Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 30 (1952)

Artikel: Mariologie et théologie protestante
Autor: Hamer, Jérôme
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762310

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Mariologie et théologie protestante

Par le R. P. JÉRÔME HAMER, O. P.

Aux yeux des protestants, la Vierge est-elle une donnée vraiment doctrinale ou une simple donnée historique ? Est-elle susceptible d'entrer, sinon dans la foi, au moins dans la science religieuse et chrétienne ? En d'autres termes : quelle est la place de Marie dans la théologie protestante ? L'exposé que nous entreprenons se limitera à répondre à cette question précise [1].

[1] BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux :

Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, éd. A. HAUCK, 3e édition, Leipzig 1896-1913 (= PRE).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, éd. A. BERTHOLET, H. FABER ..., 2e édition, Tubingue 1927-1931 (= RGG).

Textes :

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben vom deutschen evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 1930.

Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, herausgegeben von WILHELM NIESEL, 2e édition, Zollikon-Zurich s. d.

CALVIN J., voir *Corpus reformatorum*.

Corpus reformatorum, éd. C. G. BRETSCHNEIDER, Halle, 1834 ss.

LUTHER M., *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt* (1521), dans *Werke, Kritische Gesammtausgabe*, Weimar, t. VII, 1897, pp. 544-604.

Ouvrages récents :

ALTHAUS P., *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1947-1948, 2 vol.

ASMUSSEN H., *Maria, die Mutter Gottes*, 2e édition, Stuttgart 1951.

BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. I, 2 : *Die Lehre vom Wort Gottes*, 3e édition, Zollikon-Zurich 1945 (= KD).

BARTH K., *Credo*, Paris 1936.

Les théologiens protestants sont loin d'être unanimes sur ce point. Depuis un groupe restreint et peu représentatif de libéraux et de néo-libéraux, qui rejettent l'incarnation et la naissance virginale comme des mythes, jusqu'à Hans Asmussen qui témoigne d'une prudente sympathie pour la mariologie catholique, on peut trouver toutes les positions intermédiaires. Nous n'avons cependant pas à nous attarder à la position libérale, puisque celle-ci résout le problème par la négative. Par ailleurs, nous aurons à nous montrer prudents lorsqu'il s'agira de théologiens tendant vers l'autre extrême. Nous nous demanderons dans quelle mesure ils représentent la tradition protestante. La partie principale de notre exposé sera donc consacrée à des théologiens dont les positions sur les problèmes qui nous occupent sont en quelque sorte homologuées et peuvent, dès lors, être considérées comme typique-

BARTH K., *La confession de foi de l'Eglise. Explication du Symbole des Apôtres d'après le catéchisme de Calvin* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, N° 2), Neuchâtel et Paris 1943.

BARTH K., *Esquisse d'une dogmatique* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel et Paris 1950.

BRUTSCH CH., *La Vierge Marie*, Neuchâtel et Paris 1943.

Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, Munich 1950 (Cette petite étude a été rédigée par cinq professeurs de la faculté de théologie de Heidelberg sous la direction de ED. SCHLINK.)

GRAF W., *Ja und Nein. Ein Konfessionsgespräch*, Munich 1950.

Herderlijk Schryven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk, La Haye 1950. Une traduction allemande en a paru sous le titre : *Der römische Katholizismus. Ein anderes Evangelium?* Pour permettre de se référer indifféremment au texte et à la traduction, nous ne citerons pas les pages, mais les numéros des paragraphes.

KÜNNETH W., *Evangelische Mariologie?* dans *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*, 1951, 15 janvier, t. V, n. I, pp. 7-8.

Michaelis, Μήτηρ, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= ThWNT), t. IV, pp. 645-647.

STAEHLIN W., *Freu dich, Begnadete*, Cassel 1950.

THURIANM., *Le dogme de l'Assomption*, dans *Verbum Caro*, 1951, t. V, pp. 2-41.

VOLK H., *Verbreitete Basis reformatorischer Theologie*, dans *Theologische Revue*, 1951, t. 47, n. I, col. 1-10.

WEBER Q., *Karl Barth's Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht*, Neukirchen 1950.

Tous les travaux susdits, sauf l'article de H. VOLK, sont écrits par des protestants. — La présente bibliographie ne vise pas à être complète mais à signaler simplement quelques œuvres caractéristiques.

ment protestantes. L'accord ou le désaccord avec les grandes confessions de foi du XVIe siècle sera ici un bon critère.

Tout en passant rapidement sur les premières étapes, nous envisagerons successivement : la Vierge Marie telle qu'elle est comprise par la théologie biblique protestante, les prises de position du protestantisme classique (les Réformateurs, les confessions de foi) et enfin les élaborations doctrinales présentées par le protestantisme contemporain.

*

Une lettre synodale récente de l'Eglise réformée de Hollande résume bien ce que pensent la majorité des exégètes et théologiens protestants : dans le Nouveau Testament, Marie est un personnage secondaire [1]. Certes, comme le fait remarquer Michaelis, la personne de Marie occupe une grande place dans les récits de l'enfance de Luc et de Matthieu. Mais c'est à la lumière de la réponse du Christ à la femme qui proclamait : « Heureux le sein qui vous a porté » (Lc., XI, 27), qu'il faut en apprécier l'exacte valeur [2]. En déclarant : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent », le Christ signifie que les seules réalités dignes d'intérêt se situent sur un autre plan que celui de la maternité corporelle. Michaelis ne peut davantage accorder à la scène au pied de la croix (Jo., XIX, 25-27) un sens qui ne serait pas entièrement conforme à l'image très effacée de la Vierge lors des noces de Cana (Jo., II, 4). En fait, Marie ne peut avoir accès auprès de son fils qu'en tant que membre de la communauté chrétienne : les liens du sang ne lui confèrent aucun privilège [3]. Par ailleurs, la vocation de son fils semble dépasser ce qu'elle peut en comprendre. Aussi vit-elle dans l'angoisse de la foi, partageant ainsi d'une nouvelle façon la condition de beaucoup des premiers auditeurs de Jésus [4]. Au début des Actes des apôtres (I, 14), Marie est citée parmi ceux qui « persévéraient dans la prière ». Mais ici encore, rien ne nous permet

[1] La lettre synodale (*Herderlijk Schryven...*, N° 7) reprend ici une expression d'ADOLF SCHLATTER : « Dienende Nebenfigur » (*Marienreden*, 1927, p. 95, cité dans KD, p. 153).

[2] ThWNT, t. IV, p. 646. Même argument dans KD, p. 153.

[3] *Herderlijk Schryven...*, n° 6.

[4] *Evangelisches Gutachten...*, p. 12. Ce passage s'appuie sur Mc, III, 21 : « Les siens... partirent pour se saisir de lui, car ils se disaient : « Il est hors de sens. » BERTRAM (dans RGG, t. III, col. 1995) estime que la Vierge n'aurait rejoint qu'après la résurrection la communauté formée par le Christ.

de supposer que Marie ait occupé au sein de la communauté de Jérusalem une place tant soit peu en évidence [1].

