NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 5 1963

Marie et certains protestants contemporains

Jean GALOT (s.j.)

p. 478 - 495

https://www.nrt.be/fr/articles/marie-et-certains-protestants-contemporains-1997

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Marie et certains protestants contemporains

La doctrine mariale forme un thème fondamental de désaccord entre le catholicisme et le protestantisme [1]; et plus encore que la doctrine, le culte marial est objet d'âpres critiques de la part des protestants. Notre but n'est pas d'exposer les reproches et accusations que le protestantisme adresse en ce domaine aux catholiques, mais bien plutôt d'attirer l'attention sur un changement d'attitude qui commence à se révéler chez certains protestants. La polémique antimariale fait place en effet, chez certains, à une attitude plus compréhensive, plus soucieuse de connaître la véritable position catholique, plus ouverte dans ses investigations et appréciations du rôle de Marie dans le plan divin de salut.

Nous ne nous occuperons ici que de la doctrine proposée par les théologiens. Pour se faire une idée plus complète de la place effectivement tenue par Marie dans la mentalité protestante, il faudrait considérer également le développement d'un culte marial chez certains fidèles protestants, par exemple dans des communautés évangéliques allemandes qui sont entrées en contact avec des communautés catholiques, ou de façon plus manifeste encore dans des communautés protestantes de religieux ou de religieuses. On pourrait citer de saisissants témoignages individuels, tel celui de ce calviniste suisse, simple fidèle, Gustave Schmied, qui a consenti à la publication d'une lettre où il confiait à un ami sa croyance en Marie, Mère de Dieu et toujours vierge [2].

LE RETOUR À LA DOCTRINE DES RÉFORMATEURS

Parmi les raisons fondamentales de l'attitude nouvelle, il faut noter une redécouverte de la doctrine des premiers réformateurs. En s'opposant à la dévotion et à la théologie mariale catholique, les protestants

1. Cfr J. Hamer, *Marie et le protestantisme à partir du dialogue oecuménique*, dans H. du Manoir, *Maria*, V, Paris, 1958, pp. 983-1006; Th. Sartory, *Die Hintergründe der katholisch-protestantischen Kontroverse über Maria*, dans *Theologie und Glaube*, 49 (1959), pp. 279-298; B. Leeming, *Protestants and Our Lady*, dans *Irish Theological Quarterly*, 27 (1960), pp. 91-110; K. F. Dougherty, *Our Lady and the Protestants*, dans J. B. Carol, *Mariology*, III, Milwaukee, 1961, pp. 422-439; A. Brandenburg, *De mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus*, dans *De Mariologia et Oecumenismo*, Rome, 1962, pp. 479-516. E. Lamirande, *La « Theotokos » et les travaux du mouvement oecuménique* « Foi et Constitution », dans *Ephemerides Mariologicae*, 13 (1963), pp. 77-105.

2. *Dialogue sur la Vierge*, Lyon, 1950, pp. 11-35.

étaient généralement persuadés de suivre la voie tracée par Luther, Zwingle, Calvin. Or ceux-ci sont loin d'avoir adopté une attitude purement négative à l'égard de Marie. Un protestant, W. Tappolet, a publié récemment une anthologie de textes intitulée: « Hommage des réformateurs à Marie [3] »; la découverte que l'auteur a faite en recherchant et en rassemblant ces textes deviendra celle de ses lecteurs, trop habitués à penser que les initiateurs de la Réforme ont rejeté doctrine et culte marials.

Les attaques si nombreuses lancées par les protestants contre la virginité perpétuelle de Marie apparaissent, confrontées avec ces textes, comme une déviation à partir des positions premières de la Réforme: c'est à l'unanimité que les réformateurs ont affirmé cette virginité [4]. Avec la virginité, Luther et Zwingle affirment la pureté et la sainteté de Marie, en des termes fort nets qu'il convient de comparer avec l'opinion protestante moderne de Marie comptée au nombre des pécheurs. « Je crois fermement, selon les paroles du saint Evangile, déclare Zwingle, que cette Vierge pure a enfanté pour nous le Fils de Dieu et qu'elle est restée, dans l'enfantement et aussi par la suite, une Vierge pure et intacte, pour l'éternité [5] ». Par là, Zwingle se défend expressément contre ceux qui l'accusent d'avoir tenu Marie pour une pécheresse pareille aux autres hommes. Il avait cité le passage où saint Jean Chrysostome attribue à Marie une faiblesse d'amour-propre, mais, ajoute-t-il, il avait précisé que cette opinion ne lui plaisait pas: « je n'ai jamais rien dit, assure-t-il, de « déshonorant », de « peccamineux » « sur la pure Vierge Marie ».

En mentionnant cette position si nette de Zwingle, Max Thurian note « combien cette doctrine mariale du plus humaniste, du plus « protestant » des Réformateurs, peut bouleverser les opinions établies au sujet de la tradition de la Réforme [6] ».

Ce n'est pas avec une moindre surprise que l'on constate, chez l'un ou l'autre des réformateurs, des avis favorables à l'Immaculée Conception et à l'Assomption. On sait que les définitions pontificales

3. *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen, 1962. L'anthologie a été établie avec la collaboration du théologien catholique A. Ebneter, qui avait déjà souligné auparavant les éléments positifs de la doctrine mariale de Luther: *Martin Luthers Marienbild*, dans *Orientierung*, 20 (1956), pp. 77-79, 85-87. Il faut également signaler l'ouvrage antérieur de R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn, 1952. Entrepris sous l'impulsion de F. Heiler et selon l'objectif oecuménique du mouvement Una Sancta, cette enquête montre la dévotion mariale chez les réformateurs et dans le protestantisme allemand jusqu'à nos jours. On peut encore consulter K. Algermissen, *Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren*, dans *Theologie und Glaube*, 49 (1959), pp. 1-24; H. Hennig, *Die Lehre von der Mutter Gottes in den ev.-luth. Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern*, dans *Una Sancta*, 16 (1961), pp. 55-80; E. Stakemeier, *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores*, dans *De Mariologia et Oecumenismo*, pp. 423-477.

4. Tappolet, *op. cit.*, pp. 41-54, 170-173, 240-249, 319-321.

5. Tappolet, *op. cit.*, p. 235.

6. *Marie Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, Taizé, 1962, p. 111.

de ces deux privilèges ont soulevé de véhémentes protestations chez les chrétiens séparés. Or, à une époque où l'Immaculée Conception n'était pas encore un dogme, et rencontrait de l'opposition chez certains théologiens catholiques, on est frappé de voir Luther admettre le privilège exceptionnel de Marie, et le justifier par le principe que « la Vierge Marie tient le milieu entre le Christ et les autres hommes [7] ». Quant à l'Assomption, Luther ne la nie pas; il croit que Marie est montée au ciel, mais ne dit rien de sa destinée corporelle [8]. On trouve une affirmation explicite de l'assomption corporelle dans les propos de Bullinger, successeur de Zwingle à Zurich [9].

