NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 1 January-March 1999

Marie Mère de Jésus dans les Écritures

Pierre GRELOT

p. 59 - 71

https://www.nrt.be/en/articles/marie-mere-de-jesus-dans-les-ecritures-211

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Marie Mère de Jésus dans les Écritures

Je lis avec intérêt les réflexions publiées par le «Groupe œcuménique des Dombes» sur la controverse entre catholiques et protestants au sujet des deux dogmes de l'Assomption et de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie[1]. Je vois tous les efforts qui sont faits pour inviter les catholiques à mettre des dogmes à leur place dans la «hiérarchie des vérités» en fonction de leur rapport avec le centre même de la foi chrétienne[2], sans les renier, mais en reconnaissant qu'ils ne peuvent pas être déduits de textes clairs de l'Écriture.

Je regrette de dire que je ne suis pas en accord parfait avec la formulation de ces conclusions. Non que je refuserais de reconnaître la «hiérarchie des vérités», qui ne met pas ces «vérités» sur le même plan que la foi au Christ rédempteur: il est clair que Marie est une créature rachetée et sanctifiée par la seule grâce du Christ. Mais je dois dire que j'ai toujours «lu» ces deux réalités dogmatiques dans les Écritures, à condition de ne pas être emmuré dans une lecture historicisante. Je dois m'expliquer pour dire comment je lis ces deux vérités de foi dans les Écritures sans céder aux fantaisies d'une imagination mal réglée.

I. - Une lecture du chapitre 12 de l'Apocalypse

J'en viens d'emblée au texte qui me paraît capital dans le cas présent: le chapitre 12 de l'*Apocalypse*. Je sais très bien qu'on m'attend là. M. le Professeur Pierre Prigent, à qui l'on doit un bon commen-taire de l'Apocalypse de saint Jean[3], avait précédemment publié une longue enquête historique sur ce chapitre[4]. Il relevait au passage les «interprétations mariales» de l'*Apocalypse*, à côté de beaucoup d'autres...

---

1. GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*. Tome II. *Controverse et conversion*, Paris, Bayard Éd./Centurion, 1998, p. 32-51, nos 254-275.
2. Cf. *ibid.*, p. 50, n° 275.
3. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Genève, Labor et Fides, 1988.
4. ID., ***Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse***, **Tübingen, 1959.**

Dans le protestantisme originel, Rome fut la Bête de l'*Apocalypse*, et combien de fois a-t-on spéculé, grâce à ce livre, sur la date de la fin du monde? Je n'entreprends pas de redire ici tout ce qu'on a écrit sur le livre. Je me souviens seulement qu'un certain 15 août, il y a une vingtaine d'années, dans la maison des Fontaines à Chantilly, je fus invité à édifier l'assistance pendant la grand'messe sur l'évangile du jour: *Ap 11*, 19 - *12*, 10. Ce fut le thème d'une homélie sur la Vierge Marie où je mettais en évidence son immaculée conception et son assomption: rien de moins que ça! Avais-je raison, moi, bibliste de profession? Ou bien me livrais-je à des entrechats piétistes en dehors du texte? Je ne le pense pas, mais je dois m'expliquer en recourant à des considérations exégétiques que je crois fondées.

1. Les symboles de la Femme et du Dragon

Le symbole du Dragon qui a sept têtes et dix cornes, avec sur ses têtes sept diadèmes (*12*, 3), est expliqué par l'auteur lui-même: Jean le prophète (*22*, 9), que je n'identifie ni à l'apôtre Jean ni à l'auteur du quatrième évangile, bien qu'il appartienne à la même tradition «johannique»[5]. Mais cette question critique est ici secondaire. Le livre lui-même explique qui est ce grand «Dragon rouge-feu» (*12*, 3), ce Dragon qui combat avec ses anges contre Mikaël et ses anges (*12*, 7): c'est «le Serpent ancien, celui qui est appelé Diable et le Satan» (*12*, 9b). L'identification est claire.