*

Dans sa réaction contre la piété médiévale, l'attitude des Réformateurs s'inspire de l'image biblique ainsi dessinée. Quoique très nette, elle est cependant plus nuancée que beaucoup d'affirmations contemporaines. De Luther, le texte le plus important sur la Vierge Marie est, sans nul doute, son commentaire sur le *Magnificat* [2]. Dans cet écrit, il loue surtout l'humilité de Marie et son abandon à Dieu. Il ne rejette pas cependant tout hommage religieux rendu à Marie. Au début et à la fin de son commentaire, il fait même appel à l'intercession de la Vierge. Mais il précise : « Elle ne veut pas que tu viennes à elle, mais que par elle tu ailles à Dieu [3]. » Dix ans plus tard environ, dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1531), Mélanchton reviendra sur ces affirmations de Luther en les atténuant sur un point. D'une part, il concède que la Vierge prie pour l'Eglise et qu'elle est digne des plus grands honneurs (« Dignissima amplissimis honoribus »). Mais, d'autre part, il ne peut accepter ce passage d'une hymne à la Vierge : « Mère de grâce, protégez-nous de l'ennemi et recevez-nous à l'heure de la mort. » Attribuer un tel rôle à la Vierge, ne serait-ce pas considérer le Christ comme inutile ? En fait, il est évident, aux yeux de l'auteur de l'*Apologie*, que, dans la piété, la Vierge a pris la place du Christ. Dépassant, dès lors, les affirmations du commentaire sur le *Magnificat*, il va jusqu'à condamner toute invocation de la Vierge. Invoquer Marie, c'est mettre en elle une confiance que l'on n'estime plus pouvoir donner au Christ considéré désormais comme un juge et un vengeur. Il faut, par conséquent, quelqu'un entre le Christ et nous. La Vierge remplira ce rôle d'intermédiaire. De plus, le culte rendu à Marie s'appuie sur la doctrine de la communication des mérites des saints. Or, d'après le Réformateur, les mérites des saints ne peuvent être profitables qu'à eux-mêmes et les hommes ne peuvent être sauvés que par les mérites

[1] *Herderlijk Schryven...*, n. 6. « Daß sie eine besondere Stellung in der urchristlichen Gemeinde inne gehabt hätte, ist uns nicht berichtet, und dem entspricht auch das Schweigen der Tradition über ihr irdisches Ende » (*Evangelisches Gutachten...*, p. 12).

[2] Voir bibliographie.

[3] *Edition de Weimar*, t. VII, p. 569. Voir les remarques de E. Thiele et de P. Pietsch dans la même édition, p. 539.

du Christ. Ceci rend donc inutile le recours à toute intercession [1]. Il faut reconnaître que, sur ce point, la pensée de Mélanchton demeure imprécise. D'une part, il affirme que la Vierge prie pour l'Eglise et, de l'autre, il prétend que l'appel à son intercession est dépourvu de sens.

Chez Calvin, il n'y a aucune équivoque possible : tout hommage religieux témoigné à la Vierge est catégoriquement repoussé [2]. Alors que la liturgie luthérienne a gardé pendant longtemps trois fêtes mariales qui correspondent à trois événements relatés dans l'Ecriture : l'Annonciation, la Purification et la Visitation, on ne peut rien trouver de semblable chez Calvin ou dans le calvinisme [3]. Certes, les disciples de Calvin, loin de mépriser les saints, les considèrent au contraire comme des membres vivants du Christ et des amis de Dieu. Cependant, s'il importe de les honorer, ce ne sera pas par un culte, mais uniquement par un témoignage d'estime et par de justes louanges. De plus, ces saints devront paraître aux yeux des chrétiens comme des modèles à imiter. C'est pour cette raison qu'il n'est pas inutile de rappeler le souvenir des saints dans les sermons au peuple [4]. Le rejet de toute invocation des saints est ici indiscutable et est motivé, comme chez Mélanchton, par la suffisance et le caractère unique de la médiation du Christ [5].

La naissance virginale est acceptée sans hésitation par les grands réformateurs et par l'orthodoxie luthérienne et calviniste. Aucune hésitation sur ce point [6]. Calvin, dans son *Catéchisme de l'Eglise de Genève*, montre très bien comment la naissance virginale assure à la fois la continuité et la rupture avec la lignée qui remonte à Adam et qui passe par David [7]. Quant à l'affirmation de la maternité divine, elle se trouve en termes équivalents dans les deux traditions protestantes. Mais ici, il faut remarquer une position plus réservée de Calvin et de son école.

[1] *Apologia...*, XXI, 27-30, *Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche*, p. 322.

[2] Cfr. Otto Zöckler dans PRE, t. XII, p. 325 et Fr. Heiler dans RGG, t. III, col. 2016.

[3] Cfr. Glaue dans RGG, t. III, col. 2014.

[4] Ces différents points sont développés dans la *Confessio helvetica posterior*, chap. V et XXIV, *Bekenntnisschriften... der reformierten Kirche*, pp. 228 et 269.

[5] Voir à ce sujet : *Confession de foy*, art. XXIV, *Bekenntnisschriften... der reformierten Kirche*, p. 71 ; *Ecclesiarum belgicarum confessio*, art. XXVI, *ibid.* p. 129 ; *Heidelberger Katechismus*, q. 30, *ibid.*, p. 156.

[6] Cfr. O. Zöckler dans PRE, t. XII, p. 325.

[7] *Catéchisme de l'Eglise de Genève*, qq. 49, 50, 52 et 53, *Bekenntnisschriften... der ref. Kirche*, p. 8.

Alors que Luther désigne couramment Marie sous le nom de « Mère de Dieu », tant dans son commentaire sur le *Magnificat* que dans ses prédications, on ne rencontre jamais chez Calvin le *theotokos* ou une expression équivalente [1]. Certes, ce terme n'est pas combattu, et on trouve par ailleurs une condamnation nette du nestorianisme, mais son emploi est évité même là où il semblerait devoir s'imposer presque nécessairement [2]. Pour Calvin, la Vierge est la « Mère du Seigneur ». Cette expression a l'avantage de se trouver explicitement dans les Ecritures (Lc., I, 43) [3]. Sur ce point, l'orthodoxie calviniste n'a pas reculé devant l'emploi du terme précis adopté par Luther à la suite de toute la tradition depuis Ephèse. Le « theotokos » a été accepté comme l'expression de la *duplex nativitas*, de la naissance humaine et de l'origine divine du Christ [4]. Cependant les précautions terminologiques de Calvin ne sont pas restées sans écho. La lettre synodale, dont nous avons traité plus haut, reste très réticente devant le « theotokos ». Elle se contente d'admettre que cette expression non biblique « peut être bien comprise et ne doit pas être absolument rejetée [5] ».

*

Les affirmations mariologiques du XVIe siècle protestant se limitent donc à la virginité de Marie et à sa maternité divine. A peu de chose près, tout le reste de l'héritage catholique est rejeté comme non conforme au message biblique. Les différents textes des Réformateurs et des confessions de foi appartiennent, certes, à un ensemble cohérent mais non systématisé. Le XVIe siècle ne s'est pas attelé à cette besogne. C'est dans les trente dernières années surtout que les protestants se sont attachés à élaborer une synthèse de leur position sur ce point. La récente définition de l'Assomption a été également l'occasion de plusieurs travaux intéressants [6].

