NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 N° 5 1960

La virginité de Marie et la naissance de Jésus

Jean GALOT (s.j.)

p. 449 - 469

https://www.nrt.be/fr/articles/la-virginite-de-marie-et-la-naissance-de-jesus-1874

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La virginité de Marie et la naissance de Jésus

VÉRITÉ DE FOI ET PROBLÈME THÉOLOGIQUE

La virginité perpétuelle de Marie est une vérité de foi. Lors de la naissance de Jésus, cette virginité n'a subi aucune atteinte et est demeurée intacte. Depuis que dans les premiers siècles on a considéré Marie comme « toujours vierge »[1], l'affirmation de la tradition n'a jamais varié, et s'est plu à préciser que cette virginité devait être reconnue avant la naissance du Christ, dans cette naissance et après elle.

Dans cette virginité on peut distinguer deux aspects : la virginité d'esprit, qui consiste dans la volonté de s'abstenir de tout acte ou plaisir sexuel, et la virginité de corps, que l'on appelle aussi l'intégrité physique. Les deux aspects se vérifient en Marie, qui est complètement vierge. La tradition n'a pas seulement voulu affirmer la virginité morale de Marie mais encore sa virginité physique. A ce double aspect doit s'adjoindre en outre la résolution de demeurer vierge, qu'on a souvent dénommée vœu de virginité : il n'a pas suffi que Marie reste toujours vierge de fait, dans son esprit et dans son corps; elle

1. On peut citer Origène comme un des premiers à professer explicitement la virginité perpétuelle de Marie : « Toujours Vierge. Origène n'a pas l'expression dans les textes que nous lisons de lui aujourd'hui, mais il a l'idée » (G. Jouassard, *Marie à travers la patristique. Maternité divine, Virginité, Sainteté*, dans H. du Manoir, *Maria*, I, Paris, 1949, p. 81). Nous verrons plus loin que le passage d'Origène, où des commentateurs ont cru discerner une négation de la virginité de Marie dans la naissance, ne comporte pas cette négation. Quant au terme ἀειπάρθενος, « toujours vierge », il apparaît d'abord dans un texte attribué à Pierre d'Alexandrie († 311), mais dont l'authenticité n'est malheureusement pas assurée (*Frag.* I, n. 7, *P.G.*, 18, 517). On le trouve ensuite chez saint Athanase (*Frag. in Lucam*, *P.G.*, 27, 1393).

avait décidé de le demeurer, dans une consécration d'elle-même au Seigneur [2].

Pour ce qui regarde la virginité de Marie au moment de la naissance de Jésus, la vérité de foi suscite un problème théologique fort délicat. Comment a eu lieu cette naissance, qui n'a porté nulle atteinte à la virginité physique?

Depuis la fin du IV[e] siècle, les Pères puis les théologiens scolastiques ont compris la naissance virginale comme étant une naissance miraculeuse, *ex utero clauso* : Jésus serait né sans ouvrir le sein de sa mère, et c'est ainsi qu'il aurait laissé intacte la virginité de Marie. Ce passage miraculeux a été parfois comparé à celui du Christ ressuscité, entrant dans le cénacle toutes portes closes [3].

Du fait qu'elle n'ouvre pas le sein de Marie, cette naissance est sans douleur. Marie a échappé, en vertu de sa pureté virginale, aux douleurs de l'enfantement qui avaient été imposées à Eve à la suite du péché [4]. Et des auteurs ont souligné le contraste entre l'absence de douleur au moment de la naissance de Jésus et la présence de la douleur dans le cœur de Marie au Calvaire [5].

Cependant, cette manière de concevoir la naissance virginale n'a jamais été approuvée officiellement par une déclaration infaillible de l'autorité doctrinale de l'Eglise. Lorsque la virginité de Marie dans la naissance de Jésus a été énoncée par le magistère, elle l'a été sans spécification. Pour affirmer cette virginité, le premier concile de Latran se borne à dire que Marie « a engendré sans corruption » ; l'expression semble indiquer simplement qu'elle a engendré sans dommage pour sa virginité [6]. La constitution de Paul IV, en 1555, déclare que Marie « a toujours persévéré dans l'intégrité de la virginité, c'est-à-dire avant l'enfantement, dans l'enfantement, et perpétuellement

2. Le problème de cette promesse ou de ce vœu de virginité a été traité dans l'article *Vierge entre les vierges*, dans *N.R.Th.*, 1957, p. 463-477.

3. La comparaison est déjà employée par S. Jérôme dans sa lettre à Pammachius (*Epist.* 48, *P.L.*, 22, 510), bien que le saint docteur n'ait pas voulu affirmer une naissance miraculeuse.

4. Cfr Gn 3, 16.

5. Cfr p. ex. S. Jean Damascène, *Homil.* 2, 14, *P.G.*, 96, 741.

6. Denzinger, 256 : « ... incorruptibiliter eam (eum?) genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate ». Dans l'analyse philologique du sens des termes, Christine Mohrmann observe que l'adverbe « incorruptibiliter » et l'adjectif « indissolubili » ont ici un sens qu'ils ont fréquemment dans les textes tardifs : « incorruptibiliter » équivaut à « incorrupte » et signifie « comme une vierge », rien de plus ; « indissolubili » est l'équivalent de « indissoluta », demeurant intacte (Note citée par D. Ryan, *Perpetual Virginity*, dans K. M. McNamara, *Mother of the Redeemer*, Dublin, 1959, p. 119, n. 53). D'autre part, on ne pourrait déduire de la mention « secundum sanctos Patres » qu'il faille entendre par génération sans corruption un enfantement *ex utero clauso*, selon l'opinion de certains Pères, car précisément le concile n'a pas repris une telle expression, alors qu'il aurait pu aisément le faire s'il avait voulu affirmer ce point.

après l'enfantement[7] » ; aucune précision n'est donnée sur le mode de l'enfantement. Malgré les affirmations de Pères et de théologiens sur ce mode, reconnu comme prodigieux, l'autorité de l'Eglise n'a donc pas voulu s'engager jusque là, et a jugé suffisante l'affirmation d'une virginité complète de Marie dans l'enfantement[8].

Ce qu'on peut retenir plus particulièrement de ces déclarations du magistère, c'est l'étroite connexion de la virginité dans l'enfantement avec la virginité antérieure à la naissance, et la virginité qui a suivi. Dans les documents ecclésiastiques, ces trois moments de la virginité sont présentés comme ceux d'une même virginité qui se continue. Il y a là une insinuation qu'on ne pourrait guère adopter, pour le moment de la naissance, une autre notion de la virginité que celle qu'on admet pour les périodes antérieure et postérieure.

Or si l'on propose l'idée d'une virginité qui exige un mode extraordinaire et merveilleux de naissance, ne modifie-t-on pas, en l'amplifiant indûment, ce qui est signifié par la virginité avant et après la naissance? Avant et après la naissance, Marie est restée vierge en ce sens qu'aussi bien son âme que son corps sont demeurés exempts de tout acte sexuel ou de toute sensation qui s'y rapporte. On ne voit pas à quel titre cette exemption réclamerait, pour le moment de la naissance, un prodige, car pareille exemption ne paraît pas mise en péril par le fait de l'enfantement. Pourquoi devrait-on, pour ce moment-là, invoquer une idée différente de virginité, avec un objectif autre que la préservation et l'abstention à l'égard de toute activité sexuelle?

C'est ici que se pose le problème dans son acuité. Dans quelle mesure devons-nous continuer à faire nôtre l'idée d'une naissance miraculeuse, qui ne paraît pas exigée par la virginité corporelle considérée en elle-même, mais qui a été si souvent affirmée depuis le V^e^ siècle par des écrivains ecclésiastiques?