Elle l'est moins pour le symbole de la femme (v. 1-2. 4b. 5-6; 13-17). On peut assurément se demander si l'auteur n'introduit pas ici dans le texte une réminiscence de deux symboles astraux venus de Mésopotamie, de même que les quatre Vivants d'*Ap 4*, 6-8 pouvaient évoquer quatre constellations zodiacales situées aux quatre points cardinaux — à condition de remplacer le Scorpion par l'Aigle qui en est tout voisin. On aurait ainsi une allusion aux constellations du Dragon (= l'Hydre) et de la Vierge. Mais pour la femme, cet arrière-plan possible fait l'objet d'une surimpression, en raison de la coutume selon laquelle les collectivités sont fréquemment représentées dans la Bible par des images féminines. C'est ainsi qu'aux origines du genre humain, à côté de l'homme (*'âdâm*, nom propre d'Adam à partir de *Gn 4*, 24), la femme reçoit de lui le nom de *hawwâh*, parce qu'elle est «la mère de tout vivant» (*Gn 3*, 20), et, dans *Is 54*, Jérusalem est évidemment réprésentée

5. Cette question est trop discutée pour que je l'expose ici. J'indique seulement la position que je prends au sujet de l'auteur du livre.

comme une femme. Dans l'*Apocalypse* (*19*, 7; *21*, 2), la Jérusalem nouvelle, épouse de l'Agneau, a aussi les traits d'une femme. Mais à quelle réalité faut-il songer pour la femme d'*Ap 13*? P. Prigent discute longuement cette question dans son commentaire[6].

La Femme symboliserait-elle la communauté de l'ancienne alliance qui enfante le Messie, aisément reconnaissable dans le v. 5 par la reprise des expressions empruntées au *Psaume 2*, 9? L'hypothèse est peu vraisemblable, car, si le Christ Jésus est bien fils d'Israël, Israël ne peut guère être représenté sous les traits de cette Femme en gloire: elle est «enveloppée du soleil, la lune sous les pieds avec, sur la tête, une couronne de douze étoiles» (*12*, 2). Il est vrai que le chiffre 12 rappelle les 12 tribus; mais la gloire qui caractérise la Femme ne peut s'expliquer que si celle-ci n'est plus l'Israël historique.

P. Prigent lui-même reconnaît que la représentation du Christ Jésus naissant du peuple de Dieu fait problème[7]. Mais il ne faut pas oublier que l'auteur joue avec les symboles. Dès le début du chapitre 12, il a transféré la scène dans le ciel: c'est un monde nouveau qui s'ouvre et une humanité nouvelle qui aura cette Femme pour mère. Son «premier-né sera le Messie qui doit mener toutes les nations avec un sceptre de fer» (*12*, 5a; cf. *Ps 2*, 9), puis le Dragon ira guerroyer «contre le reste de ses enfants qui gardent les commandements de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus» (*12*, 17).

La Femme revêtue du Soleil représente donc l'humanité nouvelle, de même que la Femme de *Gn 2*, 22-24 représentait la femme des origines, celle qui fut «la mère de tous les vivants» (*Gn 3*, 20). En tant que mère du Messie et de tous «ceux qui gardent les commandements de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus», cette mère de l'humanité nouvelle est la «nouvelle Ève», mais elle ne s'identifie pas exactement à l'Église en tant que collectivité historique postérieure à la croix et à la résurrection du Christ: l'Église n'est pas la mère du Messie mais son Épouse (*19*, 7; *21*, 4). Il faut toutefois reconnaître un fait: l'humanité nouvelle commence avant la naissance du Messie, qui va naître d'elle.

Le symbole employé par l'auteur ne se réduit certes pas à l'évocation de la mère de Jésus-Messie, puisqu'il sera ensuite question du reste de ses enfants, «ceux qui possèdent le témoignage de Jésus» (*12*, 17b): l'Église est incorporée à cette humanité nouvelle et elle en est présentement la manifestation sociale au sein du monde. Mais il faut bien reconnaître que la femme qui a donné

---

6. P. PRIGENT, *L'Apocalypse* (cité *supra*, n. 3), p. 176-181 et 184-192.
7. *Ibid.*, p. 186.

naissance à Jésus en fait déjà partie, sinon elle ne remplirait pas ce rôle de Mère du Messie et elle n'entrerait pas dans le cadre symbolique de «la Femme revêtue du soleil» (*13*, 1). Marie, mère de Jésus, est visée par là indirectement, ou plutôt élle est incorporée dans le symbole: c'est par elle que l'humanité nouvelle a donné naissance à son «premier-né», celui qui «doit mener les nations avec un sceptre de fer» (*12*, 2). Avant la naissance de Jésus, l'humanité nouvelle n'est pas encore l'Église en tant que réalité sociale, mais elle existe déjà dans la personne de la mère de Jésus. Ce fait peut avoir des conséquences doctrinales importantes, si l'on réfléchit sur la condition de Marie dans ses rapports avec l'Église.