Si les réformateurs ont ainsi conservé des éléments importants de la doctrine mariale, ils se sont également faits les continuateurs et les promoteurs d'un certain culte marial. Sans admettre la médiation ni l'intercession de Marie, ils veulent un culte qui consiste dans la louange et surtout dans l'imitation. Marie est avant tout proposée comme modèle de foi: le meilleur hommage qui puisse être fait à Marie est de suivre son exemple en allant au Christ et à Dieu avec une plus grande confiance [10].

Même un signe matériel de culte comme l'image n'est pas absent. A ceux qui veulent détruire toutes les images, Luther répond qu'il veut conserver le crucifix et l'image de Marie [11]. Par un témoignage suffisamment clair, nous savons que dans la chambre du grand réformateur se trouvait, suspendu au mur, un tableau représentant la Vierge avec l'enfant Jésus [12].

Les attestations irrécusables de la dévotion mariale des réformateurs sont de nature à faire réfléchir les protestants contemporains. Dans les affirmations doctrinales sur la Mère de Dieu toujours vierge et dans les indications sur le culte et les hommages qu'elle mérite, nous parviennent les accents d'une profonde conviction personnelle. Celui qui a la réputation d'être le plus froid et le plus réticent à cet égard, Calvin, n'omet pas de décrire comment nous devons nous comporter pour être « disciples de la vierge Marie » et « bien retenir sa doctrine [13] ».

---

7. *Werke* (éd. Weimar), 17, 2, p. 288 (Sermon de 1527 pour le jour de la Conception de Marie).
8. *Werke*, 52, p. 681. Cfr Tappolet, *op. cit.*, p. 56 s.
9. *De origine erroris libri duo*, c. 16, Neustadt, 1600, p. 79. Cfr Tappolet, *op. cit.*, p. 327.
10. Cfr Tappolet, *op. cit.*, pp. 58-65, 104-126, 180-202, 256-260, 328-331.
11. *Werke*, 18, 70. Cfr Tappolet, *op. cit.*, p. 146.
12. *Werke, Tischreden* 5, 623, n. 6365; 2, 207, n. 1755. Cfr Ebneter, *art. cit.*, p. 87, où l'auteur observe que si le premier texte peut laisser quelque doute, le second est tout à fait clair.
13. *Opera*, 46, Brunswick, 1891, 122. Signalons un résumé de la position des réformateurs d'après les textes de Tappolet par R. Stalder, *La Sainte Vierge et les Réformateurs*, dans *Choisir*, mai 1962, pp. 17-20, juin 1962, pp. 15-18.

L'ANALYSE DES DONNÉES SCRIPTURAIRES

La divergence entre protestants et catholiques au sujet de la doctrine mariale résulte en grande partie d'une divergence plus générale concernant la communication de la vérité révélée. Le protestantisme prétend trouver cette vérité uniquement dans l'Ecriture, *sola Scriptura,* tandis que la théologie catholique affirme la présence de cette vérité dans la foi vivante de l'Eglise, foi actuelle qui est l'aboutissement d'une tradition dont il faut tenir compte et qui s'appuie sur l'Ecriture comme témoin privilégié de la tradition originelle. Dans le domaine de la mariologie, le développement doctrinal de la tradition a été considérable, si bien que la distance entre protestantisme et catholicisme est particulièrement grande.

Comment cette distance peut-elle être réduite? Il n'est pas sans intérêt de noter qu'une meilleure connaissance de la doctrine des réformateurs peut ouvrir la voie à une certaine estime de la tradition, car les réformateurs sont demeurés fidèles à la tradition des premiers siècles, au moins pour l'essentiel [14]. S'ils ont parfois interprété à leur façon, selon les orientations fondamentales de leur doctrine, le dogme de la maternité divine proclamé à Ephèse et celui de la virginité, ils ont eu néanmoins le souci de garder cet héritage de la tradition patristique. En fait, dans leurs opinions touchant Marie, ils ne s'appuyaient pas uniquement sur l'Ecriture, et leur respect de la tradition primitive serait susceptible de favoriser un élargissement des vues protestantes.

Mais cet élargissement peut encore provenir de l'analyse plus approfondie des données de l'Ecriture. Les évangiles ne nous ont livré que quelques épisodes de la vie de Marie. Mais ces épisodes peuvent nous fournir une richesse doctrinale plus ample qu'ils ne sembleraient le faire à première vue, à condition d'être analysés de près et mis en rapport avec la préparation de l'Ancien Testament. Certes, pour en tirer cette richesse doctrinale, il faut être décidé à respecter le texte, ne pas l'aborder avec l'intention d'en éliminer tout ce qui ne cadrerait pas avec des thèses préconçues. Lorsque cette attitude fondamentale d'accueil aux données scripturaires est assurée, l'exploration des textes bibliques concernant Marie se révèle très fructueuse.

On peut citer l'exemple de G. Machen, qui a fait une analyse fort serrée des témoignages évangéliques concernant la maternité virginale. Il est bien conscient du principe qui l'anime dans sa recherche : il admet l'autorité infaillible de l'Ecriture. Si l'on rejette la naissance virginale de Jésus, si clairement attestée par les évangiles de Matthieu et de Luc,

14. « Quelle que soit la position théologique, écrit M. Thurian, que l'on prenne au sujet de la mariologie, on ne peut invoquer la « tradition réformée » qu'avec la plus grande circonspection : la doctrine mariale des Réformateurs s'inscrit dans la grande tradition de l'Eglise, pour l'essentiel, celle des Pères des premiers siècles, en particulier. » *(Op. cit.,* p. 112).

« qu'on cesse de parler », déclare-t-il, de l'« autorité de la Bible » ou de l'« infaillibilité de l'Ecriture » [15]. Cette position de principe incite à une investigation d'autant plus exigeante des récits évangéliques, de leur forme, de leur contenu, de leur crédibilité. Par cette investigation, l'auteur montre comment le témoignage scripturaire ne peut s'expliquer que s'il y a eu le fait de la naissance virginale. Il montre également la cohérence de ce fait avec l'ensemble du message évangélique, avec le surnaturel qui se manifeste en Jésus et avec la personnalité du Fils de Dieu.