Ce travail systématique s'avérait nécessaire. Il ne suffit pas, en effet, de dire que Marie, dans la Bible, apparaît uniquement comme

[1] Cfr. KD, p. 152.

[2] Comme dans les endroits où Calvin commente le texte Lc. I, 43 : *Corpus reformatorum*, t. XLV, p. 35 et t. XLVI, pp. 106-107.

[3] « Virgo ipsa mater Domini nostri appellatur » (*Instit.*, liv. II, chap. XIV, N° 4).

[4] Cfr. KD, p. 153.

[5] *Herderlijk Schryven...*, N° 6.

[6] Certains de ces travaux sont cités dans la bibliographie.

un personnage de second plan et d'affirmer ensuite qu'on reconnaît en elle la Mère de Dieu qui a conçu tout en restant Vierge. Ces affirmations demandent à être mises en rapport, à être étudiées dans leurs convergences. Le rôle de la théologie en cette matière sera précisément de montrer que la naissance virginale et la maternité divine ne font pas sortir Marie de l'effacement décrit plus haut. Parmi les théologiens qui se sont livrés à ce travail, il faut citer en premier lieu Karl Barth, le théologien calviniste qui a joué un grand rôle dans la dogmatique protestante depuis le déclin du libéralisme. Nous nous attacherons principalement à l'étude de sa pensée. L'autorité de Karl Barth nous y invite et également le fait que son enseignement *sur les points qui nous occupent* ici présente toutes les garanties d'authenticité confessionnelle.

Nous étudierons successivement sa doctrine sur la naissance virginale et sur la maternité divine. Tout au long de l'exposé, nous rattacherons à la théologie de Barth quelques affirmations parallèles d'autres auteurs et nous signalerons également certaines divergences.

Il est assez étonnant de constater que beaucoup de théologiens protestants, qui acceptent le fait de l'incarnation, restent néanmoins réservés sur celui de la naissance virginale. Pour Emile Brunner, par exemple, le récit de la naissance virginale est tout simplement une « explication biologique » du fait de l'incarnation. Comme tel, il est superflu et répond à une curiosité qui ne peut se contenter de reconnaître un fait mais cherche encore une explication du « comment »[1]. Un autre théologien qui occupe une grande place dans le protestantisme allemand, Paul Althaus, professeur à Erlangen, veut bien reconnaître dans la conception rapportée par le Nouveau Testament une simple parabole, mais pas davantage[2]. Il ne peut l'admettre comme un fait. Pour Karl Barth, au contraire, il n'y a pas de doute que la naissance « ex Maria Virgine » est une réalité. Comme il le dit dans un ouvrage récent, « il ne s'agit pas d'une vérité que j'ai inventée moi-même, mais bien d'une déclaration explicite de la foi de l'Eglise... Ici, comme ailleurs, c'est la *vérité* qui doit compter avant tout pour nous, mais aussi le respect des textes, en sorte que nous n'en restions pas à nous demander : « Peut-on croire cela ? » mais que nous soyons amenés plutôt à y adhérer joyeusement » (*Esquisse...*, p. 92). Le fait une fois reconnu, il reste à en expliquer la portée.

[1] *Der Mittler*, 1927, pp. 288-289. Cité dans KD, p. 200.
[2] *Die christliche Wahrheit*, t. II, p. 220.

Dans sa contexture propre, la naissance virginale est un miracle. Que faut-il entendre par là ? Tout simplement que cette origine humaine est un fait qui se passe dans notre monde, mais qui ne peut cependant pas s'expliquer par le déroulement normal de l'histoire et qui par conséquent n'est pas le fruit de sa continuité. C'est un événement qui fait irruption. Néanmoins, ce miracle ne peut pas être considéré comme un fait constatable, comme une sorte d'argument de crédibilité. Il échappe à toute investigation de la raison. C'est un événement que la foi seule reconnaît comme miracle. La raison, en effet, pourrait tout aussi bien le qualifier d'illusion ou de tromperie (KD, p. 198). La naissance virginale appartient donc à la même catégorie ontique que les autres réalités qui ne peuvent être atteintes que par la foi seule.

Il est clair que la naissance virginale ne porte pas en elle-même sa raison d'être. De soi, elle est tout entière en référence à autre chose. Elle est comme un attribut du mystère essentiel, celui de la naissance humaine d'une personne divine. Tout en se trouvant sur deux plans bien différents — et bien distants — le miracle de la naissance virginale et le mystère de l'incarnation ont entre eux une connexion intérieure. Quelle est la nature de cette connexion ? Serait-elle nécessaire ? L'incarnation ne serait-elle pas concevable sans naissance virginale ? Le miracle serait-il peut-être la cause du mystère ? A chacune de ces questions, on peut répondre sans hésiter par la négative. Il n'y a pas ici de connexion essentielle, pas de relation ontique, mais un simple rapport noétique (*Esquisse...*, p. 93 ; KD, p. 221).

Ceci demande un mot d'explication. Il n'est que trop évident que la naissance virginale n'est pas une explication « technique » de l'incarnation (KD, p. 207). Cette dernière pouvait tout aussi bien se réaliser dans une naissance avec intervention masculine. A l'appui de cette affirmation bien certaine, Karl Barth cite, d'une part, un théologien catholique comme Fr. Suarez et, de l'autre, des auteurs protestants comme Turrettini et Quenstedt (KD, p. 221). En elles-mêmes donc ces deux grandeurs sont disparates, l'une n'appelle pas nécessairement l'autre. Un prophète aurait pu naître d'une Vierge et, par ailleurs, le Christ aurait pu s'inscrire dans la descendance normale d'une famille juive. Si donc ces deux réalités sont mises en relation, c'est pour une autre raison. C'est parce que la première a pour rôle essentiel *de faire connaître* l'autre. Voilà donc ce rapport *noétique* que Barth résume dans le concept de « signe » (KD, pp. 195, 198 et 199). « L'incarnation nous présente un fait, la naissance miraculeuse nous donne le *signe*

de ce fait » (*Esquisse...*, p. 93). Barth reprend cette idée à la prophétie de l'Emmanuel : « C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe » (Is., VII, 14).

Karl Barth met en garde les théologiens qui sont tentés de n'accorder que peu d'importance à un signe. En soi, un signe peut paraître peu de chose. Il n'est pas la preuve de la chose signifiée, il n'en est que l'expression (*Confession...*, p. 45). Sans doute, mais si dans l'ordre purement humain on peut se passer d'un signe, il n'en est pas de même lorsque ce rapport de signe à signifié a été établi par Dieu même. On s'expose alors à perdre le contenu en négligeant la forme (KD, p. 195). Tout en étant bien distincts, signe et réalité ne peuvent être séparés sans danger. Ce point est bien mis en évidence dans le récit de la guérison du paralytique (Mc., II, 11) : « Afin que vous *sachiez* que le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés : Lève-toi, prends ton lit et marche. » Ici également nous sommes en présence de deux choses dont l'une est signe de l'autre. La guérison du paralyrique a simplement pour but de nous faire connaître le pardon accordé. Aurions-nous, dès lors, le droit de considérer le pardon des péchés comme l'élément central, et la guérison miraculeuse comme un élément négligeable ? Non, car Dieu nous a donné le contenu dans cette forme. Cette dernière est devenue l'instrument de la pédagogie divine (KD, p. 207 ; *Esquisse...*, p. 97).