Au nom de la biologie, A. Mitterer a envisagé de front le problème, et s'est efforcé de montrer que non seulement la virginité n'exigeait pas en Marie que la naissance de Jésus ait lieu d'une manière miraculeuse, mais encore que la maternité corporelle, pour être véritable et complète, supposait une naissance de condition normale, avec la

7. Denzinger, 993. Dans l'expression « in virginitatis integritate », le terme « integritas » est simplement synonyme de « virginitas », comme l'observe C. Mohrmann (dans Ryan, *art. cit.*, p. 121, n. 55) ; il s'agit d'un génitif d'inhérence, où les deux mots ont pratiquement le même sens, génitif usuel dans le style ecclésiastique et la liturgie romaine.

8. « Si des théologiens basent leurs vues (c'est-à-dire que le Christ est né *ex utero clauso*) sur ces documents ecclésiastiques, l'évidence philologique est con-

douleur qui y est usuellement attachée [9]. En fait, Mitterer a exprimé plus ouvertement et plus brutalement ce que d'autres avaient semblé insinuer avant lui, au moins comme possibilité [10], et ses idées ont trouvé un accueil favorable chez plusieurs théologiens [11].

Avant d'examiner les raisons que l'on peut faire valoir en faveur d'une naissance virginale de mode normal, et d'apprécier les arguments de Mitterer, nous devons considérer l'origine de la tradition, que Mitterer, vu le caractère biologique de son étude, s'est abstenu expressément d'envisager. Nous avons rappelé brièvement ce que beaucoup d'auteurs affirment depuis la fin du IV^e^ siècle, mais il nous faut encore voir ce que l'on peut tirer du témoignage de l'Ecriture et quelle est la pensée patristique durant les quatre premiers siècles.

LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉCRITURE

Une toute première annonce de la naissance virginale du Sauveur se découvre dans l'oracle d'Isaïe : « Voici que la Vierge a conçu et qu'elle enfante un fils; et elle lui donne le nom d'Emmanuel [12] ». L'enfantement par la Vierge fait partie du signe donné par Yahwé, et à ce titre on pourrait l'appeler prodigieux ou miraculeux. Mais il est prodigieux uniquement en tant qu'il résulte de la conception virginale. Le prophète n'envisage certainement pas un enfantement dont le mode serait extraordinaire. Il songe à un enfantement ordinaire, qui doit sa valeur de signe divin à la vierge. Dans sa pensée, la vierge

---

9. *Dogma und Biologie der Heiligen Familie,* Vienne, 1952, p. 98-132 (cfr *N.R.Th., 1954,* p. 1101).

10. Ainsi, E. C. Messenger (*Two in One Flesh,* II, Londres, 1948, p. 101) inclinait à penser, à la suite du P. Martindale, que l'Eglise n'imposait pas de détermination physiologique concernant l'enfantement virginal.

11. Les recensions du livre de Mitterer ont été généralement favorables, et, lorsque des critiques lui furent adressées, elles concernaient surtout un autre chapitre que celui où l'auteur traite de la naissance de Jésus. Comme témoins de cet accueil sympathique, on peut voir notamment O. Semmelroth, dans *Scholastik,* 28 (1953), p. 310; K. Rahner, dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 75 (1953), p. 500 s.; R. Valcanover, dans *Antonianum,* 30 (1955), p. 71-74; l'article de H. Doms, *Ein Kapitel aus der gegenwärtigen Beziehung zwischen Theologie und Biologie,* dans *Theologische Revue,* 48 (1952), p. 201-212; à propos des idées de Mitterer mentionnées sans désapprobation par L. Ott dans le *Précis de Théologie Dogmatique,* trad. angl., l'avis favorable de Ch. Davis, dans *Clergy Review,* 41 (1956), p. 545. On peut encore citer W. Dettloff, *Virgo-Mater, Kirchenväter und moderne Biologie zur jungfräulichen Mutterschaft Mariens,* dans *Wissenschaft und Weisheit,* 20 (1957), p. 221-226; D. Ryan, *art. cit.* On peut aussi mentionner, dans la ligne de la position de Mitterer, Clifford E. L. Henry, *A Doctor Considers the Birth of Jesus,* dans *The Homiletic and Pastoral Review,* 54 (1953), p. 219-223.

12. Is 7, 14. Sur le sens de l'oracle, cfr J. Coppens, *La prophétie de la Almah, Is. VII, 14-17,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 38 (1952), p. 648-678.

ne perd pas sa qualité de vierge par cet enfantement, et lorsqu'elle donne à l'enfant le nom d'Emmanuel, elle est toujours « la vierge » dont il a parlé. C'est même, semble-t-il, à titre de mère virginale qu'elle reçoit la mission qui était d'ordinaire dévolue au père, donner le nom à l'enfant [13].

On s'est souvent prévalu du récit évangélique de la naissance de Jésus pour conclure que l'enfantement avait dû être sans douleur, et se produire suivant un mode prodigieux. En effet, saint Luc nous raconte qu'après avoir mis au monde son fils premier-né, Marie l'a enveloppé de langes et l'a couché dans une crèche (II, 7). On en déduit qu'elle n'aurait pu donner ces soins à l'enfant si elle venait de passer par les douleurs d'un accouchement normal.

Le raisonnement n'est guère convaincant. Car on cite des cas où la mère, immédiatement après l'accouchement, se met à marcher [14]; et même en ne recourant pas à des cas exceptionnels, on peut penser que l'accouchement normal ne rendait pas Marie absolument incapable de donner ces premiers soins à son enfant. Cela pouvait lui être physiquement pénible, mais ce n'était pas impossible. L'évangéliste ne voulait d'ailleurs pas, en rapportant ce trait, souligner la virginité de Marie, mais plutôt les conditions de pauvreté qui entouraient la naissance de Jésus [15], en même temps que la réalité et l'étendue du rôle maternel de Marie.

Ailleurs, saint Luc se sert d'un langage qui donne nettement l'impression que dans sa pensée il n'était pas question d'un enfantement survenu de manière prodigieuse. Il nous montre Marie se rendant au Temple pour la purification exigée par la loi après l'accouchement, et il cite la prescription légale : « Tout enfant mâle qui ouvre le sein maternel sera consacré au Seigneur » (II, 23). Certes, il s'agit d'une expression consacrée pour désigner le premier-né [16], et saint Luc ne fait que la citer en ce sens. Toutefois, il aurait évité cette expression s'il avait eu l'idée ou reçu l'information que Jésus à sa naissance n'avait pas ouvert le sein de Marie. Lui qui prend un tel soin de bien nous renseigner sur la conception virginale et l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, se serait abstenu de tout terme qui lui aurait paru mettre en péril la virginité de Marie. Dans la mention de l'ouverture du sein maternel, il ne voyait aucun inconvénient ni aucun danger.

13. Dans cette mission de donner le nom à l'enfant, Mgr Coppens reconnaît une confirmation de son état de vierge: *art. cit.*, p. 656.

14. Le P. Lagrange (*Evangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. 71) cite le cas extraordinaire de « cette femme de Bethléem de nos jours qui ayant accouché en ramassant du bois est revenue avec son enfant sans abandonner son fagot ».

15. J. Schmid (*Das Evangelium nach Lukas*, Ratisbonne, 1940, p. 53 s.) estime que l'évangéliste a voulu montrer la pauvreté et l'humilité de la naissance du Sauveur.

16. Cfr Ex 13, 12; Nb 18, 15.

Nous pouvons affirmer que tout en possédant des informations de première valeur sur la naissance de Jésus, il n'avait jamais entendu, par les sources dont il tenait ces renseignements, la description ni l'évocation d'un miracle qui aurait eu lieu au moment de la naissance, dans le mode de cette naissance. Et en outre nous pouvons conclure qu'une ouverture du sein maternel ne lui paraissait pas porter atteinte à l'honneur virginal de Marie. Elle ne posait pas pour lui de difficulté.

LE RÉCIT DE LA NAISSANCE MIRACULEUSE DANS LES APOCRYPHES

Ce n'est pas dans l'Ecriture, nous venons de le constater, que s'est présentée l'idée de la naissance miraculeuse; cette idée n'était pas notamment contenue dans la tradition parvenue à saint Luc, tradition qui devait remonter, en dernière analyse, au témoignage de la Vierge Marie elle-même.