Pour éclairer les textes évangéliques, A. G. Hebert fait appel à l'Ancien Testament [16]. En suivant une voie tracée auparavant par le théologien suédois Sahlin, il expose comment une saine exégèse de l'évangile de Luc requiert de voir en Marie, recevant le message de l'ange puis chantant le Magnificat, l'accomplissement de ce qui avait été dit au sujet de la Fille de Sion. Or l'identification de Marie avec la Fille de Sion indique à quel titre le culte marial se trouve en rapport direct avec la tradition biblique. On a souvent accusé ce culte de faire de Marie une déesse, sous l'influence des cultes païens ; ceux qui font l'objection, observe Hebert, méconnaissent souvent l'étroite relation entre Marie et l'Eglise, cette relation que le récit biblique suggère en présentant Marie sous les traits de la Fille de Sion [17].

Plus complète encore est la figure biblique de Marie, telle que Max Thurian la précise dans son dernier ouvrage : « Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise ». Cet ouvrage esquisse les lignes essentielles d'une mariologie fondée sur l'Ecriture. Auparavant, l'auteur avait exprimé une opinion défavorable à l'Immaculée Conception [18] et avait notamment réagi de façon assez vive à la proclamation du dogme de l'Assomption [19]. Ici, sans renier les positions adoptées autrefois, il en fait délibérément abstraction, afin d'accueillir, avec plus de liberté et de sérénité, le message de la Bible concernant Marie. Sa grande ouverture d'esprit se manifeste notamment dans sa préoccupation de recevoir l'apport des travaux exégétiques catholiques selon la mesure où ils lui semblent répondre à la valeur effective du texte. Il y a là intention oecuménique, mais qui s'accorde avec le zèle à découvrir plus entièrement la vérité livrée par l'Ecriture. L'accent est mis sur les éléments positifs qui se dégagent de l'étude scripturaire, sans crainte des prolongements dogmatiques qu'ils pourraient impliquer ou vers lesquels ils orientent. Il s'agit d'une mentalité aux antipodes de la polémique contre la dévotion mariale catholique.

---

15. J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, New York, 1932, p. 386.
16. *The Virgin Mary as the Daughter of Zion*, dans *Theology*, 53 (1950), pp. 403-410.
17. *Art. cit.*, p. 410.
18. *Mariology*, dans *Ways of Worship*, London, 1951, pp. 301, 311.
19. *Le dogme de l'Assomption*, dans *Verbum Caro*, 5 (1951), pp. 2-41.

Ajoutons que l'étude exégétique proprement dite appelle normalement une réflexion doctrinale. Cette réflexion s'élabore suivant une double direction : celle du mystère de l'Incarnation et celle des rapports entre Marie et l'Eglise.

En nous mettant sous les yeux le mystère de l'Incarnation, l'Evangile pose en effet le problème du rôle de Marie dans l'économie du salut. Ainsi, c'est en fonction des exigences de l'Incarnation que Karl Barth a réagi contre une tendance fort prononcée, chez bien des protestants, à nier la maternité virginale [20]. Alors que la polémique antimariale se mettait au point de vue d'une concurrence fâcheuse entre le Christ et Marie, la considération du mystère de l'Incarnation fait adopter le point de vue opposé d'une solidarité entre Jésus et Marie, ou d'une intégration de la Vierge dans le mystère du Verbe fait chair.

Nous avons déjà mentionné comment l'autre principe, celui des rapports entre Marie et l'Eglise, résultait des données scripturaires et contribuait à éclairer le sens de la doctrine et de la dévotion mariales.

OPINIONS DOCTRINALES

La maternité divine.

Beaucoup de protestants ont abandonné la croyance en la maternité divine de Marie. Citons un indice révélateur de l'état de cette croyance aux Etats-Unis. A la question : « Croyez-vous que Marie est la Mère de Dieu ? », posée à des ministres protestants de diverses dénominations, 22 réponses seulement sur 100 sont affirmatives [21]. Il arrive que le motif de la négation soit apparenté au nestorianisme, un refus d'admettre que Jésus-Christ est Dieu [22].

On apprécie d'autant mieux l'importance de la réaction de Karl Barth, qui montre la légitimité du titre de « Mère de Dieu » attribué à Marie par une longue tradition, par l'orthodoxie luthérienne et l'orthodoxie réformée. « Il importe — et c'est là une sorte d'indice que l'on a su interpréter droitement l'incarnation — que le chrétien ou le théologien évangélique reconnaisse sans réserve que le titre de « Mère

---

20. *Dogmatique*, vol. I, *La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique*, t. II, 1 (tr. F. Ryser, Genève, 1954), p. 172 s.

21. K. F. Dougherty, *Contemporary American Protestant Attitudes Toward the Divine Maternity*, dans *Marian Studies*, 6 (1955), p. 143. Le résultat de l'enquête concernant les luthériens (5 réponses affirmatives sur 21) a été contesté par l'organe de l'Eglise luthérienne, *The American Lutheran*, 38 (1955), p. 6, qui prétend que « tous les luthériens croient que Marie est la mère de Dieu ». En réalité, tous devraient y croire selon l'orthodoxie luthérienne, mais bon nombre des ministres se détachent de cette orthodoxie, comme le montre l'enquête (cfr S. J. Bonano, *Mary and United States Protestantism*, dans *Ephemerides Mariologicae*, 6 (1956), p. 401 s.).

22. Cfr par exemple la position de Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1947, p. 70 (cfr Bonano, *art. cit.*, p. 374).

de Dieu » appliqué à Marie se justifie parfaitement en christologie, en dépit des abus de la mariologie catholique romaine[23] ».

Par ces abus, Barth vise tout ce qui, dans la doctrine catholique, attribue à Marie « ne serait-ce qu'une indépendance ou une éminence relative, susceptible de fournir une base au dogme marial[24] ». Il repousse ce dogme parce qu'il implique une reconnaissance de la coopération de Marie au plan de salut. « La créature graciée en vertu de son assentiment, tel est le véritable thème de la mariologie ». Ce n'est donc pas simplement Marie comme individu qui est en jeu, mais le principe plus général de la collaboration de la créature au salut. Selon la théologie catholique, Marie est intervenue activement dans le plan divin en donnant, au nom de l'humanité, son consentement à l'Incarnation ; cet assentiment l'ouvre pleinement à la grâce et la rend capable d'assumer positivement son rôle de mère de Dieu. Elle préfigure l'Eglise qui elle aussi devra coopérer avec le Christ. C'est ce principe fondamental qui est rejeté par Barth : lorsqu'il critique le dogme marial, il veut écarter « l'idée selon laquelle la créature humaine collabore (ministerialiter) à son salut, sur la base d'une grâce prévenante[25] ». Une telle coopération, estime-t-il, porte atteinte à la souveraineté du Christ ; certes, le Christ agit dans et par son Eglise, « mais de telle façon cependant que, sur toute la ligne, il est et reste le Seigneur... et qu'ainsi aucune réciprocité, aucun échange, aucune transmission de pouvoir ne sauraient être envisagés, fût-ce avec les plus précautionneuses réserves[26] ».