En fait, Karl Barth constate que la négation de la naissance virginale compromet pratiquement la valeur de l'affirmation de l'incarnation. Est-on tellement sûr qu'un théologien qui croit en la divinité du Christ, tout en niant la naissance virginale, affirme exactement la même chose sur le plan de l'incarnation que celui qui tient à la fois le dogme de la divinité de Jésus et celui de sa naissance miraculeuse (KD, p. 196) ? « En tout cas, il faut le dire en toute netteté, chaque fois qu'on a cherché à éviter le miracle, en cette affaire, on a fini par essayer tout simplement d'escamoter le mystère de l'unité de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ... Inversement, chaque fois qu'on a vraiment compris le sens du mystère, on a su reconnaître, dans la joie et la gratitude, la réalité du miracle » (*Esquisse...*, p. 98 ; voir également *Credo*, p. 84 et *Confession...*, p. 45) [1]. C'est de cette façon que Karl Barth explique la connexion *existentielle* entre le miracle et le mystère.

[1] Aux yeux de Karl Barth la négation de la naissance virginale entraîne fréquemment l'abandon de la théologie révélée pour la théologie naturelle. Le fait de l'incarnation n'est plus alors un événement inattendu, pur fruit de la liberté

La naissance virginale a donc pour but *de faire connaître* l'incarnation. Mais peut-on dire qu'elle révèle le mystère ? Dès que le « ex Maria Virgine » nous est annoncé, connaissons-nous pour autant le dogme d'un Dieu fait homme ? Non, bien entendu. L'origine miraculeuse indique le mystère, le désigne, mais ne fait connaître que très imparfaitement son contenu (KD, p. 195) [1]. Elle est un signe à la façon dont un point d'interrogation est un signe. Son rôle noétique est essentiellement d'éveiller l'attention, de signaler qu'il s'est passé quelque chose d'extraordinaire dans l'ordre du salut et d'inciter ainsi à attendre et à désirer une révélation complémentaire. A ce titre, la naissance miraculeuse rend impossible les diverses explications humaines de l'incarnation. Nous nous trouvons vraiment devant quelque chose d'inouï, d'incompatible avec les interprétations plus ou moins naturelles du docétisme et des ébionites. Ce sont là, en effet, des tentatives d'éliminer le mystère dont la naissance virginale affirme si vigoureusement la présence (KD, p. 194). Sous cet aspect, le miracle qui ouvre l'existence humaine du Christ est parallèle à celui qui lui rend la vie après la mort sur la croix. Si on envisage la résurrection, indépendamment des paroles prophétiques du Christ pendant sa vie terrestre, il est indiscutable, en effet, qu'elle ne révèle pas le caractère divin de la personne ressuscitée, mais uniquement le mystère de cette existence peu commune (KD, p. 199). La naissance virginale et la résurrection nous *préparent* ainsi à reconnaître la divinité du Christ. Ce sont des acheminements [2].

souveraine de Dieu, mais uniquement une vérité déduite d'un syllogisme. (*Confession*..., p. 45 ; KD, p. 196 ; *Esquisse*..., p. 98.) Si, au lieu d'un événement nouveau, il y a donc simplement un processus prévu, calculable à l'avance comme le passage d'une comète, alors le héraut est superflu, le signe perd toute utilité.

[1] « Es sei noch einmal hervorgehoben : der Hinweis auf dies 'Wunder' ist keine Auflösung des Geheimnisses, sondern vielmehr dessen Bezeichnung » (O. Weber, *Karl Barth's Kirchliche Dogmatik*, p. 42).

[2] Sur ce point, Karl Barth s'inspire d'un texte de Grégoire de Nysse (*Orat. cat.*, XIII, PG. t, XLV, col. 45). Celui-ci répond à une objection que l'on peut résumer de la façon suivante : Je crois à la nature humaine du Christ. C'est précisément pour cette raison que je ne puis admettre sa naissance virginale et sa résurrection. Ce début et cette fin ne sont pas conformes à la nature humaine. Je rejette donc ces miracles. Je ne puis pas y croire. — L'essentiel de la réponse de Grégoire de Nysse tient en deux lignes : Tout cela dépasse la nature. Il faut donc en conclure que celui qui est engendré de la sorte n'est pas contenu dans les limites de la nature. — Grégoire de Nysse est tellement conscient, lui aussi, de la valeur de signe de ces deux événements qu'il n'hésite pas à dire que leur négation conduirait pratiquement à ignorer l'incarnation. Voir KD, p. 199.

Sans nous livrer encore le contenu du mystère, le miracle de la naissance du Christ nous permet d'en toucher certaines caractéristiques générales. Il nous dit surtout que le début de cette existence échappe à la décision de l'homme et est tout entier laissé à l'initiative de Dieu. L'Esprit Saint entre ici en scène comme créateur, dans un acte conditionné uniquement par sa souveraine liberté. « L'homme Jésus-Christ n'a pas de père. Sa conception ne relève pas de la loi commune. Son existence commence avec la *libre* décision de Dieu lui-même, elle procède de la *liberté* qui caractérise l'unité du Père et du Fils, liés par l'amour, c'est-à-dire par le Saint-Esprit... C'est là le grand domaine de la liberté de Dieu et c'est de cette liberté que procède l'existence de l'homme Jésus » (*Esquisse...*, p. 96). Il va sans dire que cette intervention divine ne peut être assimilée aux théogamies si fréquentes dans les mythologies. « Ce fait n'a rien de commun avec les mythes relatifs à la naissance d'hommes engendrés par des dieux... Pas question de cela ici... L'art chrétien primitif a essayé d'illustrer à sa manière le fait que la conception de Jésus-Christ ne comporte pas d'acte sexuel. Et l'on a dit avec raison qu'elle s'est accomplie par l'oreille de Marie écoutant la Parole de Dieu » (*Ibid.*, p. 96).

L'exclusion du mode normal de conception signale donc la présence de l'initiative divine. Cette indication est accentuée encore et précisée par le fait que c'est l'homme, en tant qu'être masculin, qui est exclu. En effet, l'homme en tant qu'être humain n'est pas étranger à la conception du Christ : il y a la Vierge Marie. C'est l'homme masculin qui est ici relégué à l'arrière-plan. Ce fait a une portée théologique d'après Barth. L'homme représenté ici par Joseph, « c'est l'aspect glorieux de l'humanité, c'est lui qui conduit les affaires, c'est lui qui fait l'histoire, c'est lui qui parle, pense, écrit. C'est lui auquel la souveraineté avait été donnée et qui l'a perdue. Dieu exclut l'homme souverain déchu » (*Confession...*, p. 44). La figure purement passive de Joseph montre que Dieu n'a pas choisi l'homme « dans sa plénitude virile, dans son arrogance, dans sa présomption ou dans son efficience historique» (*Esquisse...*, p. 97). Et ce choix divin implique nécessairement un jugement de valeur sur l'efficacité vraie de tout le dynamisme humain.