L'idée se fait jour dans un autre courant, celui de récits populaires merveilleux que véhiculent les apocryphes [17]. Dans ces apocryphes, nous rencontrons pour la première fois le récit de la naissance de Jésus sous la forme d'un prodige. Le récit que l'on trouve dans l'*Ascension d'Isaïe* peut dater de la fin du I^er^ siècle [18] : comme Marie et Joseph étaient seuls, « Marie regarda de ses yeux et vit un petit enfant, et elle fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son sein se trouva comme précédemment avant qu'elle eût conçu [19]. »

Les *Odes de Salomon,* du début du II^e^ siècle [20], déclarent que Marie enfante sans douleur, et sans avoir besoin de sage-femme; elle enfante « comme un homme », par sa volonté [21]. Au contraire, le *Protévangile de Jacques,* vers 150 [22], fait intervenir une sage-femme, témoin du prodige, de l'apparition du petit enfant qui surgit d'une nuée lumineuse enveloppant la grotte. Cette sage-femme raconte à Salomé qu'une vierge a enfanté miraculeusement; Salomé qui veut vérifier le fait a la main brûlée mais bientôt après guérie [23].

A ce récit ou à un récit analogue fait écho Clément d'Alexandrie, mais sans le reprendre spécialement à son compte et en ayant un ob-

---

17. Sur le témoignage des apocryphes, cfr J. C. Plumpe, *Some little-known Early Witnesses to Mary's Virginitas in Partu,* dans *Theological Studies,* 9 (1948), p. 570-577.

18. Cfr R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah,* Londres, 1900, p. XXII s., XXXVII s., XLIV s.; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe,* Paris, 1909, p. 60.

19. XI, 2; éd. Tisserant, p. 202 s.

20. Cfr J. Labourt-P. Battifol, *Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120,* Paris, 1911, p. 121.

21. *Ode* XIX, trad. W. Bauer, Berlin, 1933, p. 41.

22. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins,* Paris, 1910, p. 99 s.

23. *Ibid.,* p. 251 s.

jectif tout différent : il veut montrer la virginité des Ecritures. Il déclare en effet que les Ecritures enfantent la vérité et néanmoins demeurent vierges. Lorsqu'il fait usage d'une prétendue citation scripturaire : « elle a enfanté, et n'a pas enfanté », il l'explique par le fait qu'« elle a conçu de soi-même, et non d'une union [24] ». L'enfantement est donc virginal en raison de la conception.

Il n'est pas démontré que les récits apocryphes de la naissance miraculeuse sont d'inspiration docète [25]. On doit certes remarquer que leur manière de décrire la naissance fait songer au docétisme; l'enfant apparaît plutôt qu'il ne naît, et cette apparence de naissance s'accorderait avec une apparence de chair humaine. Néanmoins, il ne semble pas que les auteurs des apocryphes cités professaient, à la manière des docètes, une Incarnation simplement apparente. Ils ont plutôt été guidés par la préoccupation d'affirmer le plus clairement possible, et par des descriptions péremptoires, la permanence de la virginité de Marie dans la naissance de Jésus [26]. A ce titre, ils apparaissent comme les témoins de la foi authentique de l'Eglise, de la véritable tradition. Ils attestent que les chrétiens croyaient à l'enfantement virginal, et répudiaient l'idée que Marie aurait perdu sa virginité par le fait de la naissance de son enfant.

Cependant, dans la valeur de ce témoignage, il faut distinguer soigneusement l'idée fondamentale et le revêtement légendaire, merveilleux, sous lequel elle est présentée. Il en ira de même pour les apocryphes qui raconteront la mort et l'assomption de Marie; autant l'idée de l'assomption qu'ils proposent répond à une intuition profonde de la foi chrétienne et sera finalement accueillie et définie comme vérité de foi, autant la présentation de cette idée dans un cadre merveilleux devra être écartée comme purement légendaire. En laissant tomber le décor d'une réunion solennelle de Jésus et des apôtres autour de Marie mourante, puis du cortège qui emporte glorieusement la Vierge dans les cieux [27], on a retenu le fait essentiel de l'Assomption. Ne serait-ce pas de manière analogue qu'il faudrait apprécier le témoignage des apocryphes dans le domaine de la virginité? Si le fait essentiel de la virginité de Marie dans la naissance est à retenir, il faut se défier de sa représentation sensible, trop manifestement légendaire et trop exposée au reproche de docétisme.

---

24. *Stromates*, VII, 16, *P.G.*, 9, 532; CSEG, 17 (éd. O. Staehlin, III), p. 66.

25. Cfr Plumpe, *art. cit.*, qui proteste contre l'accusation de docétisme admise par G. T. Stokes, H. Weinel, E. Amann pour le récit de l'*Ascension d'Isaïe* (p. 573).

26. C'est ce qu'affirment Tisserant (*op. cit.*, p. 204) et Plumpe (*art. cit.*, p. 574) pour le récit le plus suspect, celui de l'*Ascension d'Isaïe*; de même Plumpe (p. 572) pour le *Protévangile de Jacques*.

27. Sur la doctrine de l'Assomption et les récits apocryphes, cfr M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Rome, 1954, p. 103-171.

Ainsi, c'est justement sur le caractère merveilleux, prodigieux de l'enfantement, que porterait la défiance, sans qu'on omette pour autant de reconnaître la valeur de l'affirmation fondamentale sur la naissance virginale.

LES TÉMOIGNAGES PATRISTIQUES DES QUATRE PREMIERS SIÈCLES

Une déclaration de saint Ignace d'Antioche, qui considère « la virginité de Marie, son enfantement ainsi que la mort du Seigneur » comme « trois mystères [28] », laisse supposer que dans la pensée de l'évêque martyr, l'enfantement était tenu pour virginal. Mais aucune précision n'est ajoutée, et on ne pourrait voir dans le texte une allusion à un prodige d'ordre sensible par le fait que l'enfantement est appelé un mystère; car la mort du Christ, qui n'est pas un prodige, est regardée elle aussi comme un mystère [29].

Le témoignage de saint Irénée est plus intéressant, car il paraît se référer au mode de l'enfantement virginal. Parlant de l'oracle d'Isaïe sur l'Emmanuel, l'évêque de Lyon déclare : « Ceux qui annonçaient l'Emmanuel (né) de la Vierge, révélaient l'union du Verbe de Dieu avec sa créature : car le Verbe sera chair, et le Fils de Dieu Fils de l'homme; il le sera, lui qui est pur, en ouvrant d'une manière pure un sein pur, ce sein qui régénère les hommes en Dieu et que lui-même a fait pur, et devenu ce que nous sommes il est le Dieu fort et a une ineffable origine [30]. »

Certains commentateurs ont prétendu qu'il s'agissait du sein de l'Eglise, d'où provient la régénération spirituelle des hommes, et auquel le Christ a conféré la pureté [31]. Mais de toute façon, même s'il faut reconnaître que l'idée de l'Eglise est à l'arrière-plan de la pensée de l'auteur, le contexte montre bien qu'il s'agit avant tout de la Vierge Marie, mère de l'Emmanuel. Que par la mise au monde de Jésus, la Vierge régénère les hommes en la vie divine, c'est une idée familière à saint Irénée : pour lui, le Christ récapitule en lui l'humanité, et il naît de la Vierge comme le premier-né d'un grand nombre de frères,

28. *Eph.*, XIX, 1.

29. C'est ce que note E. P. Nugent, *The Virginity in partu*, dans *Ephemerides Mariologicae*, 8 (1958), p. 259.

30. *Adv. Haer.*, IV, 33, 11, *P.G.*, 7, 1080 B; éd. Harvey, II, p. 266. « Qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant : quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei Filius hominis, purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit, et hoc factus quod et nos, Deus fortis est, et inenarrabile habet genus ».

31. C'est l'opinion de Massuet, dans la note 29 de l'édition de Migne (*P.G.*, 7, 1074), et surtout de A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg, 1955, p. 69-73.

de tous ceux dont il est le chef et qui sont en quelque sorte nés avec lui du sein virginal de Marie [32]. Aussi, en devenant mère de Jésus, Marie est devenue principe de notre régénération.