D'une part, Barth a le mérite de défendre le titre de « Mère de Dieu », comme lié au mystère de l'Incarnation. D'autre part, une vue dogmatique de la grâce et de l'Eglise lui fait dénier à Marie toute collaboration véritable, active, au salut, et tend ainsi à vider de son contenu la maternité divine. Non seulement le titre de « Mère de Dieu » risque de perdre sa valeur, mais le mystère même de l'Incarnation est remis en cause, car ce mystère ne trouve de sens que dans la coopération de la nature humaine avec Dieu. On sait d'ailleurs que Barth lui-même s'est aperçu d'une déficience de sa présentation du mystère de l'Incarnation et qu'il a voulu opérer un revirement, en prenant plus d'attention à l'importance et au rôle de la nature humaine de Jésus, en déclarant notamment que « comme vrai homme », Jésus-Christ est « le fidèle partenaire de Dieu[27] ».

Le principe d'une vraie collaboration humaine incluse dans l'Incarnation pourrait être appliqué à Marie comme partie intégrante du mystère, mais le théologien réformé n'est pas allé jusque là ; sa doctrine de la souveraineté absolue de la grâce paraît lui fermer cette voie.

23. *Op. cit.*, p. 127.
24. *Op. cit.*, p. 128.
25. *Op. cit.*, p. 133.
26. *Ibid.*
27. *L'humanité de Dieu*, Genève, 1956, p. 21.

A l'objection fondamentale qui arrête Barth, le protestant allemand Hans Asmussen a répondu. « Dans notre Eglise, observe-t-il, on parle volontiers de la seule efficacité de la grâce. Et on le fait à bon droit ». Cependant il s'agit de ne pas oublier que « la grâce opère seulement dans les hommes qui coopèrent. Et Marie est le signe dressé dans l'histoire de l'humanité, que seule la grâce opère, mais justement dans les hommes qui coopèrent [28] ».

Tout le mystère de l'histoire humaine, d'Adam au Christ, implique une communauté de Dieu avec les hommes, communauté où les hommes s'ouvrent à la grâce et font ce que Dieu fait, de telle sorte qu'il n'y ait pas à séparer ce que la grâce fait en eux et ce qu'ils font eux-mêmes. Ce mystère de la coopération apparaît clairement dans l'Incarnation. L'enfant de la crèche, à Bethléem, est l'œuvre de Dieu, du Saint-Esprit qui a opéré dans le sein de Marie; mais, ajoute avec force Asmussen, cet enfant est aussi l'œuvre de Marie, et porte en lui les traits de ressemblance avec sa mère. Or derrière Marie, c'est toute l'humanité qui a fourni ces ressemblances; en Marie culmine la coopération de toutes les générations humaines, depuis Adam, à l'Incarnation [29].

C'est en ce sens qu'Asmussen déclare: « On n'a pas le Christ sans Marie [30] ». Ce qui est essentiel au Sauveur, c'est qu'il est nôtre; s'il n'était pas vraiment nôtre. il ne pourrait nous être utile. Or il se rattache à l'humanité par Marie.

La contribution de Marie est donc un élément essentiel de l'Incarnation; elle représente la contribution de toute l'humanité au mystère. Asmussen estime que si les protestants se tournent si peu du côté de Marie, c'est qu'ils la regardent trop uniquement comme individu, et pas assez comme lien de Jésus-Christ avec l'humanité. Or, lorsqu'il est question de Jésus, il doit être question de nous, et c'est un homme véritable qui doit avoir offert le sacrifice rédempteur, de telle sorte que nous l'ayons offert en lui. Si c'était un simple Dieu qui avait accompli le sacrifice, cela ne servirait de rien aux hommes. L'humanité se trouve dans le Christ grâce à Marie; grâce à elle, c'est le « Fils de l'homme » qui nous a sauvés [31].

Aussi le consentement de Marie à l'Annonciation doit-il être considéré comme une décision qui engage tout le genre humain. « Ce n'est que si les hommes entrent dans la décision de Marie que cette décision peut leur être salutaire [32] ». La décision prise par la Vierge au nom de l'humanité manifeste le rôle positif capital joué par elle dans l'Incarnation.

Dans son livre sur Marie, Thurian souligne de même les exigences

---

28. *Maria die Mutter Gottes*, Stuttgart, 1951 (2e éd.), p. 15.
29. *Op. cit.*, p. 16.
30. *Op. cit.*, p. 13.
31. *Op. cit.*, p. 14.
32. *Op. cit.*, p. 18.

de l'Incarnation. Parlant des réticences de Calvin au sujet du titre de « Mère de Dieu » [33], il les attribue à un certain nestorianisme. On sait que bon nombre de protestants se sont orientés vers le nestorianisme; ils préfèrent notamment parler d'une manifestation de Dieu en Jésus plutôt que d'affirmer le Christ comme Dieu. Thurian lui-même avait estimé que la réhabilitation de Nestorius était à faire [34]. Mais actuellement il se détourne plus nettement des vues nestoriennes, en discernant davantage tout ce qu'implique l'Incarnation, et il prend plus fermement parti pour le titre de « Mère de Dieu »: « Si Dieu a réellement pris chair en la Vierge Marie, si les deux natures du Christ sont réellement unies en une seule personne, Marie ne peut pas être seulement la mère de l'humanité du Christ, comme si celle-ci pouvait être séparée de sa divinité: elle est la mère d'une seule personne, la mère de Dieu fait homme, du Christ unique, vrai Dieu et vrai homme [35] ».

D'autre part, si l'Incarnation exige que le Christ soit Dieu et Marie mère de Dieu, elle requiert aussi qu'il soit réellement homme; la réalité de son humanité demande que Marie soit « une véritable mère humaine, non pas seulement un instrument qui permette l'apparition de Dieu sur la terre [36] ». Thurian se distance ici de Barth: Marie n'est pas simple instrument de l'action souveraine de Dieu; sa maternité comporte « une relation de mère à fils au sens plénier, physique, psychologique et spirituel [37] ».

C'est dire que Marie a fourni son apport personnel à la naissance et au développement de Jésus. Cet apport se révèle dans son rôle d'éducatrice: « si le Christ a été vraiment homme comme nous, observe Thurian, il a été enfant et a donc dû être élevé, éduqué [38] ». Cette mission d'éducation, Marie l'a accomplie dans la foi. La soumission de Jésus à ses parents atteste cet aspect surprenant du mystère, garantit « la réalité de l'Incarnation du Fils de Dieu, la réalité de son humanité [39] ».