Si dans la naissance virginale, l'homme est absent comme *sujet*, il y est néanmoins présent comme *objet* de l'action souveraine de Dieu (KD, p. 203). L'humanité est la réalité que Dieu modèle à son gré. Aussi apparaît-elle ici dans la personne de la Vierge Marie « en tant qu'être humble et vulnérable, dans toute sa faiblesse naturelle »

(*Esquisse*..., p. 97). L'homme est utilisé dans le miracle de la naissance, mais sous la forme de celui qui ne peut pas vouloir, qui ne peut pas réaliser, qui ne peut pas créer, qui n'est pas souverain ; de celui qui peut simplement recevoir, être prêt et se laisser faire ; de celui qui peut seulement répéter la parole de la Vierge : « Voici la servante du Seigneur » (KD, p. 209). Cette acceptation cependant ne peut, d'une façon ou d'une autre, être considérée comme une valeur positive. Il n'y a pas de mérite en la matière ou un semblant de pouvoir. En aucune façon, en effet, la Vierge ne peut être considérée comme la collaboratrice de Dieu (KD, p. 205). Si elle accepte la réalisation en elle et par elle de la conception du Christ, cette acceptation elle-même doit être portée au crédit de Dieu. Tout synergisme est ici exclu (KD, p. 203). « La réponse de Marie, ce grand *oui* de l'homme à Dieu, ne fait qu'indiquer l'acte par lequel le Créateur accepte et prend en charge sa créature » (*Esquisse*..., p. 97).

*

Nous sommes en présence de la libre grâce. Voilà ce que nous révèle ce signe inscrit au début de l'Evangile. Il nous achemine à l'incarnation qu'il nous dévoile déjà comme un nouveau commencement, comme une nouvelle création. Le rôle de ce signe est donc d'orienter notre attente. Mais à côté de ce signe, qui réside dans un fait, il en est un autre qui consiste simplement dans un titre donné à Marie. Comme nous allons le voir immédiatement, le titre de « Mère de Dieu » n'est rien d'autre pour Karl Barth que le signe de l'authenticité du mystère de l'incarnation.

L'expression « Mère de Dieu » doit être approuvée comme expression légitime du dogme christologique. Elle met, en effet, en évidence deux points du mystère de l'incarnation. Elle dit d'abord que Dieu s'est choisi une mère terrestre et que de cette façon il est devenu des nôtres, et est entré dans notre histoire. Il aurait pu, en effet, se passer de cet intermédiaire et assumer une humanité entièrement créée. Le « *theotokos* » précise que le Verbe a préféré prendre place dans l'humanité en s'insérant dans la lignée d'une famille et dans la communauté concrète d'un peuple déterminé. Le « *Verbum caro factum est* » est ainsi heureusement complété par le « *theotokos* ». Mais c'est surtout l'identité du fils de Marie et du fils éternel de Dieu qui est affirmée par ce terme. Jésus, né de la Vierge, n'est pas foncièrement différent de la deuxième personne de la Trinité : ce n'est pas « un autre » (KD, pp. 151-152).

Tout l'intérêt est donc centré sur la personne du Christ. La personne de Marie n'est pas ici directement en jeu. Ce qui la concerne n'est qu'un point d'aboutissement. Toute affirmation ayant trait à elle ne peut être que le cadre du dogme christologique. Aussi le reproche adressé par Barth à la théologie catholique est-il le suivant : le dogme marial a fait du « *theotokos* » une réalité autonome, point de départ d'une évolution doctrinale indépendante. Dans la mariologie catholique, Marie n'est plus au service du dogme christologique.

Cependant Karl Barth va plus loin encore. Le dogme mariologique catholique n'est pas seulement une excroissance de la théologie, mais est bel et bien le dogme central de l'Eglise romaine à partir duquel il faut juger l'ensemble. Ce qui concerne la Vierge n'est pas fortuit ou périphérique : Marie est l'expression la plus claire de l'« hérésie » catholique, elle est le type et le résumé de la doctrine de la coopération de la créature humaine à la rédemption, et, dès lors, elle est aussi la synthèse de la conception catholique de l'Eglise.

Certes, le théologien de Bâle n'ignore pas que le catholicisme considère la Mère de Dieu comme une pure créature, il n'ignore pas davantage que toute coopération humaine à la rédemption présuppose la grâce acquise par le Christ. Ce qu'il poursuit, c'est l'idée de coopération comme telle. Les restrictions très nettes apportées ici par la théologie, qui voit dans cette coopération l'exercice même de l'action de Dieu, n'influencent pas le jugement de Barth. L'homme qui prétend « coopérer » cherche à s'approprier un attribut de Dieu. Or la coopération de la Vierge « qui a mérité de porter Notre-Seigneur Jésus-Christ », est fortement soulignée par la dévotion et la théologie catholiques qui en décèlent l'acte principal dans le consentement de Marie au message de l'annonciation. Par ailleurs, lorsque la Vierge accepte l'incarnation, elle ne parle pas seulement en son nom propre, mais au nom de l'ensemble de l'humanité à qui le salut est offert. En relevant cette connexion, la théologie catholique affirme, par le fait même, le lien intime qui existe entre la coopération de la Vierge et celle du reste des hommes [1].

[1] Voici deux textes que cite Karl Barth : « Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae » (*S. theol.*, III, q. 30, a. 1, c.). « Maria ist durch ihr *fiat* im Namen der ganzen Menschheit kooperierend in die Erlösung eingetreten » (R. Grosche, *Fünf Thesen zur Mariologie*, dans *Catholica*, 1933, p. 38).

Cette appréciation de Karl Barth influence considérablement le dialogue œcuménique contemporain. Un ouvrage récent qui se présente comme un *Konfessionsgespräch* donne comme sous-titre au chapitre consacré à Marie : « La doctrine du salut [1]. » Et la lettre synodale de l'Eglise réformée de Hollande a fait de cette position barthienne la base même de son exposé. Après une introduction, un premier chapitre est consacré à Marie, celui-ci est suivi immédiatement d'un chapitre sur l'homme, auquel succède alors un chapitre sur la grâce. Ici encore Marie est considérée comme le type de l'anthropologie et de la sotériologie catholiques.

Le parallélisme traditionnel — qui remonte à Irénée et à Tertullien — entre Marie et l'Eglise a donc également attiré l'attention de Barth. Voici comment il le conçoit. Comme Marie — et c'est le cas de toute créature qui a reçu la grâce — l'Eglise occupe dans le déroulement concret du salut une position plus ou moins indépendante. De part et d'autre, il y a un pouvoir sur le corps réel du Christ. De part et d'autre, nous sommes en présence d'une source de grâce : la Vierge par son intercession toute-puissante, l'Eglise par son pouvoir sacramentel. Pour la même raison, la foi catholique accorde à Marie et à l'Eglise, une dignité et une autorité que la foi protestante ne croit pouvoir attribuer qu'au seul Christ. Ce parallélisme ainsi conçu fait partie de la logique même du catholicisme : la maternité de Marie fait appel à la maternité de l'Eglise et vice versa. Aussi Barth estime-t-il que ce n'est pas un effet du hasard si sous le même pontificat on a défini l'Immaculée Conception et l'infaillibilité pontificale (KD, p. 160).

