du Christ.

Les chrétiens protestants éprouvent beaucoup de difficultés devant ces formes de culte marial et devant le culte des saints en général. La prière pour obtenir l'intercession de Marie et la prière qui lui est directement adressée en particulier leur semblent dépasser toutes limites. Pour eux, la prière ne peut, à proprement parler, s'adresser qu'à Dieu. En un certain sens, on élève Marie au rang de divinité quand on s'adresse à elle comme on le fait à

Dieu. Invoquer Marie, c'est porter atteinte au rôle unique de médiateur qui est celui du Christ. Pour être honnête, nous dirons que tous les catholiques non plus ne se sentent pas toujours à l'aise devant certaines formes de piété mariale. Un certain nombre de femmes, par exemple, ressentent la dévotion mariale comme un étendard de l'oppression et de la manipulation. Marie a passé, en quelque sorte, pour l'image traditionnelle de la femme obéissante, humble et soumise. Chez beaucoup de catholiques progressistes l'intérêt pour l'émancipation est inversement proportionnel à celui pour Marie ! Sur le plan de la dévotion mariale, il semble aussi qu'au-delà des frontières confessionnelles, une sorte de consensus négatif se développe. Des croyants de diverses confessions se retrouvent dans le rejet de l'image traditionnelle de Marie. Et de-ci de-là on tente de présenter Marie comme le symbole de la force prophétique de libération, comme la « sympathisante prophétique de tous les révolutionnaires en quête de justice ». Les mouvements en faveur de l'émancipation de la femme constituent un nouveau défi œcuménique pour les Eglises. Mais aussi longtemps que ces mouvements en resteront à nier en commun, ils ne pourront produire aucun fruit durable pour l'œcuménisme. Mais leurs questions critiques posées de ce point de vue ne sauraient manquer de toucher les théologiens des différentes confessions qui essaient de parvenir à un consensus au niveau du culte marial.

Si l'on veut comprendre le culte et l'invocation de Marie (et des saints en général) chez les orthodoxes et les catholiques romains, il convient de les replacer dans le cadre d'une conception de l'Eglise qui transcende le terrestre. L'Eglise est une « communion des saints » qui comprend aussi bien les vivants que les défunts. Ce n'est que sur la base de la communion de foi et de charité entre les membres de l'Eglise céleste et terrestre que l'on peut, à juste titre, parler de prière et d'intercession des uns pour les autres. L'unité profonde de cette communion autour du Christ glorifié, qui est son Chef invisible, se réalise tout spécialement par la prière. Ici-bas, entre chrétiens, la coutume est de prier les uns pour les autres et de demander la prière des uns pour les autres. Cette intercession réci-

proque est une caractéristique essentielle de notre appartenance ecclésiale, une expression de la responsabilité mutuelle que portent tous les membres du Christ les uns vis-à-vis des autres, d'une véritable solidarité dans le salut. Pour les chrétiens, la mort n'est pas une frontière définitive; le lien d'intercession réciproque transcende la tombe. Ils trouvent normal de prier tant pour les défunts que pour ceux qui sont encore en vie, et ils demandent aux croyants qui les ont précédés dans la gloire de Dieu de prier pour eux; ils le demandent spécialement aux saints chers à Dieu et surtout à la Mère de Dieu (31).

Le deuxième concile de Nicée (787) a défendu le culte de Marie dans le contexte de sa prise de position face aux iconoclastes (FC 511, DZ 302). Le culte (*timètikè proskunèsis; honoraria adoratio*) rendu à une image est, en fait, adressé à l'archétype auquel elle renvoie. L'adoration au sens propre (*alèthinè latreia; vera latria*) ne revient qu'à Dieu seul (32). Dans son décret sur l'invocation, le culte et les reliques des saints et sur les images saintes, le concile de Trente (1563) a repris ces idées (FC 515-517, DZ 984-986): le culte de Marie et des saints et la prière pour demander leurs intercessions sont bons et utiles. Pour l'affirmer, le concile s'appuie sur la doctrine de la communion des saints. Le concile ne dit pas que le culte des saints est un devoir pour le chrétien, ni qu'il est nécessaire au salut. A cet égard, on ne peut par-

(31) C'est quelque peu dans ce sens que vont les déclarations œcuméniques de théologiens appartenant à diverses confessions, lors du 8e Congrès marial international de Saragosse (1979) (texte in *Marianum* 42 (1980), pp. 304-305) et lors du 9e Congrès marial international à Malte (1983) (cfr F. COURTH, *Beten mit Maria. Ökumenische Erklärung des IX. Internationalen, Mariologischen Kongresses*, in *Una Sancta* 38 (1983), pp. 346-350).

(32) Cette distinction se trouve également dans le Code de 1917, quoique sous une formulation différente: l'adoration au sens strict (*cultus latriae*) est due à Dieu seul, et la vénération (*cultus duliae*) aux saints; à Marie revient une vénération plus grande (*cultus hyperduliae*) (can. 1255). Le nouveau *Codex Iuris Canonici* de 1983 « recommande à la vénération (*veneratio*) particulière et filiale des fidèles la Bienheureuse Marie, toujours Vierge, Mère de Dieu... et elle favorise le culte (*cultus*) véritable et authentique des autres saints, dont l'exemple en vérité édifie tous les fidèles et dont l'intercession les soutient » (can. 1186).

ler d'une divergence de vue qui divise les Eglises. Le culte de Marie et des saints a parfois, dans l'Eglise catholique romaine, — c'est trop clair, — pris des expressions exagérées contre lesquelles les conciles de Trente et Vatican II ont réagi. L'Exhortation apostolique « Marialis Cultus » du Pape Paul VI est un essai remarquable qui recommande le culte marial mais dans de justes limites.

CONCLUSION

Voici un aperçu sommaire du problème posé: L'œcuménisme et Marie. Nous avons nettement conscience d'avoir effleuré à peine certains aspects et d'en avoir passé d'autres sous silence. De ce qui précède, il ressort tout d'abord que le dialogue œcuménique sur Marie est à peine entamé. Mais il apparaît aussi qu'en ce domaine, les Eglises orthodoxes et catholiques peuvent se retrouver pour une très large part. Les échos les plus critiques, voire les plus contestataires, viennent du côté protestant. Il est, en outre, évident que le thème « Marie » est lié à tout un ensemble de problèmes essentiels: valeur normative de l'Écriture, utilisation exacte de l'Écriture, rapport entre Écriture et Tradition, rapport entre le *sensus fidei* du peuple de Dieu, la théologie et le magistère ecclésial, critères pour juger de l'apostolicité du développement de la doctrine de foi, péché originel, anthropologie chrétienne, doctrine de la justification, unicité du Christ, culte et invocation des saints, ecclésiologie. Sur un certain nombre de ces points, on a déjà progressé dans le dialogue œcuménique, mais on n'a pas toujours dégagé de ce dialogue les rapprochements avec la mariologie. Quoi qu'il en soit, quand on se risque sur le terrain de la doctrine et de la piété mariales, on touche à un ensemble complexe de questions délicates. C'est ce qui explique peut-être l'hésitation à entamer franchement la discussion sur la Mère de Dieu. Mais, par ailleurs, si on ne l'aborde pas, on esquisse peut-être les vrais problèmes.

Adelbert DENAUX.

(Traduit du néerlandais par Sœur Gertrude-Marie, des Bénédictines de Quévy-le-Grand).