2. La Femme soustraite au Dragon

Il n'y a pas de combat entre la Femme et le Dragon, mais il y a une hostilité du Dragon contre la Femme. Que représente le Dragon? L'auteur a précisé qu'il porte les noms de Diable (= accusateur) et de Satan (= l'adversaire). Les deux noms précisent le sens de cette figure symbolique. Le Dragon veut le mal de l'humanité; non seulement de l'ancienne, qu'il tient sous son emprise, mais même de la nouvelle, avec son fils premier-né, le Messie, et le reste de ses enfants. Quel genre de mal leur veut-il? Il en est de deux sortes, moral et physique: le péché et la mort. Le péché, puisque, dit le texte, il se fait «le séducteur du monde entier» (*12*, 9b) et qu'«il les accuse jour et nuit devant Dieu» (*12*, 10b); la mort aussi, puisqu'il «vomit de sa bouche comme un fleuve d'eau pour *entraîner la Femme dans ses flots*» (*12*, 15).

Mais c'est ici qu'intervient Dieu lui-même pour assurer son salut. Quand le Dragon se lance à la poursuite de la Femme, mère de l'Enfant mâle qui représente le Messie, Dieu fait en sorte qu'elle reçoive «les deux ailes du grand Aigle pour voler au désert[8] jusqu'au refuge où elle sera nourrie» (*12*, 14), et quand le Serpent vomit de sa gueule comme un fleuve d'eau pour la faire périr, c'est la terre qui s'ouvre pour engloutir le fleuve diabolique.

L'humanité nouvelle, par la grâce de Dieu, échappe ainsi aux deux dangers que la puissance du mal lançait contre elle: le péché et la mort. Cela s'entend en premier lieu de tous les enfants de la femme contre lesquels le Dragon va guerroyer (*12*, 17). Les chapitres 13 à 19 du livre montreront toutefois que cette guerre dure-

8. Je ne m'attarde pas à examiner le sens des réminiscences bibliques qu'on discerne derrière les ailes du grand Aigle (cf. *Ex 19*, 4) et le refuge dans le désert, qui rappellent la sortie d'Égypte et le séjour d'Israël au désert: l'essentiel est de voir **la Femme échapper à l'emprise du Dragon.**

ra aussi longtemps que l'histoire humaine, sous des formes que le livre évoque symboliquement. Mais la Femme comme telle reparaîtra au terme des temps sous la figure de l'Épouse de l'Agneau. Quant à ses enfants et à tous les autres hommes, ils seront alors traités chacun selon ses œuvres au jour du Jugement (*20*, 1-12). Mais oubliera-t-on que son existence avait anticipé la naissance de son fils premier-né, le Messie, justement pour procurer cette naissance?

C'est ici qu'on retrouve la présence de Marie comme mère du Messie: elle porte déjà les traits de la Femme revêtue du soleil contre laquelle le Dragon ne peut rien, ni comme Puissance de péché, ni comme Puissance de mort. Sous ce double rapport, la mère de Jésus apparaît ainsi comme l'archétype de l'Église en tant que premier membre de l'humanité nouvelle: un membre qui a rempli un rôle unique, hors pair, en tant que mère du médiateur du salut. Cela ne veut pas dire qu'elle n'ait pas eu à répondre par une fidélité exemplaire à la grâce qui lui était conférée: c'est l'aspect humain de sa sanctification. Mais celle-ci, en son fond, fut tout entière un don de grâce, exactement comme son rôle maternel.

On rejoint par là les deux doctrines reçues dans l'Église catholique: celles de l'immaculée conception et de l'assomption de Marie, soustraite à l'emprise des deux puissances que le Dragon fait jouer contre les hommes: le péché et la mort. À ce double titre, Marie est, en raison de son rôle de mère de Jésus et par pure grâce, l'archétype de l'Église sainte[9]. Je remarque ici que les chrétiens d'Orient ignorent la doctrine de l'immaculée conception. Il y a à cela une raison très simple: ils n'ont pas expérimenté la querelle ouverte par le moine Pélage en Occident, combattue par saint Augustin et sa postérité doctrinale, close par la définition du péché originel; mais ils ont toujours vénéré Marie comme la «Toute Sainte» (*Panaghia*). De même, ils ont appelé autrement son «assomption»: c'est chez eux sa «dormition»[10]. Des mots différents

9. Elle l'est aussi par sa foi: le récit de l'annonciation, qui n'est pas simplement copié sur les «récits de naissance» qu'on trouve dans le Premier Testament, est un récit de vocation, auquel Marie répond par la foi à la Parole divine qui lui est transmise et par sa pleine adhésion au dessein de Dieu qui fait d'elle la mère de Jésus: «Je suis la servante du Seigneur». Marie est «la première croyante».