A la mariologie catholique ainsi décrite — si intimement liée à la doctrine de la grâce et à l'ecclésiologie —, le rappel de la souveraineté de Dieu est la seule réponse adéquate : « Jésus-Christ, la Parole de Dieu, existe, gouverne et règne dans le monde créé avec le même pouvoir qu'il exerce de toute éternité auprès de Dieu. Certes cette action s'exerce pour l'homme et dans l'homme, dans l'Eglise et par l'Eglise, mais de telle sorte cependant que, sur toute la ligne, Jésus-Christ demeure le Seigneur et que ni l'homme ni l'Eglise ne puissent s'en attribuer le moindre honneur. Aucune réciprocité et aucun échange ne peuvent entrer ici en ligne de compte, même de façon indirecte et sous la réserve des précautions les plus calculées. La foi, en effet, n'est pas une réciprocité, mais au contraire la renonciation à toute réciprocité. Elle est

[1] WERNER GRAF, *Ja und Nein. Ein Konfessionsgespräch*, p. 92.

l'acceptation de l'unique médiateur, à côté duquel on ne peut en concevoir d'autre. Révélation et réconciliation... sont exclusivement l'œuvre de Dieu » (KD, p. 160).

La conclusion de Karl Barth est donc extrêmement ferme. La seule médiation concevable est celle du Christ et se limite à sa personne. Elle ne déborde en aucune façon sur d'autres réalités chrétiennes qui y participeraient dans une certaine mesure. Ni Marie, ni l'Eglise, ni le sacerdoce n'entrent ici en ligne de compte. Ces valeurs sont extérieures au mystère de la médiation et n'ont d'autre rôle que de jeter sur celui-ci une lumière nouvelle. Elles font connaître la médiation du Christ et se bornent à cela. Ce sont de purs signes.

Max Thurian, qui a étudié avec attention la mariologie catholique, ne suivrait pas Barth jusque là [1]. Cependant, lui aussi, reproche à la doctrine catholique de compromettre l'authenticité de la médiation du Christ. N'est-ce pas précisément parce que la médiation du Christ n'est plus suffisamment prise au sérieux que le théologien catholique se croit obligé de créer de nouvelles médiations à côté de celle-là ? L'Eglise catholique ne serait plus restée fidèle à la christologie de Chalcédoine et, emportée par un mouvement irrésistible vers le docétisme, aurait en quelque sorte atténué de plus en plus l'affirmation de l'humanité du Christ. Dans une image de plus en plus spiritualisée, le Christ s'éloigne de nous et laisse ainsi la place à Marie. « Marie est devenue l'humanité du Christ, elle joue le rôle que l'humanité du Christ doit jouer pour notre salut » (*O. c.*, p. 30). « Jésus-Christ est trop Dieu, son humanité est trop divinisée pour avoir encore quelque rapport réel avec la nôtre. La doctrine de la médiation du Christ reçoit là une grave atteinte » (*O. c.*, p. 29). Ce dogme certes n'est pas abandonné — il ne pourrait l'être que par l'effondrement du christianisme — mais il est profondément modifié : désormais la médiation s'opère par le Christ mais *en* Marie. Une médiation plus authentique vient ainsi s'adjoindre à une médiation affaiblie. Le parfait équilibre de la définition de 451 est détruit, la christologie des deux natures dans le Christ devient une « mario-christologie ». Et cette déformation serait due au fait que le catholicisme « — tant en Orient qu'en Occident — n'a jamais pu extirper de sa théologie un ferment monophysite hérétique, hérité de l'Orient chrétien » (*O. c.*, p. 31). Cette évolution continuerait aujourd'hui et entamerait déjà sérieusement le dogme marial : Marie

[1] Dans son article *Le dogme de l'Assomption*. Voir bibliographie.

est conçue sans péché (1854), Marie est glorifiée (1950). La Vierge s'éloignerait ainsi insensiblement du plan de l'humanité commune [1].

Cependant Max Thurian ne limite pas la médiation à la seule personne du Christ. Il n'hésite même pas à affirmer que la théologie chrétienne est une doctrine de la médiation qui s'exerce sur terre par le corps du Christ qu'est l'Eglise, par le ministère de la Parole, des sacrements ; médiation des fidèles par le témoignage et l'intercession, « médiation de Marie donc et des saints dans le Christ, en tant qu'ils ont témoigné et prié » (*O. c.*, p. 36). Cette affirmation très nette va plus loin encore : « La négation de toute autre médiation que celle du Christ, même une médiation par lui et en lui, aboutit... à la négation de la médiation réelle du Christ-Dieu » (*Ibid.*).Il n'y a donc pas, selon le pasteur Thurian, de médiation authentique si le Christ n'est pas prolongé dans l'espace et dans le temps.

Hans Asmussen, théologien luthérien, développe assez longuement des considérations semblables dans son petit livre sur Marie qui fait actuellement grand bruit en Allemagne [2]. On percevra immédiatement combien l'attitude de ce théologien est différente de celle d'un Karl Barth, par exemple, en constatant dans la préface de son ouvrage que l'auteur n'a qu'un but : prendre au sérieux le titre de « Mère de Dieu » et y faire porter l'accent (*O. c.*, p. 5). Nous nous trouvons donc en présence d'une perspective théologique très voisine de celle que Karl Barth reproche à la théologie catholique.

Prendre la maternité divine au sérieux, c'est prendre la grâce au sérieux. A ce point de vue, Marie est, certes, un cas exceptionnel, mais ce n'est pas un cas à part. C'est à tort que le protestantisme s'imagine parfois que dans l'œuvre de la médiation, la simple antinomie Dieu-homme suffit à tout expliquer. Il n'en est rien. Les textes du Nouveau Testament qui traitent de la grâce présentent un tout autre aspect des choses (II Petr., I, 4 ; I Jo., III, 2 ; Jo., XVII, 22).Si la grâce est d'abord la bienveillance divine, puis le don de Dieu, elle est finalement entre les mains des hommes, administrée par les apôtres. C'est ici que l'on constate l'insuffisance de l'antinomie susdite. Dans sa fonction ecclésiale l'homme peut se trouver du côté de Dieu et face à d'autres hommes. Dans l'échelle de valeur du royaume de Dieu, les hommes ne

[1] Déjà dans un texte paru en 1903, OTTO ZÖCKLER reproche à la théologie catholique ses tendances monophysites et son docétisme. Cfr. PRE, t. XII, p. 315.