Asmussen insistait sur la coopération physique de Marie à la constitution de l'enfant, et sa décision au nom du genre humain lors de l'Annonciation; Thurian met l'accent sur la coopération morale à l'épanouissement de Jésus, dans ce « conditionnement humain, familial, social, religieux de la vie du Christ » qui est élément essentiel de l'Incar-

33. Calvin admet la définition du Concile d'Ephèse, mais il s'abstient d'employer lui-même le titre de « Mère de Dieu », et il tend à négliger la valeur propre de l'humanité de Jésus et par conséquent de la maternité divine. Cfr B. D. Dupuy, *La mariologie de Calvin*, dans *Istina*, 5 (1958), pp. 486-490.
34. *Le dogme de l'Assomption*, p. 33.
35. *Marie, Mère du Seigneur*... p. 114. Thurian cite le pasteur réformé Charles Drelincourt (1595-1669), qui dans son traité *De l'honneur qui doit être rendu à la Sainte et bienheureuse vierge Marie*, accepte, beaucoup plus positivement que Calvin, le titre de Mère de Dieu.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*
38. *Op. cit.*, p. 118.
39. *Op. cit.*, p. 121.

nation [40]. On pourrait encore, avec une méditation protestante sur le mystère marial, souligner la responsabilité personnelle assumée par Marie en son consentement, « d'une importance capitale » pour le plan du salut [41]. Ce sont les divers aspects d'une collaboration non pas ajoutée mais intégrée au mystère de l'Incarnation.

Aussi comprend-on, à propos du peu de place faite à Marie dans le protestantisme, l'aveu du Pasteur A. Brémond: « Notre christianisme protestant est parfois trop désincarné [42] ».

La virginité.

Dans le domaine de la virginité comme dans celui de la maternité divine, la position adoptée par K. Barth est remarquable. Alors que prévalait dans le protestantisme la tendance à nier la naissance virginale de Jésus, Barth a repris l'affirmation du Credo: *natus ex Maria Virgine,* formule, dit-il, qui est « absolument sans équivoque [43] ».

Il y a là un miracle, un signe immédiatement posé par Dieu, qui nous éclaire sur le sens de l'Incarnation. Tout en mettant en lumière la valeur de ce signe, le théologien réformé en arrive cependant à ne reconnaître finalement à la virginité, comme à la maternité divine, qu'une portée foncièrement négative au point de vue de la collaboration humaine. Il voit dans cette virginité le signe de l'exclusion de la vie sexuelle pécheresse à l'origine de l'existence humaine de Jésus-Christ [44]. Et, plus fondamentalement encore, il y discerne le signe d'un jugement porté sur l'homme, sur l'incapacité de la nature humaine de s'ériger « en partenaire de Dieu [45] ». La virginité indique que l'événement est opéré par Dieu, et que la créature n'a qu'à le subir, à l'accueillir. Elle implique la négation « des possibilités et des aptitudes de l'homme à connaître et à saisir Dieu. S'il les possède cependant, ajoute Barth, — comme cela est patent chez Marie — cela signifie rigoureusement et exclusivement qu'il les reçoit, qu'elles lui sont confiées [46] ». La virginité signifie ainsi la passivité de la créature, qui laisse agir Dieu en elle.

Thurian met lui aussi en lumière la souveraineté du choix divin qui transparaît dans la virginité de Marie. Il tient cette virginité pour une consécration, une mise à part où est impliquée la prédestination à la maternité divine. « Marie, déclare-t-il pour expliquer la consécration virginale, est seule avec Dieu pour le recevoir, car la plénitude du Seigneur va habiter en elle et rien d'autre ne peut la combler. Il faut

40. *Op. cit.,* p. 116.
41. Maréchale C. Booth, *Marie la mère de Notre Seigneur,* dans *Dialogue sur la Vierge,* p. 65.
42. A. Brémond, *Eve et Marie ou la naissance de l'enfer du Diable et du royaume de Dieu,* dans *Dialogue sur la Vierge,* p. 50.
43. *Op. cit.,* p. 172.
44. *Op. cit.,* p. 178.
45. *Op. cit.,* p. 174.
46. *Op. cit.,* p. 176.

que cette plénitude soit reçue sans aucun secours humain, dans la pauvreté de la Vierge d'Israël... »

Signe de consécration, la virginité est donc en même temps « signe de solitude et d'impuissance qui glorifie la plénitude et la puissance de Dieu [47] ».

Cependant, à la différence de Barth, Thurian ne restreint pas la virginité à un rôle négatif ; tout en montrant l'incapacité humaine, cette virginité n'est pas totalement passive. Elle est « signe de pauvreté », mais d'une pauvreté activement consentie, d'une pauvreté faite d'humilité, d'attente de Dieu, de totale confiance, de service du Créateur [48]. Elle suppose donc une attitude positive, délibérément voulue et délibérément entretenue. Cette attitude s'épanouit dans la contemplation et l'amour, car la virginité est « une disposition à l'amour contemplatif de la créature pour son Créateur ». « Parce que Marie, en vue de la naissance du Messie, ne connaît pas d'autre amour que celui de Dieu, communion unique avec lui, elle est tout entière tournée vers lui, dans l'attente de sa réponse [49] ». Elle a eu une vie contemplative dont nous découvrons des traces discrètes dans l'Evangile.

On doit même ajouter que l'attitude virginale comporte un « élément de nouveauté où s'affirme particulièrement une liberté humaine transfigurée par la grâce ou l'ordre nouveau. Le fait de renoncer librement au mariage, observe Thurian, signifie que, depuis la venue du Christ, l'ordre de la création n'est pas nécessairement inéluctable ; la loi de la création peut être brisée par l'ordre nouveau du Royaume [50] ». La virginité est plénitude d'amour, signe de la résurrection et du monde à venir. C'est ainsi que la Vierge Marie introduit en ce monde « la nouveauté du Royaume de Dieu qui fait irruption avec le Christ [51] ».

Les trois aspects qu'il a décrits dans la virginité de Marie, Thurian les considère ensuite dans le célibat monastique : « signe de disponibilité consacrée, de pauvreté contemplative, de nouveauté eschatologique [52] ». On peut penser que l'auteur, frère de Taizé, est plus apte, par l'expérience même de la vie monastique, à saisir le sens de la virginité de Marie, comme autrefois l'institution des vierges avait éclairé l'Eglise sur la réalité et la valeur de la première consécration virginale de la Vierge des vierges, modèle de toutes les autres [53]. L'engagement du moine à la chasteté est de nature à lui faire découvrir plus profondément l'engagement primordial de la Vierge.