Or, incontestablement, saint Irénée parle d'une ouverture du sein virginal. On ne pourrait minimiser la valeur de l'affirmation en déclarant que l'accent est mis non sur le verbe (« ouvrant »), mais sur l'adverbe (« d'une manière pure ») [33]. Car dans sa lutte contre les gnostiques, l'évêque de Lyon veut souligner la réalité de l'Incarnation, en décrivant de façon concrète la naissance de Jésus, par l'ouverture du sein maternel.

D'autre part, il tient à observer que cette naissance n'a comporté aucune souillure, qu'elle a eu lieu dans une pureté intégrale : pureté de Jésus, pureté du sein de Marie, pureté de la manière dont le sein a été ouvert [34]. C'est qu'en effet, il attache grande importance au fait que Jésus est né d'une Vierge, et il entend manifestement par là que la virginité de Marie a subsisté dans la naissance, à laquelle elle contribue à donner son prix. L'expression « premier-né de la Vierge » suppose cette coïncidence merveilleuse de la virginité et de l'enfantement. Saint Irénée admet donc le caractère virginal de l'enfantement [35], tout en le conciliant avec l'ouverture du sein maternel qui en est le mode normal. Cette ouverture par l'auteur de toute pureté n'a fait que confirmer la pureté virginale de Marie [36].

---

32. Cfr P. Galtier, *La Vierge qui nous régénère,* dans *Recherches de Science Religieuse,* 5 (1914), p. 136-145, et surtout G. Jouassard, *« Le premier-né de la Vierge » chez saint Irénée et saint Hippolyte,* dans *Revue des sciences religieuses,* 12 (1932), p. 509-532. On notera que tout en reconnaissant le bien-fondé de l'interprétation de Müller pour un texte d'Irénée (*Adv. Haer.,* IV, 33, 4; cfr *Ecclesia-Maria,* p. 64-68), Mgr Jouassard maintient sa propre interprétation pour le texte que nous examinons (*La théologie mariale de saint Irénée,* dans *L'Immaculée Conception,* VII[e] Congrès Marial National, Lyon, 1954, p. 276, n. 15).

33. W. J. Burghardt estime probable que l'accent porte sur l'adverbe; il trouve « paradoxale » la phrase d'Irénée, et ce paradoxe existe vraiment pour tout lecteur qui regarde la virginité *in partu* comme excluant l'ouverture du sein maternel (*Mary in Western Patristic Thought,* dans J. B. Carol, *Mariology,* I, Milwaukee, 1955, p. 122).

34. Il est bien vrai que l'insistance est mise avant tout sur cette pureté : « purus pure puram aperiens vulvam ». Pas d'expression plus frappante pour indiquer qu'Irénée ne voyait dans l'ouverture du sein maternel aucun dommage causé à la pureté de Marie.

35. On sait que H. Koch a nié que pour Irénée Marie soit demeurée vierge (*Adhuc Virgo,* Tubingue, 1929; *Virgo Eva - Virgo Maria,* Berlin-Leipzig, 1937). Pour la réfutation de cette négation, cfr Jouassard, *art. cit.,* dans *Rev. Sc. Rel.,* et dans *Maria,* p. 75; J. Lebon, dans *Revue d'Hist. Eccl.,* 39 (1938), p. 338-340; P. Simonin, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.,* 28 (1939), p. 299-300.

36. Saint Irénée ajoute en effet : « quam ipse puram fecit ». C'est Jésus qui a donné cette pureté à sa mère. Cela n'implique pas que Marie ait été atteinte auparavant de quelque impureté; l'évêque de Lyon ne se prononce nulle part sur l'état de sainteté de Marie avant l'Annonciation (cfr Jouassard, *art. cit.,* dans *Maria,* p. 75). Ce qui est certain d'après notre texte, c'est qu'en venant

Aussi, lorsqu'en d'autres endroits saint Irénée parle de l'enfantement merveilleux, inattendu [37], il entend ce caractère merveilleux non pas à la manière des apocryphes, d'un mode prodigieux d'enfantement, mais du miracle que signifie un enfantement virginal. Ce qui est merveilleux et inattendu, c'est le fait essentiel d'une Vierge qui donne naissance à un enfant, fait dont saint Irénée a bien compris l'immense portée, non seulement pour le Christ lui-même, mais pour notre régénération à tous.

Tertullien pense, comme l'évêque de Lyon, que l'enfantement a eu lieu de manière normale. Il réagit contre les docètes, et il affirme que Jésus est né non pas par une Vierge (*per Virginem*) mais d'une Vierge (*ex Virgine*) [38]; dans cette naissance, le sein maternel de Marie a joué le rôle actif qui lui convient; un enfantement normal était d'ailleurs nécessaire, au point de vue physique, pour que Marie puisse allaiter son enfant [39]. Mais dans son opposition au docétisme, Tertullien est allé trop loin et a prétendu que par la naissance de Jésus, Marie avait perdu sa virginité [40]. En déclarant qu'à ce moment Marie cesse d'être vierge, il s'écarte de l'opinion de la tradition représentée par saint Irénée. Il s'en écartera encore davantage en prétendant que Marie n'a pas vécu en vierge après la naissance de Jésus.

Origène reproche sévèrement à Tertullien d'avoir nié la virginité de Marie après la naissance; il considère cette opinion comme insensée

---

dans le sein de Marie, le Fils de Dieu lui a apporté une nouvelle pureté ou sainteté. La mention « quam ipse puram fecit » n'est pas non plus une raison d'appliquer le texte de préférence à l'Eglise (Müller, *op. cit.*, p. 72).

37. *Adv. Haer.*, IV, 33, 4; *P.G.*, 7, 1074 B-1075 A; Harvey, II, p. 259; ce texte est à corriger, d'après la version arménienne : « Quomodo relinquent... per fidem regenerentur » (A. Müller, *op. cit.*, p. 65). Certes, l'expression « per fidem regenerentur » vise notre régénération dans l'Eglise, mais les termes « in novam generationem, mire et inopinate a Deo, in signum salutis datam, quae est ex virgine » se rapportent à la naissance virginale du Christ, signe et principe de notre salut. Les qualifications « mire et inopinate » sont expliquées par « quae est ex virgine ». Dans le même sens, *Démonstration de la prédication apostolique*, 54; *Patrologia orientalis*, t. XII, 701 : « l'enfantement par la Vierge, inattendu et incompréhensible ».

38. *De carne Christi*, 20, *P.L.*, 2, 785.

39. *Ibid.*, 787. On ne peut tenir que le Verbe se soit fait chair « non ex vulvae communicatione, nihil operata vulva, nihil functa, nihil passa ». « Respondeant obstetrices, medici et physici, de uberum natura, an aliter manare soleant, sine vulvae genitali passione... »

40. *Ibid.*, 790 : « Et si virgo concepit, in partu suo nupsit, ipsa patefacti corporis lege, in quo nihil interfuit, de vi masculi admissi, idem illud sexus resignaverit. » L'ouvrage *De carne Christi* est de la période semi-montaniste ou montaniste. Tertullien complète sa négation de la virginité *in partu* en niant la virginité *post partum* (*De virginibus velandis*, 6; *P.G.*, 2, 898; *De monogamia*, 8;

et hérétique [41]. Il tient donc le principe que Marie est toujours demeurée vierge. Mais pas plus que saint Irénée, il ne considère l'ouverture du sein maternel comme un obstacle à la permanence de la virginité. Pour Origène, l'enfantement de mode normal n'a nullement porté atteinte à la virginité de Marie; au contraire, il a consacré cette virginité.

Voici en effet ce que signifie pour lui le mot de la loi juive repris par saint Luc lors de la présentation de Jésus au Temple : « Tout enfant mâle qui ouvre le sein maternel... » Il y a quelque chose de sacré, estime-t-il, dans cette expression. Car à proprement parler elle s'applique uniquement au cas de Jésus. Celui-ci a été le seul enfant à ouvrir le sein de sa mère; chez les autres mères, ce n'est pas lors de la naissance mais auparavant qu'a lieu cette ouverture, tandis que le sein de Marie, sacré et digne de toute vénération, était demeuré auparavant intact [42]. Par conséquent, aux yeux d'Origène, l'ouverture du sein maternel, loin d'impliquer quelque déshonneur, manifeste la sainteté virginale de Marie [43].