[2] Voir bibliographie.

sont pas tous égaux. Vus du monde, Dieu et ses saints forment une certaine unité (*O. c.*, p. 46). Cet ordre voulu par Dieu est une réalité que nous devons reconnaître dans les saints, dans l'Eglise, dans Marie. L'Eglise comme telle ne peut être rangée parmi les catégories du profane ou du pur humain. Dieu l'a placée à un endroit particulier de son plan providentiel, lui a confié un rôle d'administration de la grâce. L'Eglise doit agir avec la pleine conscience de ce fait. De même il appartient à l'Eglise de reconnaître le rôle et la place de Marie en son sein. Marie est-elle à nos yeux uniquement un objet ou bien serions-nous autorisés à y voir un sujet, un être qui, du haut du ciel, regarderait le monde et exposerait sa pensée devant le trône de Dieu (*O. c.*, p. 48) ? Hans Asmussen répond à cette question dans quelques alinéas consacrés plus directement au problème de la médiation.

Hans Asmussen admet que Marie est médiatrice tout en repoussant catégoriquement la position *attribuée* à la théologie catholique. Tout ce qui peut compromettre la médiation du Christ est intolérable. Il est dès lors impossible d'envisager qu'il puisse y avoir une médiation quelconque *entre* le Christ et nous. Cependant le refus de *cette* médiation n'implique pas le refus de toute médiation. D'après l'Ecriture, toute vie chrétienne comporte un élément sacerdotal. Tout sacerdoce, par ailleurs, inclut l'idée de médiation. « Celui qui est prêtre et médiateur ne peut être rangé purement et simplement du côté de Dieu ou du côté des hommes. Bien au contraire, il représente Dieu devant les hommes et il représente les hommes devant Dieu » (*O. c.*, p. 50). S'il en est ainsi pour tout chrétien, il en sera de même à fortiori pour Marie. Mais ceci suppose, bien entendu, la possibilité d'une médiation *dans* le Christ à l'exclusion de toute médiation *à côté* de l'unique médiateur. Cette médiation dans le Christ manifeste tout simplement que l'œuvre rédemptrice n'est pas restée sans fruit. C'est donc comme disciple éminent du Christ que la Mère de Dieu prend part à sa médiation (*O. c.*, p. 51). Dieu est puissant dans ses saints.

Avec Hans Asmussen, la théologie protestante avance résolument sur de nouvelles voies. Nous sommes ici en présence d'un effort de pensée dont la parenté avec le catholicisme est manifeste. Hans Asmussen n'est pas un isolé dans ce travail de renouvellement. A côté de lui, il faut citer en tout premier lieu Wilhelm Stählin, évêque luthérien d'Oldenburg [1]. De plus, des cercles de « haute Eglise » et des

[1] Voir bibliographie.

représentants des mouvements liturgiques n'hésitent pas à partager ces vues. Cependant on se méprendrait en majorant l'influence sur le protestantisme contemporain de cette forme de pensée théologique. Au contraire, dans l'Allemagne actuelle la résistance s'affirme de plus en plus nettement. Alors que la pensée d'un Karl Barth, *sur le point précis qui nous occupe ici*, y est considérée comme conforme à la tradition protestante, on n'hésite pas à qualifier d'hétérodoxe celle de Hans Asmussen. Si le courant central de la théologie protestante, celui qui représente la majorité des héritiers de la Réforme, demeure plus que réticent, c'est, nous semble-t-il, en raison du défaut de base dans les confessions de foi du XVIe siècle. Certes, nous l'avons vu, le luthéranisme laisse subsister quelque ambiguïté quand il s'agit de l'hommage religieux à rendre à Marie, mais néanmoins on ne pourrait découvrir aucun texte favorable à une médiation qui ne soit pas strictement celle de la personne du Christ. En cette matière, le protestantisme classique s'est contenté d'affirmer la médiation du Christ, d'en revendiquer le caractère absolument unique et de rejeter catégoriquement toute autre médiation quelle qu'elle soit.

Conclusions

Comment concilier, d'une part, la foi à la naissance virginale du Christ et à la maternité divine de Marie et, d'autre part, la conviction que Marie n'est, dans le Nouveau Testament, qu'un personnage secondaire ? C'est à résoudre cette antinomie que s'est attachée la théologie systématique protestante contemporaine. D'après celle-ci, la solution se trouverait dans la distinction entre signe et médiation. En aucune façon, la Vierge n'est « moyen » de salut, tout son rôle consiste à nous faire connaître le mystère du Christ. En d'autres termes, le mystère marial n'a pas de consistance *sacrée* propre, mais est tout entier en référence au Christ. Sur le plan de l'économie du salut (pas sur celui de la réalité des faits), la virginité de Marie et sa maternité ne sont que des projections noétiques de l'œuvre rédemptrice. On ne saurait mieux comparer Marie qu'à ces sacrements de l'Ancienne Loi qui faisaient connaître le Christ futur mais ne contenaient pas sa grâce. Cette distinction répond également à la question posée tout au début de cet exposé : la Vierge est-elle pour la théologie protestante une donnée doctrinale ou une simple donnée historique ? Certes, la Vierge est bien plus qu'une donnée historique, son mystère a une autre portée que

celui de Jacques ou de Jean : c'est une authentique donnée doctrinale. Néanmoins, ici encore soulignons que ce n'est pas une donnée doctrinale autonome, mais un simple attribut noétique du mystère du Christ.

Nous avons essayé d'exposer la position protestante en cette matière délicate en tâchant de l'aborder de l'intérieur, de comprendre les motifs profonds qui en sont comme la structure. Envisagée dans un esprit « œcuménique », une étude comme celle-ci nous invite à faire un pas de plus et à confronter nos perspectives théologiques avec celles de nos frères séparés. Certes, il ne peut être question d'amoindrir notre mariologie par souci de concordisme. Le théologien, d'ailleurs, n'a aucune autorité pour entamer une telle besogne. De plus, le théologien protestant ne demande pas au catholique une position de compromis, mais un exposé précis et compréhensible de l'authentique position romaine. Encore faut-il que cet exposé ne heurte pas inutilement les aspirations légitimes des protestants. Bien plus, il nous appartient de montrer que cette attente de leur foi se trouve satisfaite dans les cadres de la synthèse catholique.

Aussi de prime abord soulignons qu'il y a deux points sur lesquels le théologien catholique accepte sans hésiter les affirmations exposées plus haut : 1. La Vierge est vraiment signe du mystère du Christ. 2. Il n'y a pas de médiation qui s'ajoute à celle du Christ comme si celle-ci n'était pas suffisante par elle-même.

C'est donc sur le point précis de la possibilité d'une coopération de l'homme à l'œuvre de Dieu dans le Christ que les positions divergent. Admettre d'une façon ou d'une autre que l'homme puisse collaborer avec Dieu, c'est refuser quelque chose à la toute-puissance divine. Telle est la position d'un Karl Barth tempérée en fait dans certaines affirmations particulières. Le théologien de Bâle reconnaît, par exemple, que la Vierge représente dans une certaine mesure l'utilisation de l'être humain à des fins rédemptrices. De même, il déclare que l'homme est sauvé par l'Eglise et dans l'Eglise. Mais ces positions de détail ne portent pas l'accent et ne sont pas coordonnées aux grandes affirmations centrales. On a peine à voir, par exemple, comment dans la théologie barthienne l'homme est vraiment sauvé par l'Eglise : le « durch die Kirche » ne rend pas un son plein. Il n'y a pas à proprement parler de rôle sacré de l'Eglise. Celle-ci n'est pas intermédiaire authentique de salut, elle n'est que le lieu privilégié des interventions divines.