Du fait qu'il comprend par l'intérieur la consécration virginale, Thurian est amené à reconnaître la virginité perpétuelle de Marie. Les

47. *Marie, Mère du Seigneur*... p. 46.
48. *Op. cit.*, pp. 46-48.
49. *Op. cit.*, p. 48.
50. *Op. cit.*, p. 49.
51. *Op. cit.*, p. 51.
52. *Op. cit.*, p. 51.
53. *Op. cit.*, pp. 54-55.

textes du Nouveau Testament ne suffisent pas à fonder une affirmation absolue de la virginité après la naissance de Jésus, mais la doctrine de la virginité perpétuelle résulte des trois caractéristiques de la virginité elle-même: signe de consécration au Seigneur, de pauvreté contemplative, de la nouveauté eschatologique du Royaume. La consécration n'est totale que si elle est définitive; la pauvreté fait que Marie a tout reçu avec le Christ: elle n'a plus à être comblée, et doit seulement contempler ce qu'elle possède; la nouveauté du Royaume a pour signe un célibat perpétuel (Mt 19, 12). Aussi la croyance en Marie toujours Vierge, qui se trouve dans la tradition de l'Eglise et dans la pensée des Réformateurs, revêt-elle une solide cohérence.

Dans sa virginité, Marie est signe de l'Eglise. Asmussen avait présenté la naissance virginale de Jésus comme l'inauguration de la nouvelle naissance du chrétien [54]; Thurian souligne davantage la nature de l'engagement personnel de virginité, avec sa portée ecclésiale. « Marie est, dans sa virginité, le signe de la créature qui, mise à part et consacrée par le Seigneur, comblée de toute la plénitude de Dieu, n'a plus rien à attendre de l'accomplissement final dans le Royaume de Dieu manifesté, dont elle vit déjà de manière cachée et anticipée. Elle est le signe de l'Eglise sainte qui n'attend et n'espère que le retour du Christ [55] ».

La sainteté.

Sur la sainteté de Marie, il est intéressant de comparer deux états successifs de la pensée de Thurian. En rapportant la doctrine de la théologie réformée, Thurian avait expliqué pourquoi elle repoussait l'idée d'une sainteté parfaite de Marie, et notamment tout privilège d'une conception immaculée. Il avait opposé la notion catholique de la grâce, selon laquelle l'homme est physiquement transformé par le Saint-Esprit et mis physiquement en communion avec le Christ, et la notion protestante, qui définit plutôt la grâce par une habitation du Saint-Esprit dans une nature qui demeure pécheresse, et qui tout en servant d'instrument à Dieu pour son œuvre de sanctification reste attirée par la rébellion. L'Immaculée Conception telle qu'elle est tenue par le catholicisme est la prédestination de Marie entendue à la manière d'une préparation physique à la maternité divine. Le protestantisme au contraire ne comprend pas cette prédestination en termes de sanctification, mais comme une décision souveraine de Dieu qui conduit une âme pécheresse et pardonnée vers le but qu'il a choisi. C'est la gloire de Dieu de se manifester dans les êtres qui ne peuvent revendiquer aucune dignité: telle est Marie, « l'humble servante pécheresse qui a trouvé faveur

54. *Op. cit.*, pp. 17-21.
55. *Op. cit.*, p. 58.

devant Dieu ». Personnage unique dans l'histoire, elle « reste une misérable pécheresse qui a besoin du pardon de son Fils [56] ».

Avec cette divergence qui résulte de la doctrine de la grâce, Thurian avait noté une opposition à toute exaltation de Marie, qui semble en faire un personnage divin. La théologie réformée reproche au catholicisme de séparer Marie de l'Eglise, de la société d'hommes pécheurs que nous sommes: aussi bien la virginité que l'Immaculée Conception et l'Assomption élargissent la distance entre la situation attribuée à Marie et les conditions de la vie de l'Eglise [57].

Or voici que dans son dernier ouvrage, Thurian reconsidère la question à partir d'une nouvelle base, l'Ecriture. Il analyse le titre donné par l'ange à Marie: « comblée de grâce ». Il y discerne une prédestination à la maternité messianique, qui a préparé Marie à sa mission, et qui a affecté sa vie en lui communiquant une sainteté [58]. Il surmonte donc par là l'antagonisme qu'il avait vu adopter par la théologie protestante entre une prédestination qui est l'œuvre souveraine de Dieu et une préparation intérieure, « physique » de la nature humaine; l'Ecriture suggère en effet que la prédestination divine se traduit par une sanctification intime.

Quant au reproche d'une séparation entre Marie et le reste de l'humanité, Thurian montre qu'il n'est pas fondé. Ce reproche visait aussi la virginité; or les évangélistes, qui affirment le miracle de la naissance virginale, ne compromettent point par là le mystère de l'Incarnation et on ne pourrait les accuser de docétisme. Pas plus que la virginité, la sainteté de Marie ne contredit l'humanité du Christ: « Bien au contraire, la sainteté est la qualité authentique de l'humanité. Le Christ n'aurait pas été plus humain s'il avait été un pécheur; il n'aurait pas été plus humain de naître d'une femme pécheresse. Le Fils de Dieu est devenu vrai homme parce qu'il est né d'une vraie femme [59]».

Thurian note le danger qu'il y a d'insister sur l'état de péché de Marie: la sainteté risque d'apparaître comme « une contradiction de la vraie humanité », et la foi au Christ, homme qui n'a pas connu le péché, est aussitôt compromise [60]. Une fois de plus se révèle la solidarité de la Mère et du Fils: rejeter comme trop inhumaine la sainteté parfaite de Marie, c'est s'exposer à ne plus croire à l'humanité du Verbe fait chair.

De plus, dans la négation de la sainteté de Marie, on peut craindre qu'une atteinte ne soit portée à la sainteté chrétienne. Le moine de Taizé s'est bien rendu compte que, dans le domaine de la sainteté comme dans celui de la virginité, il y a un lien entre la Vierge et la

56. *Mariology*, pp. 310-312; cfr p. 301, à propos de la purification: « Elle est pécheresse comme les autres ».
57. *Mariology*, pp. 312-313.
58. *Marie, Mère du Seigneur*, p. 33.
59. *Op. cit.*, p. 35.
60. *Ibid.*

conduite des chrétiens d'aujourd'hui. « On peut se demander si la négation de la sainteté de Marie, dont l'unique source est en Christ, ne s'accompagne pas d'une conception naturaliste de la vie chrétienne, excluant l'ascèse, la contemplation, la sanctification, tous les moyens de parvenir à plus de sainteté en Dieu, par crainte d'une fuite des conditions ordinaires de l'humanité. La réaction anti-ascétique ou anti-monastique d'un certain protestantisme n'est peut-être pas étrangère à une réaction anti-mariale [61] ».

Dès lors, la doctrine de la sainteté de Marie apparaît mieux en relation avec la doctrine de la sainteté de l'Eglise. « L'Eglise, déclare Thurian, ne sera pas plus « humaine », parce qu'on la dira pécheresse ». Certes, elle connaît le péché en elle, puisqu'elle est une société composée d'hommes. Mais ce qu'il faut voir en elle, c'est le Corps du Christ, la communauté instituée par le Seigneur et animée par l'Esprit, et à ce titre l'Eglise est sainte. « L'Eglise n'est vraiment l'Eglise que dans la sainteté, dans sa vocation et sa fonction de mère des fidèles, ordonnée à la proclamation de la Parole, à la célébration des Sacrements, à « l'organisation des saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ » (Ep 4, 12) [62] ».