Au IV^e^ siècle, saint Epiphane, qui a inséré dans la formule du Credo le terme « toujours-vierge » pour qualifier Marie [44], reprend l'idée d'Origène. Le Fils unique de Dieu, dit-il, est celui qui « ouvre vraiment le sein de sa mère ». De tous les premiers-nés, aucun ne pouvait accomplir cette parole de l'Ecriture : « si ce n'est seulement le Monogène, qui a ouvert un sein virginal; car en lui seul cela s'est accompli, et en personne d'autre [45]. »

Quelques années avant ce témoignage d'Epiphane, un autre témoignage de l'Eglise d'Orient, en 370, nous est fourni par saint Athanase, qui professe lui aussi la virginité perpétuelle de Marie. Il veut souligner que par l'Incarnation le Verbe a assumé un corps véritable, et qu'il y a eu véritable naissance. Cette naissance a été conforme à la nature; c'est cette naissance naturelle qui avait été annoncée par l'ange

41. *In Luc., Hom.* 7; *P.G.*, 13, 1818; cfr *Comment. in Mat.*, IX, 17; *P.G.*, 13, 877; *Comment. in Ioa.*, I, 6; *P.G.*, 14, 32.

42. *In Luc., Hom.* 14; *P.G.*, 13, 1836 : « Omne, inquit, masculinum quod aperit vulvam. Sacratum quidpiam sonat. Quemcunque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae, ut Dominus Jesus, quia omnium mulierum non partus infantis sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est quo et partus editus, quia sanctum uterum et omni dignatione venerationis venerandum ante nativitatem Christi masculus omnino non tetigit. »

43. C'est dire qu'on ne peut mettre en doute l'affirmation de l'intégrité virginale parfaite de Marie chez Origène; mais évidemment il faut se mettre au point de vue de l'auteur, et ne pas vouloir le juger ni l'interpréter au nom d'une virginité qui exclurait nécessairement l'ouverture du sein maternel.

44. Denzinger, 13.

45. *Haer.*, III, 2, 78, 19; *P.G.*, 42, 729. La traduction latine de Migne est défectueuse.

Gabriel lorsqu'il avait déclaré : « ce qui naîtra de toi » (Lc, I, 35), et non pas simplement « en toi », car il ne suffisait pas de la conception miraculeuse. De cette naissance conforme à la nature, plusieurs autres indices nous sont donnés dans l'évangile : Marie a emmailloté son enfant; elle l'a nourri de son lait (Lc, XI, 27), ce qui aurait été impossible pour elle sans enfantement; un sacrifice a été offert en raison de l'enfant qui avait ouvert le sein maternel [46].

Amphiloque d'Iconium affirme lui aussi que Jésus, en naissant, a ouvert le sein de sa mère, mais que cette ouverture n'a nullement lésé sa virginité, car du point de vue de cette virginité, les portes sont restées closes, fermées à tout commerce humain [47].

En Syrie, saint Ephrem déclare de même : « par sa naissance, Il a ouvert le sein fermé; par sa résurrection, il a ouvert la tombe fermée [48] ». Il maintient que la virginité de Marie est restée intacte [49].

En Occident, saint Hilaire déclare à plusieurs reprises que Jésus est né selon la loi des naissances humaines : alors qu'il n'avait pas été conçu suivant la loi de la conception humaine, il est né en se conformant à la loi de la naissance. L'évêque de Poitiers y reconnaît une merveilleuse condescendance de la toute-puissance divine, qui a voulu s'abaisser jusque-là [50].

Nous retrouvons encore, chez saint Ambroise [51] et chez saint Jérô-

46. *Epist. ad Epict.*, 5; *P.G.*, 26, 1058.

47. *Oratio 2 in occursum Domini*, 2-3; *P.G.*, 39, 48-49.

48. *Explanatio evangelii concordantis*, c. 21, n. 2; *CSCO*, 137, 312 et 145, 223.

49. *Ibid.*, c. 2, n. 6, 8; *CSCO*, 137, 26-28 et 145, 20. L'œuvre que nous citons est authentique, alors que les passages des hymnes qu'on a souvent invoqués pour attribuer à S. Ephrem l'idée d'un enfantement de mode prodigieux sont d'authenticité douteuse. Cependant Mgr Jouassard met en garde contre les infidélités de la traduction arménienne du Commentaire sur le Diatessaron; aussi la mention d'un enfantement sans douleur doit-elle être accueillie avec prudence (*Explanatio*, c. 2, n. 6). Nous retenons simplement du témoignage de cette œuvre ce qui concorde avec un texte qui nous est parvenu en langue syriaque et qui est certainement authentique, et où S. Ephrem déclare que Jésus est venu au monde dans les douleurs de l'enfantement (Madrascha IV *sur les Scrutateurs*; traduction allemande de P. Zingerle, *Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien*, II, Kempten, 1873, p. 61-62; cette traduction évite le mot « douleur », mais le traducteur le reproduit en note; cfr Jouassard, *art. cit.*, dans *Maria*, p. 88, n. 10). Burghardt a raison de conclure qu'aux yeux d'Ephrem, le Dieu incarné pouvait ouvrir le sein de Marie sans violer sa virginité (*Mary in Eastern Patristic Thought*, dans J. B. Carol, *Mariology*, II, Milwaukee, 1957, p. 110).

50. *De Trinitate*, II, 24-27; X, 47; *P.L.*, 10, 66-68, 380. On a invoqué un autre passage du *De Trinitate*, III, 19 (*P.L.*, 10, 87) comme affirmation d'un enfantement miraculeux : « perfectum ipsa de suis non imminuta generavit ». Mais en réalité, cette expression « de suis imminuta » se rapporte, en vertu du contexte, à la conception de l'enfant, qui n'a lésé en rien la virginité de Marie. Le début de la phrase est celui-ci : « Et certe non suscepit quod edidit, sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore provexit, et perfecta... ».

51. *Exp. Ev. sec. Lucam*, II, 57; *P.L.*, 15, 1573 : « Hic ergo solus aperuit sibi vulvam... hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret ».

me [52], la vue d'Origène selon laquelle Jésus a été le seul enfant à ouvrir le sein maternel.

On peut donc dire que, jusque vers la fin du IV^e siècle, la tradition patristique a affirmé l'enfantement virginal, mais en le considérant comme soumis aux conditions normales de la naissance humaine. L'ouverture du sein maternel par l'enfant était même regardée comme tout à l'honneur de Marie et de sa virginité. Nous ne connaissons pas de témoignage patristique de cette période qui affirmerait une naissance de mode prodigieux [53].

Cependant, un changement va se produire. Il est provoqué par l'entrée en scène de Jovinien, qui dans sa lutte contre l'ascétisme des vierges, en vient à nier l'enfantement virginal. Dans sa réaction contre cette erreur, saint Ambroise, qui avait autrefois admis l'ouverture du sein maternel, déclare désormais que la naissance a eu lieu sans cette ouverture [54].

De son côté, saint Jérôme, qui combat également les erreurs de Jovinien, continue à affirmer l'enfantement virginal sous la forme où il avait défendu auparavant la virginité de Marie. Il avait décrit en termes réalistes la naissance de Jésus, termes qui ne pouvaient laisser aucun doute sur la condition normale de cette naissance [55]. Dorénavant, il insiste davantage sur le caractère virginal de cette naissance, mais il persiste à parler de l'ouverture du sein maternel, et il laisse entendre qu'il n'a pas changé d'avis, à la différence de saint Ambroise, sur le mode de l'enfantement. Lorsqu'il écrit que « seul le Christ a ouvert les portes closes du sein virginal, qui sont néanmoins demeurées perpétuellement fermées », il veut sans doute dire que le sein de Marie, tout en ayant été ouvert par Jésus, est resté fermé par la virginité, fermé à tout commerce humain [56]. Saint Jérôme per-

52. *Adv. Pelagianos*, II, 4; *P.L.*, 23, 538.

