NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 1 Janvier-Mars 1999

Marie et la Réforme. Les Protestants et le Document du Groupe des Dombes sur Marie

A. BLANCY

p. 23 - 40

https://www.nrt.be/fr/articles/marie-et-la-reforme-les-protestants-et-le-document-du-groupe-des-dombes-sur-marie-27

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Marie et la Réforme

LES PROTESTANTS ET LE DOCUMENT DU GROUPE DES DOMBES SUR MARIE[1]

Chaque document du Groupe des Dombes s'achève par un appel à la conversion au vu de l'avancée œcuménique et du rapprochement de positions réputées inconciliables. C'est le propre et l'originalité du Groupe des Dombes que de faire cette démarche, d'entreprendre ce travail de conversion, chacun pour soi en présence du et en réponse au partenaire qui en fait autant. Une émulation spirituelle dans l'esprit de l'abbé Paul Couturier et à sa suite[2].

Le document sur Marie comportant, jusqu'à sa prochaine réédition, deux volumes, c'est à la fin du second volume, sous-titré *Les questions controversées et la conversion des Églises*, que l'on trouve un inventaire des propositions de conversion, auxquelles chaque partie est appelée. Dans le droit fil de cet engagement, la partie protestante servira ici de fil directeur. Celle-ci implique évidemment une relecture du document tout entier, puisqu'elle prend acte des avancées réalisées et en tire les conséquences.

Il n'est pas anodin que la conversion protestante suive la conversion catholique et y réponde, car les protestants opposent a priori une fin de non-recevoir à toute mariologie[3], toute théologie et toute dévotion mariales. Mis à part les textes et la fête de Noël, où

---

1. L'auteur de l'article est co-président du Groupe des Dombes. Le document sur Marie est intitulé *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* (Paris, Bayard Éd./Centurion, 1997 et 1998). Il est publié en 2 tomes. *Dans l'histoire et l'Écriture* (cité M I) et *Controverse et conversion* (cité M II). L'ensemble des paragraphes des deux tomes est numéroté de 1 à 338. Nos chiffres entre parenthèses renvoient à ces paragraphes.

2. L'itinéraire du Groupe des Dombes, à partir de l'intuition et de l'intention initiales notamment de P. Couturier, est rappelé dans les premiers numéros du document *Pour la conversion des Églises*, Paris, Centurion/Bayard-Presse, 1991.

3. Ensemble, catholiques et protestants, rejettent le terme même de «mariologie», apparu récemment (97; 102; 208; 256; 289; 294), et qui semble donner à Marie une autonomie à l'égal des autres domaines de la théologie, tels que la christologie, la pneumatologie, la sotériologie, etc. «D'une mariologie autonome et qui devenait dangereusement émancipée de l'ensemble de la théologie ('indûment séparée de la christologie et de l'ecclésiologie', 289), le concile passait donc à une doctrine mariale intégrée et en ce sens fonctionnelle» (101).

Marie est incontournable, les prières et les chants protestants ne mentionnent guère Marie. Et là, elle apparaît seulement dans les cantiques les plus populaires, par exemple dans la position de «l'humble servante, toute à son pur bonheur»[4], ou alors dans le *Magnificat*, repris plusieurs fois dans des versions différentes, parce que Marie y est porte-parole d'une espérance universelle que chacun peut faire sienne. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que le document s'ouvre par le texte du *Magnificat*, placé en exergue[5], et sous l'inspiration duquel il faut lire toute la suite.

Les «conversions d'attitudes» sont de longueur quelque peu inégale, la protestante étant plus ample parce que partant d'une table rase; à l'inverse, la partie concernant «les deux dogmes catholiques récents» et le «culte marial» — qui sont souvent l'objet principal de la critique protestante — est à son tour plus développée du côté catholique.

I. - La conversion d'attitude (315-320, parallèles 291-294)

Que demande-t-on au protestant et pourquoi? Tout d'abord de ne pas suspecter celui, celle qui a une foi et une dévotion mariales, de les pratiquer en contradiction avec le point d'ancrage essentiel qui est le rapport direct, primordial, irréductible entre le croyant et le Christ, son unique Sauveur (315; 326, parallèle 298)[6]. Un ciel trop plein ou trop vide n'est pas la question pertinente, mais la qualité de la relation au Christ de Dieu. Ce n'est donc ni une affaire de dosage ni de compromis, mais de vérité de foi et de fidélité à la Révélation[7]. «Un regard neuf» porté sur les enjeux et les différends est donc requis, qui peut changer le jugement porté sur l'autre[8].

---

4. Tiré de «D'un arbre séculaire», cf. *Arc-en-ciel* (Recueil de chants au service de toutes les Églises), Valence, Réveil, 1988, n° 351.

5. M I, p. 5. On a voulu par là faire un parallèle et une suite à la mise en hors-texte de l'hymne de *Ph* 2, 5-11 dans le document *Pour la conversion des Églises* (cité *supra*, n. 2).