10. Il y a là sans doute une représentation différente de son passage de la vie présente à la vie éternelle. Il semble qu'en Orient, la «dormition» ne comporte pas l'expérience de la mort, alors qu'en Occident l'«assomption» montre Marie «enlevée» (*assumpta*) immédiatement après sa mort pour participer à la gloire du Christ ressuscité avec son corps glorifié. Mais pouvons-nous parler autrement qu'en langage symbolique de tout ce qui concerne la gloire du Christ ressuscité?

pour professer la même chose: la soustraction de Marie, par une pure grâce venue de son Fils, à la puissance du péché et de la mort, depuis le premier instant de son existence jusqu'à son entrée dans l'éternité en vue d'une participation pleine et entière à la grâce de Jésus, le Christ.

II. - Conséquences doctrinales

1. La lecture exacte de l'Apocalypse

Le langage symbolique soulève des questions difficiles pour son déchiffrement. Le symbole n'est pas une simple métaphore, où le «a» de l'image, entendue en son sens littéral immédiat, aurait pour équivalent le «b» qui est implicitement visé à travers lui: «il se battit comme un lion (comparaison), mais finalement le Lion (métaphore) fut vaincu». Le récit symbolique raconte toute une histoire, si bien qu'il faut le prendre globalement pour saisir le sens de l'histoire et comprendre ce que visent les personnages mis en scène.

L'*Apocalypse* est un tissu de récits symboliques dont l'ensemble progresse en direction d'une apothéose finale. Le grand tableau du chapitre 12, dans son ensemble, présente le combat du Dragon contre la femme et ses enfants; mais il inclut un retour en arrière (*12*, 7-12) qui évoque le combat de Mikaël et de ses anges contre le Dragon et ses anges, comme pour expliquer les indications du verset 4ab. Une traduction purement littérale du grec ne le fait pas assez sentir, si elle oublie que l'auteur pense dans une langue sémitique où les formes verbales n'ont pas la valeur exacte des temps grecs: les aoristes des v. 7-9 auraient plutôt la valeur des plus-que-parfait français: «Or il y avait eu un combat dans le ciel, etc.» En outre, il faut tenir compte des conventions littéraires auxquelles recourt l'auteur dans sa narration symbolique: le ciel est le «lieu» symbolique de Dieu, situé hors de notre temps successif; mais la terre est le lieu dans lequel se déroule notre histoire.

Si la «Femme» est céleste, c'est qu'elle participe à la sainteté de Dieu, tandis que la terre sera le lieu du combat du Dragon chassé du ciel contre la Femme, entraînée dans l'histoire terrestre sans perdre sa participation à la sainteté divine. C'est sur la terre que la Femme «enfante un fils, un mâle, qui paîtra toutes les nations avec un sceptre de fer» (*12*, 5). Dans ces mots, la naissance de Jésus paraît directement visée. Mais sa domination sur les nations n'adviendra pas durant sa vie sur la terre. C'est pourquoi, dit le récit, «son enfant fut enlevé auprès de Dieu et de son trône».

Cet «enlèvement», qui ne mentionne ni la mort ni la résurrection de Jésus, rappelle curieusement l'«enlèvement» des vivants lors de la parousie auprès du Seigneur dans *1 Th 4*, 17: on a le même verbe dans les deux cas. La pensée se projette d'emblée sur la gloire du Christ ressuscité, sans avoir besoin de mentionner sa mort et son entrée dans la vie nouvelle. Mais l'*Apocalypse* évoque explicitement ailleurs ce double fait pour «Celui qui fut mort et qui vit» (*Ap 1*, 18; *2*, 8). Peut-être d'ailleurs, si l'on rapproche *Ap 12*, 4d et *12*, 5c, le contraste entre le désir du Dragon qui veut «dévorer» l'enfant dès sa naissance et son «enlèvement» auprès du trône de Dieu signifie-t-il simplement que, dès sa naissance, l'enfant appartient à la sphère des réalités divines sur lesquelles la puissance du mal n'a aucun pouvoir. Mais il ne s'agirait alors que du mal moral, du péché.