53. Nous avons vu que Clément d'Alexandrie cite une description de l'enfantement prodigieux, plus exactement la vérification par la sage-femme, racontée dans le *Protévangile de Jacques*. Mais il a soin d'écrire : « Certains disent... » (*P.G.*, 9, 529) et n'en garantit donc pas la vérité.

54. « Bona porta Mariae quae clausa erat et non aperietur. Transivit per eam Christus sed non aperuit » (*De instit. virg.*, VIII, 54; *P.L.*, 16, 320; cfr VIII, 55). On ne pourrait, avec E. Dublanchy (*Marie, D.T.C.*, IX, 2375), interpréter par ce passage celui du commentaire de S. Luc, qui est antérieur à la lutte contre Jovinien, et qui parle d'ouverture du sein maternel. On doit reconnaître un changement d'opinion chez saint Ambroise.

55. « ...partum, sanguinem, pannos... » (*De perpetua virg., adv. Helvidium*, 18, *P.L.*, 23, 202). « *Novem mensibus in utero ut nascatur exspectat, fastidia sustinet, cruentus egreditur...* » (*Epist.* XXII, 39; *P.L.*, 22, 423).

56. « Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae iugiter permanserunt. Haec est porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex egreditur et ingreditur, et nihilominus semper clausa est. » (*Adv. Pelagianos*, II, 4; *P.L.*, 23, 538). Les mots « solus aperuit », qui rappellent l'opinion d'Origène et de saint Epiphane, prennent toute leur valeur lorsqu'on les compa-

sévérait ainsi dans l'idée qui avait été celle de toute la tradition qui l'avait précédé, l'intégrité virginale dans un enfantement de mode normal.

De ces deux attitudes divergentes devant la négation de Jovinien, c'est celle, plus catégorique, de saint Ambroise, qui va s'imposer dans le courant de la tradition. A partir de ce moment, on parlera d'une naissance de Jésus sans ouverture du sein maternel [57]. C'est ce que déclareront explicitement saint Augustin [58], le Pape Hormisdas [59], saint Grégoire le Grand [60], et bien d'autres [61]. On tiendra communément l'équivalence entre enfantement virginal et enfantement de mode prodigieux.

Telle est l'évolution de la tradition, qui nous permet de mieux situer les données du problème. Si, à partir du V^e siècle, il est impressionnant de constater que les témoignages vont dans le sens d'un enfantement prodigieux, il est également d'un grand poids qu'auparavant, dans les premiers siècles de l'Eglise, tous les témoignages qui s'expriment sur le mode de l'enfantement impliquent une naissance normale. Ce qui est commun à ces deux moments de la tradition, c'est l'affirmation de la virginité de Marie dans l'enfantement. Sur ce point, on peut parler de continuité et d'unanimité; dans les quatre premiers siècles, nous n'avons rencontré que la négation de Tertullien. On voit ainsi à quel point le caractère virginal de l'enfantement appartient à la vérité de la foi. Mais il n'y a pas la même clarté sur la condition, normale ou prodigieuse, de l'enfantement. Dans les premiers siècles, on n'a pas pensé que l'intégrité virginale de Marie puisse exiger une naissance par prodige; dans les siècles suivants, on a paru considérer que cette exigence allait de soi, et sans qu'on se rende compte d'ailleurs que dans les premiers siècles l'opinion était différente.

C'est pourquoi la question du mode de l'enfantement n'apparaît pas comme définitivement tranchée. En particulier, on a considéré depuis

---

re au « non aperuit » de saint Ambroise. Mgr Jouassard a bien compris que saint Jérôme avait refusé de se rallier à la nouvelle opinion de saint Ambroise (*art. cit.*, dans *Maria*, p. 109 s.), et le P. Burghardt conclut qu'aux yeux de Jérôme, Notre Seigneur pouvait en quelque sorte ouvrir le sein de Marie sans violer sa virginité (*art. cit.*, I, p. 125).

57. Pour être complet, il faudrait également mentionner l'opinion selon laquelle Jésus a ouvert le sein maternel, mais l'a scellé en le quittant. On trouve cette opinion dans un texte de S. Isidore de Péluse (434), *Epist.*, I, 7; *P.G.*, 78, 184, et dans une lettre attribuée à S. Nil (428), *Epist.* I, 270; *P.G.*, 79, 181. Pareille opinion, au V^e siècle, montre la force de la tradition antérieure, selon laquelle la naissance de Jésus avait ouvert le sein maternel de Marie.

58. *Serm.* CXCI, 2; *P.L.*, 38, 1010.

59. *Epist.* 79; *P.L.*, 63, 514.

60. *In Evang. Hom.*, 26, 1; *P.L.*, 76, 1197.

61. Il serait sans intérêt particulier d'aligner ici les témoignages, pour lesquels on peut se référer par exemple à Dublanchy, *art. cit.*, dans le *D.T.C.*, 2379 s.

le V^e siècle, d'une manière pour ainsi dire instinctive, que l'enfantement virginal devait avoir eu lieu de manière anormale, et on ne s'est pas posé le problème de savoir s'il n'y avait pas une autre façon légitime de concevoir la virginité dans l'enfantement. La preuve en a encore été fournie récemment par les auteurs qui, en étudiant les textes patristiques, ont cru trouver une négation ou mise en doute de l'enfantement virginal là où ils rencontraient des expressions qui évoquaient une naissance normale. Bref, la question d'une dissociation possible entre la vérité absolument certaine de la virginité de Marie dans l'enfantement et la représentation prodigieuse que pour la première fois en avaient donnée les apocryphes n'avait jamais été clairement envisagée. C'est l'ouvrage de Mitterer qui a fait apparaître cette question dans la clarté, et le retentissement qu'il a eu montre que dans la pensée d'un certain nombre de théologiens la question doit légitimement se poser.

Il est donc nécessaire de procéder à une réflexion théologique sur la virginité et la maternité de Marie pour discerner ce qu'elles requièrent dans la naissance de Jésus.

LA VÉRITABLE NOTION DE VIRGINITÉ

Lorsqu'on définit simplement la virginité corporelle par « l'intégrité de la chair », et qu'on entend par là qu'il n'y a pas eu rupture de l'hymen, a-t-on une notion adéquate et parfaitement exacte de cette virginité? Mitterer a attiré l'attention sur le fait que cette intégrité virginale devait être définie, non pas par une quelconque préservation physique, mais par une préservation à l'égard des délectations ou des actes sexuels. Il a notamment rappelé à ce sujet un texte suggestif de saint Thomas. Le Docteur Angélique examine le cas où le « sceau de la pudeur virginale » a été rompu sans aucune culpabilité, comme cela peut arriver par suite d'une violence ou d'une intervention médicale. Déjà, en considérant ce cas, saint Augustin avait estimé qu'on ne perdait rien de la sainteté du corps lui-même [62]; saint Thomas affirme qu'il n'y a pas plus de préjudice porté à la virginité que s'il y avait lésion de la main ou du pied. Le critère décisif c'est que « du propos de la volonté on s'abstienne du plaisir charnel [63] ».

Plus récemment encore que Mitterer, Dettloff a fait remarquer que dans son culte, l'Eglise a vénéré comme des vierges les martyres

62. *De civ. Dei*, I, 18 : « ...ita non amitti corporis sanctitatem, manente animi sanctitate, etiam corpore oppresso, sicut amittitur corporis sanctitas violata animi sanctitate, etiam corpore intacto » (*P.L.*, 41, 32).

63. *S. Th.*, II/II, Q. 152, a. 1, ad 3 : « Si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati

qui avaient vécu virginalement, mais qui, avant leur supplice ou leur exécution, avaient été violentées. Cette violence était même regardée comme venant ajouter un nouvel éclat à leur virginité : ainsi, dans l'office de sainte Lucie, nous lisons que menacée de cette violence, la sainte répond au juge que sa chasteté en sera redoublée pour sa gloire [64].