Ce n'est donc pas la sainteté qui peut écarter Marie de l'Eglise. Thurian ne met aucune restriction à la sainteté de Marie; à vrai dire cependant, il n'affirme pas l'Immaculée Conception, et se borne à critiquer ceux qui « voudraient parler de Marie soit comme pécheresse, soit comme détachée de notre condition de créature humaine [63] ». Mais la méditation du terme scripturaire « comblée de grâce » lui a permis de s'évader des objections habituelles du protestantisme au privilège de l'Immaculée Conception et d'envisager avec un regard nouveau le problème de la sainteté de la Mère de Dieu.

La maternité spirituelle et la médiation.

Les critiques protestantes se font souvent très vives à l'égard de la maternité spirituelle et de la médiation reconnues à Marie par la théologie catholique. En effet, par ce rôle actuel dans l'économie du salut et dans la communication de la grâce, Marie paraît au protestantisme usurper une place qui revient exclusivement au Christ, seul médiateur.

Toutefois, même en ce domaine, certains protestants contemporains ont pris une attitude moins négative. Ainsi, dans la méditation qu'il a publiée « sur la Vierge, Figure de l'Eglise », et où il commente l'épisode du Calvaire, le pasteur Jean de Saussure, professeur à l'Université de Lausanne, n'hésite pas à dire que le Christ a donné Marie pour mère à chacun de ses disciples bien-aimés. Il termine par ces lignes qui

61. *Ibid.*
62. *Op. cit.*, p. 36.
63. *Op. cit.*, p. 37.

renferment, en leur concision, toute une théologie de la maternité spirituelle : « Seigneur, grâces Te soient rendues de nous accorder une mère aussi exquise ! D'ailleurs, puisque dans Ta miséricorde, Tu as daigné faire de nous Tes frères, comment Ta mère ne serait-elle pas notre mère ? Et plus intimement encore, puisqu'elle fut Ta mère, comment ne serait-elle pas la nôtre, à nous, les membres de Ton Corps, à nous qui ne sommes qu'un même esprit avec Toi [64] ? ». Ces derniers mots évoquent le lien foncier qui existe entre la fonction maternelle de Marie et la réalité intime de la grâce chrétienne, de l'appartenance à l'Eglise et de l'union au Christ. La maternité spirituelle apparaît comme le prolongement de la maternité divine, car le Christ qui vit dans le chrétien et lui donne son Esprit est le fils de Marie.

De même, Max Thurian, dans une analyse fort détaillée des paroles de Jésus mourant à sa mère et au disciple bien-aimé, veut montrer en Marie une personnification de la maternité de l'Eglise : Marie est la figure de l'Eglise-Mère. Puis il considère la maternité de Marie dans l'Eglise : Marie est « la mère spirituelle par excellence du disciple bien-aimé et fidèle, du frère de Jésus qu'est chaque chrétien [65] ».

Cette maternité spirituelle pose la question de la médiation. Le protestantisme a généralement banni l'idée d'une médiation de Marie, comme il bannissait, plus universellement, toute doctrine de la médiation des saints et tout culte correspondant.

Déjà dans le rapport composé pour le Congrès de « Foi et Constitution », Thurian s'était élevé contre cette exclusion du culte des saints. Il avait déclaré que par ce culte « on n'ôte rien à l'amour que l'on doit au Christ seul, à l'adoration et à l'obéissance qui ne vont qu'à lui seul, rien à son sacrifice et à son intercession ; c'est lui que l'on aime dans ses saints, que l'on adore en les vénérant, à qui l'on obéit en suivant leur exemple [66] ». Le véritable christocentrisme du culte chrétien est donc maintenu : « La mémoire des saints dans l'Eglise est amour et imitation du Christ, elle est aussi action de grâces pour les dons manifestés en eux, pour sa puissance de résurrection et de régénération [67] ». C'est la réponse à la critique la plus ordinaire du protestantisme, qui considère le culte de Marie comme une atteinte au culte à rendre au Christ. En fait, aimer et imiter Marie, c'est aimer et imiter le Christ.

D'autre part, Thurian soulignait combien le culte des saints est une exigence de la charité de l'Eglise. Une piété qui méprise la communion des saints, observe-t-il, cède à l'individualisme ou au sectarisme. Selon le précepte du Seigneur, « on ne peut aimer Dieu en lui-même seulement. Il faut l'aimer dans ses frères, dans l'Eglise, dans ses saints. » Et

64. *Dialogue sur la Vierge*, p. 104.
65. *Op. cit.*, p. 247.
66. *Marie dans la Bible et dans l'Eglise*, dans *Dialogue sur la Vierge*, p. 118 ; ou *Mariology*, p. 313.
67. *Art. cit.*, p. 119.

cet amour des frères doit s'étendre à toute la catholicité dans l'espace et dans le temps, donc à tous les saints de la tradition. Aussi doit-il se porter vers Marie [68].

Dans son ouvrage, Thurian réaffirme cette vérité. La mention des saints dans la liturgie nous fait réaliser que « nous ne sommes pas seuls, dans l'adoration et dans l'intercession pour les hommes ». « La communion des saints unit tous les chrétiens dans une même prière, dans une même vie en Christ; elle unit l'Eglise d'aujourd'hui à celle de tous les temps, l'Eglise militante sur la terre à l'Eglise triomphante dans le ciel [69] ». Cette communion des saints fortifie la foi, l'espérance et la charité de l'Eglise.

Or Marie joue un rôle dans cette communion. « Marie, mère du Seigneur et figure de l'Eglise, fait partie de cette immense communauté des saints, à une place éminente, comme première chrétienne comblée de grâce. Elle est de plus pour l'Eglise le symbole de sa maternité douloureuse qui enfante les fidèles à la vie ressuscitée. Elle est un exemple de foi, d'obéissance, de constance, de sainteté: l'Eglise militante, regardant l'Eglise triomphante, y voit Marie comme un symbole de sa victoire certaine [70] ».

Ainsi se justifie la place attribuée à Marie dans la liturgie. Thurian prône la célébration des trois fêtes liturgiques que Luther n'a jamais cessé d'observer, l'annonciation, la visitation, la purification, qui ont un fondement biblique. Il souhaite le maintien de la fête du 15 août, non pas expressément en l'honneur de l'Assomption corporelle, contestée par les protestants, mais au moins comme fête de l'entrée de Marie dans le repos de Dieu. Le sens final de cette vénération liturgique est de « demander à Dieu la grâce de suivre l'exemple de la Vierge Marie [71] ». Le Christ n'y perd aucun droit: car Marie est présente dans l'Eglise « pour être aimée et conduire à l'amour du Christ, imitée et conduire à l'imitation du Christ... [72] ».