Quoi qu'il en soit, le destin de la Femme, qui est l'humanité nouvelle, présente dans le Christ et déjà dans sa mère, est garanti par la protection divine: Dieu lui a préparé une place dans le désert pour qu'elle y soit nourrie 1.260 jours (cf. *11*, 3; *12*, 14), autrement dit pendant les 42 mois durant lesquels la Bête auxiliaire du Dragon pourra «faire la guerre aux saints» et prononcer ses blasphèmes (*13*, 5): durée symbolique de l'histoire humaine inspirée de *Dn 7*, 25 et *8*, 14. La persécution menée par le Dragon contre la Femme — par les Puissances du mal contre l'humanité nouvelle — est donc vouée à l'échec, même si le Dragon se tourne contre «le reste de la postérité de la Femme» (*12*, 17), c'est-à-dire contre les membres de l'Église, en qui réside présentement cette humanité nouvelle.

2. Retour vers la mère de Jésus

Il ressort clairement du texte que l'humanité nouvelle commence historiquement avant la naissance du «Fils premier-né», Jésus, dans la personne de sa mère qui en est l'archétype. Mais peut-on lui appliquer d'une façon explicite et sans réserve tout ce que le texte dit pour l'évoquer symboliquement? Le fait qu'elle soit symbolisée par «un grand signe apparu dans le ciel» (*12*, 1a) n'y met aucun obstacle. Le «Ciel» symbolise le «lieu» de Dieu, la sphère dont relève tout ce qui porte la marque de Dieu. La grâce donnée à la mère de Jésus pour qu'elle soit apte à accomplir sa fonction maternelle en relève évidemment: par rapport au «monde divin», la mère de Jésus est la «toute-sainte» dès son entrée dans l'existence humaine. Il n'est pas nécessaire de définir cette «toute-sainteté» d'une façon négative en la montrant dotée d'une conception immaculée, à la différence de toute la «postérité de la Femme» originelle qui porte en elle les stigmates du péché, non sous la forme d'une culpabilité

quelconque, mais sous la forme d'un «manque de grâce» et d'une «blessure» qui l'incline vers le mal[11].

Mais peut-on poursuivre la lecture du texte et entendre d'elle au sens propre le verset 2? Trois participes la décrivent: elle «est enceinte et elle crie dans le travail et les douleurs d'enfantement». Ce verset a beaucoup embarrassé les interprètes du texte. On a proposé de le rapprocher de *Jn 16*, 20-22: annonçant son prochain départ, Jésus dit aux disciples:

> Vous pleurerez et vous vous lamenterez, et le monde se réjouira; vous serez tristes, mais votre tristesse se changera en joie. La femme, quand elle va accoucher, est triste, parce que son heure est venue; mais, quand le petit enfant est né, elle ne se souvient pas des douleurs, dans la joie qu'un homme soit né dans le monde. Vous aussi,vous avez donc maintenant de la tristesse, mais je vous verrai de nouveau et personne ne vous enlèvera votre joie.

Le raisonnement de A. Feuillet, suivi ici par P. Prigent[12], consiste à rapprocher les «douleurs d'enfantement», évoquées dans *Ap 12*, 2, des douleurs causées aux disciples par la Passion de Jésus. Prigent cite Feuillet à propos de cette évocation de la naissance de Jésus dans l'*Apocalypse*:

> Pourquoi rien n'est-il dit de la Passion? Comment admettre que la naissance à Bethléem soit rapportée de si étrange manière? Comment concilier cette intervention de Satan, lors de la naissance de Jésus, avec l'affirmation johannique constante que la croix est le lieu par excellence où l'hostilité du Diable se manifeste?[13]

En conséquence, «la naissance messianique que décrit l'*Apocalypse* n'est pas, directement du moins, celle de Bethléem, mais celle du matin de Pâques; quant aux douleurs de l'enfantement, elles peuvent correspondre au Calvaire[14].»

Une remarque immédiate s'impose. Dans *Jn 16*, 20 et 22, Jésus construit une parabole pour l'appliquer, par analogie, au cas des disciples qui vont être saisis par la tristesse à cause de sa mort, avant de retrouver leur joie en raison de sa résurrection. Or il n'y a aucun point de contact entre le vocabulaire de la parabole ou de son application, et le verset énigmatique d'*Ap 12*, 2. D'un côté, la peine *(lypè)* qui accompagne l'enfantement (verbe *tiktein*), de

---

11. Il faudrait préciser ici la doctrine du «péché originel», distinct de la «convoitise» (ou concupiscence). Mais ce n'est pas l'objet de la présente enquête biblique.

12. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse* (cité *supra*, n. 3), p. 186 et 189.

13. *Ibid.*, p. 180.

14. *Ibid.*

l'autre, à l'exception du verbe «enfanter» *(tiktein)*, la grossesse *(en gastri ékhousa)* qu'accompagnent les cris *(krazei)* en raison du travail d'enfantement *(ôdinousa)* et les douleurs *(basanizoménê)*. Le parallélisme est donc illusoire.

Assurément, l'auteur de l'*Apocalypse* n'ignore pas la Passion du Christ Jésus. Il la mentionne même explicitement en *12*, ll: ceux qui sont morts pour rendre témoignage à Jésus malgré les accusations du Diable (*12*, l0d), ont «vaincu (le Dragon) par le sang de l'Agneau» (*12*, lla). C'est l'allusion au sang de l'Agneau immolé et à sa mort, qui sert, dans le livre, à rappeler la Passion, tandis que la résurrection est évoquée par sa victoire sur la mort et sa glorification actuelle.

Pour expliquer le texte, il faut donc chercher dans une autre direction. P. Prigent a proposé un rapprochement entre *Ap 12*, 2 et le texte grec d'*Isaïe 66*, 7-9 LXX: «Sion, dans les douleurs *(ôdinousa)* enfante un mâle... Sion était en travail *(ôdinen)* et elle a enfanté *(éteken)* ses enfants[15].» La perspective du texte est celle de l'avenir: sous ce rapport, on pourrait admettre que l'*Apocalypse* s'en inspire pour évoquer une «eschatologie réalisée». Mais il n'y est pas question du futur Messie, qui est explicitement présent dans *Ap 12*, 5.

La répugnance de beaucoup d'exégètes catholiques à reconnaître ici la mère de Jésus et l'allusion à sa naissance vient de ce qu'ils n'admettent pas chez elle des douleurs d'enfantement: à partir du moment où elle a été préservée — par grâce — du péché originel, elle ne pourrait plus subir la sentence prononcée contre la femme des origines: «Tu enfanteras des enfants dans les peines» (*Gn 3*, 16 LXX). Mais ce rapprochement de textes est superficiel: les termes employés ne se correspondent pas. Dans la *Genèse*, les termes sont *en lupais téxei tékna*. Or les «peines» *(lupai)* ne figurent ni dans *Is 66*, 7-8, ni dans *Ap 12*, 2, sauf *Is 66*, 7 où le mot évoque les «peines de l'enfantement» *(tôn ponôn tôn odinôn)*. Mais que désigne le mot *ôdin* toujours employé au pluriel? Dans *Ap 12*, 2, le verbe correspondant est associé au participe de *basanizô*: il s'agit incontestablement des douleurs et des tourments de la femme qui enfante. Les «peines» de *Gn 3*, 16 ne figurent pas dans le texte, mais on ne peut pas se contenter d'y voir le «travail» d'enfantement. Faut-il en conclure que cela exclurait une allusion à la naissance de Jésus? Marie aurait-elle été préservée des peines et douleurs de l'enfantement, parce qu'elles résulteraient seulement du jugement prononcé en raison de l'entrée du péché dans l'histoire (cf. *Gn 3*, 16)?

15. *Ibid.*

Si l'on tirait une conclusion de cette sorte, il faudrait aussi logiquement conclure que Jésus n'a pas pu subir les peines et les douleurs attachées à la mort. Effectivement l'Islam, héritier de groupes judéo-chrétiens qui répugnaient à admettre l'incarnation véritable du Fils de Dieu en Jésus, nie sa mise en croix et sa mort[16], comme il nie sa filiation divine (mais non sa naissance de Marie et sa conception virginale). Pour sa naissance, il est dangereux de refuser à Marie le «travail d'enfantement», essentiel à l'expérience sensible de l'acte effectué par la mère: ne contribue-t-il pas à l'éveil du sentiment maternel à l'égard de l'enfant issu de sa chair?

On pourrait assurément raisonner à cet égard, comme on le fait pour son passage à la vie éternelle, en reprenant les vers de Charles Péguy: «Ce qui depuis ce jour est devenu la mort / N'était qu'un naturel et tranquille départ.» C'est la «dormition» des liturgies et des théologiens de l'Orient chrétien. Mais si Jésus a voulu expérimenter personnellement la souffrance et la mort qui sont le commun des hommes, et avec la dureté la plus extrême, s'il a voulu que sa mère connaisse la douleur de la séparation en se tenant au pied de la croix où son fils mourait (*Jn 19*, 25), ne convenait-il pas qu'elle partageât aussi la condition commune des mères qui expérimentent dans leur chair la venue au monde de leurs enfants?