Il faut donc bien prendre garde au fait que même dans son aspect corporel, la virginité n'est pas une réalité purement ni premièrement physiologique. Elle comporte toujours, et essentiellement, une qualification morale, qui concerne l'usage du corps. Elle n'est pas à définir d'un simple point de vue anatomique; elle est une intégrité corporelle qui n'est lésée qu'en vertu d'un consentement de la volonté au plaisir charnel. Toute rupture de l'hymen n'est pas signe de la perte de la virginité, pas plus d'ailleurs que l'intégrité de l'hymen n'est signe certain de la conservation de la virginité.

Telle est la notion habituelle de virginité : personne ne dira qu'un accident ou une opération chirurgicale peut enlever à une jeune fille sa virginité.

Y aurait-il des raisons théologiques, dans le cas de Marie, pour adopter une définition plus matérielle de la virginité et exclure notamment la rupture de l'hymen lors de la naissance? On n'en voit pas. Au contraire, si l'on admet qu'une violence ou une perforation accidentelle ne lèse pas la virginité, il faut affirmer qu'il en est ainsi, à plus forte raison, dans le cas où la rupture de l'hymen se produit en vertu de la maternité même de Marie. Dans cette maternité, tout est saint et pur.

Qu'y aurait-il d'infamant à ce que l'enfant Jésus, le Verbe fait chair, ouvre le sein de sa mère? A ceux qui prétendent qu'il y aurait là une atteinte à la perfection de Marie, ne doit-on pas répondre que ce serait faire injure au Christ lui-même que de penser de la sorte? En naissant d'une manière normale, Jésus aurait-il pu dégrader ce sein maternel qu'il ouvrait? Ne l'a-t-il pas plutôt sanctifié par ce passage?

La belle idée proposée par Origène doit être retenue : Jésus est le seul enfant qui a ouvert le sein de sa mère, disait-il. Loin qu'il y ait eu lésion de la virginité, cette virginité n'a-t-elle pas été plutôt consacrée par une telle naissance? N'est-ce pas à l'honneur de la virginité de Marie que son enfant fût le seul à ouvrir « les portes closes » de cette virginité? Il n'a fait par là qu'attester et confirmer cette virginité.

---

64. « Si invitam iusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam » (Deuxième nocturne de la fête; cfr Dettloff, *art. cit.*, p. 225). Suivant le droit

Souvenons-nous enfin du sens le plus profond de la virginité : elle est consécration du cœur et du corps au Seigneur. Elle ferme le cœur aux attachements purement humains pour l'ouvrir à Dieu. La virginité a pour but d'accueillir pleinement l'amour divin. En Marie, cet accueil s'est fait non seulement dans le cœur mais aussi corporellement lors de la conception miraculeuse. Or si le but de la virginité n'est pas de se fermer à tout mais de s'ouvrir à Dieu, l'ouverture du sein maternel pour le passage de Dieu lui-même n'est-il pas le suprême couronnement de la virginité corporelle de Marie, l'accomplissement de son véritable but? Marie n'était vierge que pour s'ouvrir pleinement, dans son cœur et dans son corps, à Dieu.

LA MATERNITÉ VIRGINALE

Nous venons de voir que la virginité de Marie ne s'opposait nullement à une naissance de mode normal. Or tout autant et plus encore que les exigences de la virginité, il faut reconnaître dans cette naissance les exigences d'une véritable maternité. La naissance est un mystère non de la seule virginité de Marie, mais de sa maternité divine et virginale.

Il ne suffirait donc pas d'une apparence de naissance, pas plus qu'il ne suffit d'attribuer au Verbe une apparence de nature humaine. Or si l'on affirme une naissance par manière de prodige, y a-t-il encore naissance véritable? La question mérite d'être bien considérée.

Ainsi, l'apparition de l'enfant, telle que la raconte l'*Ascension d'Isaïe*, ne paraît pas vérifier ce qu'on appelle une naissance : Marie aurait vu soudain un enfant, et elle aurait compris que c'était le sien. On ne pourrait plus dire, dans cette hypothèse, que le Fils de Dieu est vraiment né de la Vierge.

C'est pourquoi, d'une manière générale, on admet que l'enfant Jésus est passé par les voies normales de la naissance [65]. Et on cherche à expliquer qu'il ait pu passer sans aucune ouverture ni dilatation, en invoquant une miraculeuse interpénétration des corps. Ces explications sont fort obscures, et Durand de S. Pourçain avait-il tort lorsqu'il

65. C'est contre l'opinion d'une naissance par d'autres voies qu'avait voulu protester notamment Ratramne, au IX[e] siècle (*De nativitate Christi*, I; *P.L.*, 121, 83). Il semble bien que Ratramne pensait que la naissance de Jésus avait été de mode normal, avec ouverture du sein maternel (« utique vulvam aperuit, non ut clausam corrumperet, sed ut per eam suae nativitatis ostium aperiret... », 5; *P.L.*, 121, 92; « lex humani partus », 8, *P.L.*, 121, 97; à propos du texte réaliste de S. Jérôme (« partum, sanguinem pannos ») : « universa haec et genitalis virginei secretum, et humanae nativitatis legem protestantur », 9; *P.L.*, 121, 98). Contrairement à Dublanchy (*art. cit.*, 2383) qui veut les mettre d'accord, il paraît bien que c'est contre Ratramne qu'est dirigé l'ouvrage de Paschase Radbert, « *De partu Virginis* »; celui-ci prétend que la naissance de Jésus n'a pas été soumise à la loi commune (*P.L.*, 120, 1374, 1377).

estimait absolument impossible que deux corps distincts soient en même temps au même endroit, comme l'exigerait cette interpénétration [66]? Sans nous attarder ici sur le caractère apparemment impossible, contradictoire, d'une pareille interpénétration, soulignons surtout le fait que dans ce cas il n'y aurait pas de véritable passage par les voies normales; s'il n'y a pas ouverture et dilatation, c'est un déplacement extraordinaire à travers un autre corps, par une voie extraordinaire. Et finalement, n'arrive-t-on pas à représenter la naissance par une apparition? Ce que Marie aurait éprouvé et vu, ce serait soudain la présence de l'enfant devant elle, puisqu'en elle rien n'aurait été changé par le prétendu passage. Peut-on encore parler de vraie naissance dans de telles conditions? Si l'on tient un enfantement prodigieux, on a de la peine à en donner une représentation possible et intelligible, et on risque d'aboutir à un certain docétisme.

En se plaçant sur le terrain biologique, Mitterer a rappelé tout ce que requiert la maternité corporelle. Il a notamment insisté sur le rôle actif que doit jouer la mère dans la naissance; il observe d'ailleurs que dans le récit évangélique ce rôle actif est mentionné, puisque l'évangéliste raconte que Marie « a mis au monde » son fils premier-né (Lc, II, 7). Marie ne pouvait donc être simplement passive comme elle l'aurait été s'il y avait eu prodige accompli par Jésus. Mitterer ajoute que l'ouverture du sein maternel était nécessaire, non seulement pour la naissance, mais encore pour le temps qui suivait la naissance, pour le fonctionnement normal de tout l'organisme féminin [67].

Au point de vue théologique, il faut reconnaître à la maternité de Marie toute son amplitude, même dans le domaine corporel. Ce qui est exceptionnel dans cette maternité, c'est l'intervention du Saint-Esprit pour la conception. Cette intervention, qui est miraculeuse, rend l'enfantement miraculeux; mais elle le rend miraculeux quant à son origine, non pas quant à son mode, et pour ce mode de naissance, elle n'exige certes pas un nouveau miracle. Nous avons vu d'ailleurs que dans la pensée patristique des premiers siècles, ce qu'il y a de merveilleux dans l'enfantement, c'est qu'il est virginal en vertu de la conception de l'enfant; la virginité dans la naissance est le prolongement de la virginité dans la conception. Mais en dehors du miracle de la conception, tout ce qu'implique d'ordinaire la maternité corporelle doit être attribué à Marie, et par conséquent la mise au monde de l'enfant selon les lois normales de la maternité.