Asmussen insiste lui aussi sur la nécessité de faire une place à Marie dans la dévotion, car ne pas reconnaître pratiquement la bénédiction divine dont la Mère du Christ a bénéficié, c'est risquer de faire du Christ lui-même une idée en dehors du temps, et ne pas rendre la gloire due au fils de Marie [73].

Le théologien luthérien allemand pose la question de la médiation en ces termes: Marie se trouve-t-elle du côté de Dieu ou des hommes? « Nous avons la conviction, dit-il en exprimant l'opinion protestante, qu'elle se trouve uniquement du côté des hommes [74] ». Mais cette opi-

68. *Art. cit.*, pp. 117-119.
69. *Marie, Mère du Seigneur...* p. 273.
70. *Op. cit.*, p. 274.
71. *Op. cit.*, p. 278.
72. *Marie dans la Bible*, p. 119.
73. *Op. cit.*, p. 61.
74. *Op. cit.*, p. 40.

nion est-elle si solide? Ne suppose-t-elle pas une séparation trop absolue entre Dieu et les hommes, séparation que contredit la médiation même du Christ? La caractéristique de cette médiation, « ce n'est pas seulement que le Christ participe à l'humain, mais que nous aussi nous participons à ce qui est sien [75] ». Nous sommes introduits dans la vie de Jésus comme il est entré dans la nôtre. Nous devenons participants de la nature divine (2 P 1, 4). Nous mourons et vivons avec le Christ, et nous pouvons donc coopérer avec Dieu. A ce point de vue nous nous trouvons du côté de Dieu en face du monde: « dans le don de Jésus-Christ les chrétiens sont placés aux côtés de Dieu [76] ».

Cette vérité apparaît encore davantage si l'on considère la fonction qui incombe à chaque chrétien d'être le serviteur de l'Evangile. C'est un sacerdoce, par lequel le chrétien se voit confier l'administration de la grâce qui lui est donnée. Or par ce sacerdoce et ce pouvoir, l'homme se trouve du côté de Dieu vis-à-vis des hommes. C'est ainsi que le Christ doit apparaître au monde à travers l'apôtre.

On ne peut donc tracer une séparation radicale entre Dieu et les hommes. « Vus du monde, Dieu et ses saints forment une unité [77] ». Les chrétiens doivent s'incorporer à cette unité et se mettre ainsi du côté de Dieu.

Dès lors, s'il est vrai que Marie est avec nous tous, on doit également reconnaître qu'elle se trouve, avec tous les saints, aux côtés de Dieu en face du monde. Aussi ne suffit-il pas de considérer en Marie sa consécration à Dieu ni de la tenir pour un objet sur lequel nous réfléchissons et dont nous parlons; il faut encore discerner son rôle dans l'histoire du salut au service de l'humanité, l'admettre comme un sujet qui a une idée sur nous et sur le monde, et qui exprime cette idée auprès du trône de Dieu [78].

Cela ne signifie pas qu'on doive attribuer à Marie une place de seconde médiatrice à côté du Christ. Les protestants ne supportent pas qu'on agisse comme si une médiation entre le Christ et nous était nécessaire. Mais d'autre part, ajoute Asmussen, ils ont simplifié à l'excès la question de l'unique médiateur. On doit en effet admettre la médiation des chrétiens, puisqu'on leur reconnaît une fonction sacerdotale, et qu'un sacerdoce sans médiation serait une farce [79].

Par conséquent on doit aussi reconnaître cette médiation chrétienne dans le cas de Marie. Marie n'est cependant pas médiatrice à côté du Christ; elle l'est dans le Christ, comme c'est le cas des chrétiens. Une médiation dans le Christ ne pourrait porter atteinte à l'honneur de celui-ci. Pour être unique, cette médiation n'exclut pas que d'autres y puissent entrer et devenir des collaborateurs; c'est le signe que cette

75. *Op. cit.*, p. 43.
76. *Op. cit.*, p. 44.
77. *Op. cit.*, p. 46.
78. *Op. cit.*, p. 48.
79. *Op. cit.*, p. 50.

médiation du Christ porte des fruits. Marie n'a pas été seulement mère terrestre du Seigneur, mais est devenue son disciple dans son Royaume, et à sa suite elle prend part à sa médiation [80].

Plus expressément que Thurian, Asmussen souligne ainsi l'aspect actif de la médiation de Marie. Pour le moine de Taizé, Marie est surtout vénérée comme l'exemple que l'on veut s'efforcer de suivre. Pour Asmussen, elle joue un rôle d'intercession. Le théologien luthérien ne va pas jusqu'à dire que nous devons invoquer Marie [81], mais il lui attribue une intervention auprès de Dieu en faveur de l'humanité. Cette intervention n'atténue nullement l'unique médiation du Christ, puisqu'elle est participation à cette médiation.

CONCLUSION

En rapportant les vues de certains protestants contemporains, nous ne voudrions pas donner l'impression qu'elles expriment la conviction d'une très large fraction du protestantisme. Jusqu'à présent, de telles opinions demeurent plutôt exceptionnelles. Néanmoins elles indiquent une nouvelle attitude qui vaut la peine d'être remarquée. On peut espérer que l'oecuménisme stimulera ce mouvement de rapprochement dans le domaine si délicat de la doctrine mariale.

Ce rapprochement, la mariologie catholique pourra le favoriser par une élaboration doctrinale de plus en plus solide, qui se garde des exagérations d'un maximalisme outrancier, et qui ait le souci constant de rechercher le fondement de ses affirmations dans l'Ecriture et la Tradition. Les travaux exégétiques catholiques ont notamment la grande utilité de montrer, aux protestants que n'aveugle pas la polémique antimariale et qui veulent rester ouverts aux données de la Révélation, la base biblique de la mariologie, base bien plus large que ne pourrait le faire penser la brièveté des passages scripturaires considérés. Le livre de Thurian, par exemple, s'est inspiré de ces travaux.

A l'heure actuelle, l'ambition de la théologie mariale catholique doit être de poursuivre l'approfondissement doctrinal auquel elle s'est livrée dans les récentes années, plutôt que de réclamer la définition de nouveaux dogmes, dont l'utilité n'apparaît guère et qui serait une gêne pour l'oecuménisme. On peut former le vœu qu'à cet approfondissement doctrinal des protestants apportent une fraternelle collaboration, comme ont commencé à le faire ceux dont nous avons esquissé la ligne de pensée.

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

80. *Op. cit.*, p. 51.
81. *Op. cit.*, p. 61.