Je ne suis aucunement choqué de voir que le texte d'*Ap 12*, 2 personnifie l'humanité nouvelle dans la mère de Jésus pour évoquer un enfantement douloureux. Sans oublier que la Femme d'*Ap 12* superpose deux évocations symboliques: celle de l'humanité nouvelle advenue dans l'Église par la grâce découlant de la croix et de la résurrection de Jésus, avec tous ces «enfants» auxquels le texte de *12*, 17 fait allusion, et celle de la femme individuelle grâce à laquelle Jésus est venu au monde. Pour la première signification symbolique, l'allusion aux souffrances de la Passion est tout à fait de mise. Mais pour la seconde, celle de Marie mère de Jésus, le «travail d'enfantement» ne peut pas être écarté — à moins qu'on ne se laisse entraîner dans les fantaisies imaginaires dont le *Protévangile de Jacques* a donné le premier exemple[17].

Une objection se fait entendre d'emblée: en définissant les dogmes de l'immaculée conception de Marie et de l'assomption,

16. Cf. *Coran*, IV, 157-159.

17. Voir le texte de l'*Apocryphe* dans le recueil de F. BOVON & P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1997, p. 99-101: récit légendaire de la naissance de Jésus, où l'intervention de la sage-femme est une invention d'assez mauvais goût.

l'Église catholique n'a-t-elle pas canonisé des apocryphes en traitant leurs récits comme des Écritures sacrées au même titre que le Nouveau Testament? Je me souviens d'une controverse assez vive qui m'opposa, par lettres, à un pasteur protestant: il avait publié dans l'hebdomadaire *Réforme*, un article assez violent contre la définition de l'Assomption par le Pape Pie XII, en 1950. Je ne reproduis ni son article, ni notre échange de lettres. Le reproche fait présentait la définition pontificale comme la canonisation de la légende renfermée dans un livre chrétien apocryphe, *La dormition de Marie*, du Pseudo-Jean, première version des livres consacrés au *Transitus Mariae*[18]. Ma réponse n'accordait aucun prix à l'historicité de l'apocryphe. Elle faisait seulement remarquer que son contenu légendaire avait donné une forme narrative, en grec du IVe siècle, à une foi déjà bien établie et célébrée liturgiquement en Orient sous une forme différente de la tradition occidentale: celle de la «Dormition» de Marie. J'ajouterais aujourd'hui que cette foi avait un point de départ scripturaire dans le chapitre 12 de l'*Apocalypse*, si l'on veut bien considérer que la Femme symbolique ne peut évoquer l'humanité nouvelle comme mère du Messie, que si elle assume une forme concrète et historique dans la personne de Marie. Or celle-ci échappe aux prises du Dragon, personnification de la double puissance du péché (Marie est la «Toute-Sainte» dès sa conception) et de la mort (Marie est «assumée» par la puissance du Christ ressuscité dès qu'elle quitte la vie terrestre[19]). Le chapitre lui-même, dans ses représentations symboliques, oriente la foi au Christ dans une direction qui montre l'action de sa grâce dans la personne de sa mère.

Je terminerai ici ma relecture du chapitre. Les grandes images de l'*Apocalypse* sont chargées de sens. Je n'ai retenu du chapitre 12 que quelques indications sporadiques. Il faut prendre du recul avec toutes les autres pour mettre en relief leur signification doctrinale. On remarquera que mes réflexions ne cherchent pas à construire une «mariologie» séparée qui se suffirait à elle-même. Le symbole de la Femme couronnée d'étoiles, figure de l'humanité nouvelle, ne vise Marie qu'en vue de sa maternité, et l'Église est

18. Voir texte dans le recueil des *Écrits apocryphes chrétiens* (cité *supra*, n. 17), p. 165-188.

19. L'objet visé par le dogme de l'assomption de Marie concerne exactement la même chose que notre espérance de la résurrection au terme des temps, à cette différence près que, pour Marie, la participation à la gloire du Christ ressuscité grâce à la «résurrection de la chair» est anticipée au jour où elle quitte «ce monde-ci» par sa «dormition», comme disent les chrétiens d'Orient.