6. Ce lien est tellement capital qu'il est souligné en des moments-clefs, concluant la démarche entreprise: cf. notamment 30; 227; 337.

7. Il faut sortir des pondérations et des équilibres entre le trop et le pas assez: 315; 317.

8. Le document en appelle plusieurs fois à ce changement de «regard», véritable conversion (288; 314; 316; 320), ainsi qu'à une foi ou à une confession «droite» (cf. 30: «une foi droite; 289: «une confession droite»). Cf. *infra*, n. 23.

Mais la conversion revient d'abord à se poser à soi les questions de l'autre: pourquoi ce silence protestant sur Marie et depuis quand (317)? Par réaction contre l'autre ou par conviction intime propre? Pourquoi le protestant s'est-il éloigné de la position des Réformateurs sur bien des points[9]? Le protestant, fidèle lecteur de la Bible[10], peut-il faire l'impasse sur le témoignage biblique concernant Marie? Et sinon quelle place alors accorder à Marie dans la foi et la prière de l'Église? Est-ce bien à un retour à la Marie des Écritures dont il est question? Peut-on censurer cette figure et cette place dans la Bible sous prétexte de dérive dans la tradition? Et sinon comment la définir en vérité?

Là est le vrai défi pour soi, et du coup pour le partenaire catholique, et non le silence répressif ou la contestation agressive. Car, s'il est un terrain que le catholique ne peut esquiver, c'est bien celui du témoignage biblique. Et, sans cesse, la première de toutes les objections est celle du silence biblique. Mais encore, comment lire droitement cette Écriture?[11]

Avant toute vérification, il convient de faire crédit et de donner acte au partenaire catholique qu'il n'a ni l'intention ni la possibilité de renverser l'ordre des priorités entre l'essentiel et ce qui en dépend, le centre et la périphérie. Or c'est là un instrument capital de notre recherche et des solutions avancées: la «hiérarchie des vérités» prônée par Vatican II tient lieu de critère fondamental[12]. C'est donc de là qu'il faut repartir.

---

9. Cf. les longs développements en 52-67 et 81-86 (voir aussi 331).

10. L'argument de l'objection protestante du silence biblique est trop récurrent pour ne pas devoir s'inverser et questionner le silence protestant devant le témoignage biblique explicite (318; 319). Une façon de signaler la différence de lecture et d'interprétation de l'Écriture pourrait s'énoncer par la distinction entre chercher *dans* et réfléchir *sur* l'Écriture. L'herméneutique protestante se veut plus exégétique, la catholique plus méditative. C'est tout un autre champ à explorer.

11. Une recension de M II a commis le traditionnel faux pas de ne retenir des principes réformateurs que le *sola scriptura*, qu'en effet les Églises et courants évangéliques placent en tête, voire exclusivement, dans leurs confessions de foi. Les confessions de l'époque de la Réformation, tant luthériennes que réformées, reconnaissent à l'égal ceux de la *sola gratia* et de la *sola fide*, le premier servant de principe «matériel» au second, qui en est le principe «formel» (cf. J. RIGAUD, dans *Libre sens*, Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation, Paris, n° 74, avril 1988, p. 109 s). Il est vrai que la Réforme distinguait entre la *norma normans* de l'Écriture et la *norma normata* de la confession de foi. Ce qui surplombe l'un et l'autre est le principe du *solus Christus*.

12. Le document a recours maintes fois à ce critère (242; 243; 275; 296; 301; 320) et il en explicite le contenu, qu'il met en parallèle avec la distinction moins nuancée des réformateurs entre ce qui appartient au *status confessionis* et ce qui relève des *adiaphora* (242).

II. - La conversion doctrinale

Pourquoi raisonner en termes de plein et de vide (321)? Dire «rien ne peut nous séparer de l'amour de Dieu en Christ» n'implique aucun rapport solitaire de chacun avec son Seigneur. Le croyant, par son baptême inaugural et sa communion eucharistique habituelle, est incorporé dans une communauté, un corps ecclésial, une nuée de témoins sans limite: la «communion des saints». Marie y trouve sa place[13]. Toute la recherche biblique de M I a tenté de montrer la conversion de Marie de sa singularité de vierge élue pour devenir mère du Fils de Dieu et passer de cette place et de ce rôle unique à celui de disciple dans la communauté ecclésiale[14].

1. Coopération et réponse active de Marie (207-227; 323-324; cf. 295)

Tout dépend donc de ce que nous reconnaissons d'unique en Marie, qui en même temps ne la sépare pas du reste de l'humanité. C'est la question de sa «coopération» au salut. Comment faut-il l'entendre? C'est ici le point central de toute l'entreprise. Le point de conversion, de convergence, de consensus. Un accord ici est non seulement décisif pour toutes les autres questions pendantes, mais encore d'une portée œcuménique qui va bien au-delà de la figure de Marie et de la problématique qui lui est associée[15].