Pourquoi refuserait-on à Marie l'activité corporelle d'enfantement, qui est un acte important de la maternité? Pas plus qu'on ne peut

66. *In IV Sent.*, dist. 44, q. 6. Cfr Dublanchy, *art. cit.*, 2385.

porter atteinte à sa virginité, on ne peut diminuer sa maternité. Il fallait que Marie soit, dans une plénitude de sens, « Theotokos », celle qui enfante Dieu. Pour avoir son entière consistance, avec toute sa stupéfiante grandeur, la maternité divine paraît réclamer un enfantement corporel complet.

Et il serait erroné de penser que par un tel enfantement, la maternité de Marie abolirait le signe de la virginité. Si un signe doit rester gravé dans le corps de Marie, et persister actuellement dans son corps glorieux, c'est celui de sa maternité virginale; ce signe, c'est celui de l'ouverture par Jésus du sein maternel, sein fermé aux hommes et n'ayant livré passage qu'à Dieu lui-même.

En outre, ce qui est exigé par la maternité divine, l'est de même par la vérité de l'Incarnation. Il fallait que Jésus, pour être pleinement homme, ait une vraie naissance, une naissance pareille à celle des autres hommes. Il ne suffisait pas d'un transfert quelconque hors du sein maternel. Plus tard, dans la vie publique, le Christ refusera expressément de se servir de son corps pour faire des prodiges [68]; n'aurait-il pas été étrange qu'il ait précisément inauguré sa vie terrestre par un prodige?

La naissance, dans toute sa réalité corporelle si humble, a fait partie de l'abaissement du Fils de Dieu; lui enlever une partie de cette réalité, c'est diminuer la profondeur de cet abaissement et la noblesse de la démarche d'Incarnation.

MATERNITÉ ET DOULEUR

S'il y a eu ouverture du sein maternel, il y a lieu d'admettre que normalement l'enfantement a été accompagné de douleur. De soi, la virginité de Marie n'entraîne pas l'exclusion de la douleur. Cette exclusion serait-elle requise pour d'autres motifs?

Pour justifier l'absence de douleur, on a souvent invoqué le motif que les souffrances de l'enfantement étaient les suites du péché originel, comme l'exprime le châtiment imposé à Eve : « Tu enfanteras des fils dans la douleur [69] ». Mitterer remarque à ce propos que le travail à la sueur du front a été de même imposé à Adam, et que ce travail a été assumé par le Christ. On ne voit donc pas pourquoi Marie n'aurait pas pu assumer les douleurs de l'enfantement [70].

---

68. La comparaison avec l'entrée du Christ au cénacle toutes portes fermées, souvent invoquée pour justifier un enfantement prodigieux, n'est pas adéquate, car dans cet épisode le Christ avait un corps glorieux, ce qui n'était pas le cas pour l'enfantement (cfr Dettloff, *art. cit.*, p. 223).

69. Gn 3, 16.

70. Mitterer, *ob. cit.*, p. 126.

Il faut avant tout se souvenir que, dans l'économie du Nouveau Testament, la douleur est essentiellement un instrument de rédemption. Si elle joue un rôle si important dans l'œuvre du Rédempteur, il faut plutôt attendre qu'elle joue également un rôle dans la vie de la Corédemptrice. Il est normal que la douleur entre dans l'existence de Marie, plus spécialement dans l'accomplissement de sa mission maternelle.

De plus, l'Ecriture nous apporte ici une lumière impressionnante sur la signification des douleurs de l'enfantement. Dans le judaïsme, ces douleurs désignaient l'épreuve qui devait précéder l'avènement messianique [71]. Dans le chapitre XII de l'Apocalypse, nous voyons une femme qui « crie dans les douleurs et le travail de l'enfantement », et qui met au monde le Messie (3, 5).

Or même si l'auteur de l'Apocalypse n'avait pas voulu, par cette femme, désigner premièrement Marie, il est certain que l'enfantement du Messie, qui nous est ici décrit, a été accompli par elle. Par conséquent, suivant cette vision apocalyptique, les douleurs de l'enfantement convenaient fort bien à la naissance de Jésus. En Marie devaient commencer à se réaliser les douleurs annoncées par l'Ancien Testament pour la venue du Messie. Dès lors, si les conditions biologiques normales de l'enfantement de Jésus devaient entraîner de la douleur, le sens théologique de cet enfantement requérait bien plus encore cette douleur.

Dans ce domaine, nous ne pouvons surtout sous-estimer la déclaration faite par le Christ lui-même. A la veille de sa Passion, le Sauveur a repris l'image traditionnelle des douleurs de l'enfantement pour l'appliquer à ses disciples, à la peine qu'ils allaient éprouver dans le drame rédempteur. « La femme, au moment d'enfanter, éprouve de la tristesse, parce que son heure est venue; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus de la douleur, dans la joie qu'un homme soit venu au monde [72]. »

Il serait surprenant qu'en proposant cette image de la femme qui enfante, Jésus ait dû faire intérieurement une réserve pour le cas de sa propre naissance. Dans les douleurs de l'enfantement, il ne voyait certes aucune honte, ni le signe d'aucune impureté. Il présente la femme qui enfante dans la douleur comme l'image même de la participation à la rédemption. On peut en conclure que loin de faire exception pour Marie, il devait bien plutôt songer à elle, et à l'enfantement de Bethléem comme à la première image du drame rédempteur.

Ne comprend-on pas que dans la naissance de Jésus la joie de Marie a dû être d'autant plus grande qu'elle émergeait de la douleur?

71. Cfr J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1935, I, p. 399.
72. Jn 16, 21.

Dans cette perspective du passage de la souffrance à la joie, l'enfantement virginal prend toute sa valeur comme événement qui symbolise et inaugure l'économie du salut. Marie y apparaît comme la première collaboratrice du Rédempteur, la Corédemptrice, et Noël devient, plus profondément, l'image de Pâques, image que le Seigneur s'est plu à évoquer devant ses disciples.

Le caractère douloureux de l'enfantement virginal, d'ailleurs générateur de joie, contribue à sa dignité; il n'est pas de dignité plus haute que de symboliser et de réaliser déjà la rédemption.

L'HONNEUR DE LA VIERGE MARIE

Il pourrait se faire que certains redoutent une atteinte à l'honneur de la Vierge Marie, par une manière d'entendre l'enfantement virginal qui ne fasse plus appel au prodige et admette une ouverture du sein maternel [73]. Il semble au contraire que cette manière soit celle qui porte à Marie le plus grand honneur.

En effet, elle évite de définir d'une façon trop matérielle la virginité. Elle rend justice à la perfection de la maternité de Marie et à l'importance de sa mission corédemptrice. Marie est vierge pour être mère et pour collaborer au salut de l'humanité. De plus, c'est faire honneur à Marie que de reconnaître au Christ une naissance véritable, pleinement humaine, en accord avec le mystère de l'Incarnation.

On se tromperait, croyons-nous, si l'on pensait que cette manière d'entendre l'enfantement virginal soit de nature à heurter le peuple chrétien. Elle lui semblera bien plus honorable pour Marie, plus saine en même temps que plus intégralement respectueuse de la valeur de la maternité corporelle. C'est la dignité de toutes les mères qui est rehaussée par là, par le fait que Marie a été mère de la même manière, tout comme la naissance de chaque être humain se trouve ennoblie par la naissance semblable du Fils de Dieu. Par les douleurs de la naissance, Marie devient davantage le modèle de toutes les mères.

La grandeur de Notre-Dame, ce n'est pas seulement d'avoir été la Vierge, mais c'est d'avoir été engagée à fond, par la maternité virginale, dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption; l'honneur suprême de l'enfantement, c'est d'avoir, dans la virginité, attesté et manifesté l'Incarnation, et, par une douleur à la fois virginale et maternelle qui aboutit à la joie, d'avoir préfiguré la Rédemption.

Louvain J. GALOT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

73. *Qu'on voie par exemple le début de l'article de J. Clifford Fenton,* ***Our Lady's Virginity in partu,*** dans ***The American Ecclesiastical Review,*** 130 (1954), p. 46.