En fait, je crois que la théologie protestante — et en premier lieu Karl Barth — refuse la thèse de la coopération humaine parce

qu'elle voit dans celle-ci une forme de synergisme [1]. On a l'impression que cette collaboration de l'homme avec Dieu est toujours envisagée comme une action parallèle, une œuvre entreprise en commun, et jamais comme l'utilisation par Dieu d'un instrument humain. Si on condamne très légitimement l'idée d'une action de Dieu *avec* l'homme, peut-on dire qu'on a pleinement saisi la grande thèse catholique de l'action de Dieu *par* l'homme ? Il est vrai que notre vocabulaire sur ce point est très déficient. Tous nos termes habituels : collaboration, coopération, association, évoquent tout naturellement une action parallèle alors qu'ils devraient rendre l'idée d'une subordination verticale de l'action de Dieu et de celle de l'homme. La méconnaissance pratique de cet aspect des choses a un retentissement profond dans toute la théologie protestante qui est ainsi conduite à souligner très fort la réalité de vie du Christ en nous, mais aussi à négliger le moyen ecclésial de l'obtenir [2]. A un pur acte de Dieu correspond d'autre part une institution toute humaine, il faudrait presque dire profane.

Les affirmations ecclésiologiques et mariologiques sont pratiquement indissociables. Karl Barth et la lettre synodale l'ont justement mis en évidence. Il y a même intérêt, pensons-nous, à maintenir jointes ces deux grandeurs théologiques. En fait, Marie n'est-elle pas dans l'Eglise ? Les protestants refusent une médiation entre le Christ et nous comme si le Christ était « trop Dieu » ou « trop juge » pour exercer encore efficacement son rôle d'intermédiaire entre le ciel et la terre. Nous refusons avec eux une médiation étagée, par degrés, et cela aussi bien dans le domaine mariologique que dans le domaine ecclésiologique.

Certains théologiens catholiques n'ont pas toujours insisté suffisamment sur le fait que toute médiation qui déborde la personne du Christ reste néanmoins sa médiation. Dans la Vierge, dans les saints, dans l'Eglise, c'est toujours la médiation du Christ qui s'exerce, et pas une médiation nouvelle entre le Christ et une nature humaine située trop bas. Très justement, le pasteur Thurian renvoie à un texte de saint Thomas : « Rien n'empêche que l'on donne en un certain sens le nom de médiateur entre Dieu et les hommes à quelques autres (que le Christ), pour autant qu'ils collaborent à réunir l'homme avec Dieu par des préparations ou en prêtant leur ministère » [3]. Et plus loin saint Thomas

[1] Voir KD, p. 203.

[2] Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950, pp. 398-408 et 418-420.

[3] III, q. 26, a. 1. Max Thurian, *O. c.*, p. 36.

revient sur cette doctrine en l'appliquant aux prophètes de l'Ancienne Loi et aux prêtres de la Nouvelle. Dans l'Ancien Testament, certains hommes pouvaient être dits médiateurs dans la mesure où ils annonçaient ou préfiguraient le « médiateur véritable et parfait » ; dans le Nouveau, les prêtres sont médiateurs en tant qu'ils sont « *ministres* du vrai médiateur [1] ». Ce point est important et particulièrement manifeste dans la médiation de l'Eglise. Celle-ci n'est pas une médiation parfaite elle n'est que *ministérielle:* elle applique la médiation du Christ, elle en est le prolongement et le service, elle la rend présente à d'autres temps et d'autres lieux.

Ce que nous venons de dire de la médiation sacramentelle de l'Eglise vaut aussi, quoique analogiquement, de la médiation des saints, médiation par intercession. Sans qu'on puisse qualifier cette dernière de ministérielle au sens technique du mot, il faut néanmoins souligner que leur médiation s'exerce en raison de la grâce, laquelle n'est rien d'autre que l'incorporation des saints dans l'unique médiateur, Jésus-Christ. Comme il n'y a de grâce que du Christ, toute médiation est donc *dans* le Christ, même si elle s'exerce *par* le ministère de l'Eglise ou *par* l'intercession de la Vierge.

La mariologie catholique évite tout danger de confusion dans la mesure où elle est pleinement fidèle à sa méthode. Il ne lui suffit pas de prendre un dogme marial (la maternité divine, par exemple) d'une façon abstraite et d'en déduire toutes les conséquences logiques. Ne serait-ce pas trahir le respect que la théologie doctrinale doit au donné révélé ? Peut-elle partir d'un élément du donné en l'abstrayant purement et simplement de la synthèse organique et vivante dans laquelle il s'insère ? C'est ici que la théologie positive, surtout dans ses formes biblique et patristique [2], devra souligner les perspectives essentiellement christologiques de chacun des dogmes qui concernent la Mère du Christ. Mais les exigences de méthode qui s'imposent dans la compréhension interne du donné révélé, point de départ de la théologie mariale, ne sont pas moins nécessaires dans la vérification constante de la déduction théologique. Le recours habituel à une norme de réfé-

[1] *Ibid.*, ad 1.

[2] Voir à ce sujet trois remarquables travaux récents : F.-M. Braun, *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, dans Revue thomiste, 1950, t. L, pp. 429-479 et 1951, t. LI, pp. 5-65 ; H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck, Marianischer Verlag, 1951. A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Fribourg, Paulusverlag, 1951.

rence est, en effet, d'autant plus indispensable que l'argument de convenance joue un rôle déterminant en théologie mariale. Or comme cet instrument ne porte pas en lui-même sa limite, il importe que le contact permanent avec l'axe christologique de toute la révélation scripturaire empêche un glissement du centre de gravité [1]. La mariologie n'est pas en effet une doctrine parallèle à la christologie, ou son doublet mineur, mais, au contraire, son rayonnement le plus authentique.

Collège théologique, La Sarte-Huy (Belgique), janvier 1952.

[1] Un bref et suggestif article du P. Yves Congar sur les difficultés que suscite aux protestants la piété mariale de l'Eglise catholique a été publié dans l'*Amitié* (janvier 1951) et reproduit partiellement dans *Vers l'unité chrétienne. Bulletin catholique d'information*, février 1951. L'auteur y oppose très justement une déduction d'attributs intemporels à un autre type de mariologie qui tient mieux compte de l'insertion de la Vierge dans *l'ensemble* du mystère du Christ. Ce dernier type est le « fruit d'une élaboration des données de l'analogie de la foi appliquée au mystère de l'économie ou du propos de grâce de Dieu qui fait l'objet essentiel du témoignage de l'Ecriture interprétée dans la tradition de l'Eglise ». Le risque de toute théologie est, en effet, de perdre de vue le caractère contingent de l'économie rédemptrice, la liberté que Dieu manifeste dans ses œuvres historiques.