également visée par l'allusion aux autres enfants qui «ont vaincu (le Dragon) grâce au sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage» (*12*, 11). La réflexion sur la Vierge Marie est ainsi incorporée à l'ecclésiologie, comme l'a reconnu le Concile Vatican II: Marie est «modèle de l'Église»[20], ou mieux, selon *Ap 12*, son archétype, la seule de toutes les femmes qui ait eu la charge de mettre le Christ au monde et qui est, pour cette raison, «grâciée» *(kekharitômenê)* par Dieu au sens le plus fort, celui qu'on retrouve dans l'Épître aux Éphésiens (*1*, 6), quand Paul évoque la grâce *(kharis)* dont Dieu nous a grâciés *(ekharitôsen)* dans le Bien-Aimé qui est son Fils. Par avance, Dieu en avait comblé sa mère de toutes manières en la gardant, par grâce, de tout mal, et en la faisant participer la première à la gloire de son Fils ressuscité.

*
* *

Revenons au point de départ de cette enquête: la constatation d'une divergence irréductible entre l'Église catholique et les Églises issues de la Réforme au sujet de deux points «définis» comme appartenant à la révélation, à savoir l'immaculée conception de Marie et son assomption. Pour les protestants, ces deux dogmes «n'aident pas à mieux comprendre l'essentiel de la foi et donnent souvent lieu à une dévotion sans lien direct avec l'Évangile»[21]. Je ne pense pas que ce soit exact, surtout si l'on recourt au langage des Églises orientales, en reconnaissant Marie comme «la Toute-Sainte» et en parlant de sa dormition. L'inconvénient de la position orientale, c'est qu'il lui suffit de reconnaître ces deux points de la foi comme conservés dans la «Tradition», sans établir une distinction nette entre la Tradition fondatrice, celle des apôtres attestée par le Nouveau Testament, et la tradition ecclésiastique qui en a conservé le dépôt en développant son intelligibilité[22]. La lecture du chapitre 12 de l'*Apocalypse* m'a amené à reconnaître la présence, encore enveloppée d'ombre à cause du langage symbolique, dans l'Écriture elle-même: c'est là que les deux dogmes ont leurs racines. Mais ils y apparaissent comme

20. Cf. Concile Vatican II, Constitution *Lumen gentium*, nos 63-69.

21. GROUPE DES DOMBES, *Marie* (cité *supra*, n. 1), p. 50.

22. Je retrouve ici la distinction sur laquelle j'ai insisté précédemment dans mon livre consacré à *La Tradition apostolique*, ch. II, p. 57 s., et ch. X, p. 30-328. L'Église qui, dans sa propre tradition, conserve la Tradition apostolique, est «semper reformanda». Mais c'est autre chose que l'abandon d'un point quelconque du dépôt reçu des apôtres, même s'il existe dans ce dépôt une «hiérarchie des vérités».

étroitement lié au mystère du Christ lui-même, «Premier-né» de l'humanité nouvelle grâce à sa conception et sa naissance d'une femme concrète, la Vierge Marie. La «toute-sainteté» de Marie et son assomption dans la gloire de son Fils ressuscité sont toutes à l'honneur de celui-ci, unique médiateur du salut et de la grâce, cette grâce dont a bénéficié en premier lieu la «toute-grâciée» *(kékharitoménê)*, saluée à ce titre quand il lui était demandé de répondre librement à sa vocation maternelle. Elle répondit alors fidèlement: «Que tout advienne selon ta parole.» «Et le Verbe se fit chair et il établit sa demeure parmi nous» (*Jn l*, 14).

F-45057 Orléans Cedex 1 Pierre GRELOT
7, rue Dupanloup

Sommaire. — L'immaculée conception de Marie et son assomption sont-elles vraiment absentes de l'Écriture? Tout dépend de la façon dont on la lit. L'auteur propose ici une lecture du chapitre 12 de l'*Apocalypse*, qui montre que, dans la logique interne du texte, le symbole de la Femme ne peut pas être interprété pleinement sans tenir compte du rapport entre Marie et l'Église dans l'«humanité nouvelle» dont Marie est le premier membre historique qui donne naissance à son Chef, le Christ Jésus. Il y a là un vrai problème de méthode exégétique.

Summary. — Are Mary's Immaculate Conception and Assumption truly absent from the Bible? The answer depends on the way we read the Scriptures. The A. proposes a reading of the twelfth chapter of the Book of Revelation which shows that, in the internal logic of the text, the symbol of the Woman cannot be fully interpreted if no account is taken of the connection between Mary and the Church in the «new humankind» of which Mary is the first historical member who gives birth to its leader, Jesus Christ.