«Coopérer»: comment Marie est-elle à même de remplir son rôle unique? Ou exemplaire? C'est tout le rapport entre grâce et foi, enjeu essentiel, point focal de la Réforme du XVI[e] siècle, mais qui remonte bien plus haut, à Augustin lui-même. Comme cela a déjà été explicité dans M I à propos de l'universalité du péché — le péché dit originel — et dès lors de l'universalité de la grâce, les deux étant inséparables et incontournables[16].

---

13. Cf. 321; 322; se reporter aussi aux numéros 191; 192; 194. C'est le sens et la raison d'être de la seconde partie du titre «Marie dans la communion des saints». Cf. ce qui sera dit de l'intercession ci-dessous (voir aussi 281; 287).

14. Cf. 184 et 185-189.

15. Condition nécessaire et suffisante pour constater, voire déclarer la communion dans la foi retrouvée, l'affirmation de cet accord, ouvrant à la communion, est souligné, répété: 227 s; 295; 334; 335; 337; elle est sous-entendue: 298; 302; reprise: 324; 326; 327.

16. Sur le péché originel et la «préservation» de Marie, qui ne la dispense pas d'être «rachetée », sauvée, cf. 23; 44 s; 245-250; 266; 268-274; 297. Il y a consen**sus entre chrétiens latins, catholiques et protestants, sur cette problématique. Il n'en va pas de même des orthodoxes (cf. 237).**

Nous avons toujours écrit le terme de «coopération» entre guillemets pour éviter toute méprise sur le mot, retenu faute de mieux, mais qui demande à être explicité pour éviter l'erreur de rapporter une part de l'œuvre de la rédemption du Christ sur Marie[17]. Elle n'est pas son associée[18], sa collaboratrice. Le Christ est l'unique médiateur, et c'est bien pourquoi il y a actuellement une résistance officielle à l'encontre de groupes qui voudraient voir proclamer un dogme déclarant Marie co-rédemptrice. Une sévère mise en garde et un refus catégorique de la part du Vatican montrent que ce n'est pas de ce côté-là qu'il faut comprendre et interpréter la «coopération» (210, note 3).

Justement, le grief protestant majeur et constant est de mettre Marie au niveau du Christ, voire de comprendre son rôle indépendamment du Christ, comme en témoigne la notion de «mariologie» fortement contestée par le Groupe des Dombes et nombre de théologiens, comme si celle-ci pouvait faire pièce à la «christologie». K. Barth taxait cette rivalité entre mère et fils d'hérésie (208). Car cela reviendrait à donner, via Marie, à l'être humain une part déterminante à son propre salut. «Le *theotokos* du concile d'Éphèse» — la proclamation de Marie comme «mère ou génitrice de Dieu» — est parfaitement «biblique», reconnaît le même K. Barth. Mais de là à faire de Marie la *mediatrix omnium gratiarum*, la *coredemptrix*, la *regina coeli*, il y a un monde et un pas à ne pas franchir (208).

Si Marie dit oui à sa vocation, «ce oui permet-il l'incarnation ou au contraire l'appel de Dieu rend-il possible le oui de Marie?» Barth va jusqu'à mettre en garde contre toute idée de réciprocité, d'échange, de transmission de pouvoir, là où l'attitude fondamentale de Marie est précisément celle du renoncement à toute action propre pour laisser Dieu entièrement maître de son action en et par elle. «La révélation et la réconciliation sont irréversibles, elles sont indivisiblement et exclusivement l'œuvre de Dieu», écrit-il (209).

Mieux, dit J. Bosc, un ancien du Groupe des Dombes: Jésus est celui qui, en son unique personne divino-humaine, fournit

17. Dès 206 ss. Quant au quiproquo, cf. 209. Les extensions indues et fausses des termes en «co-», tels que «co-rédemptrice», sont formellement rejetées: cf. 208; 210, note 3.

18. Encore que le terme soit retenu par *Lumen gentium*, chapitre VIII (cf. 102). Peut-être «association» conviendrait mieux que «coopération», à cause de l'idée de subordination unilatérale de la part de l'associé(e). Une certaine ambiguïté demeurerait néanmoins.

l'obéissance requise, active et salutaire de l'homme. «C'est lui qui donne à Dieu la réponse active de l'homme, comme il est aussi le don de Dieu.» C'est même là la raison majeure de l'incarnation. Son salut est parfait, total, achevé. Il n'y a place pour aucune coopération, parce qu'il n'y a aucun manque, ni en Dieu ni en l'homme. Il n'y a donc pas distribution des rôles entre un Jésus divin, qui fait la part de Dieu, et une Marie humaine, qui accomplirait la part de l'homme (*ibid.*). Ce serait nier justement ce pour quoi Marie est là: assurer au Fils de Dieu une existence parfaitement humaine. Mais justement, qu'est-ce que ce ministère servant qui assure la réalisation de cette humaine condition de Jésus?

La partie catholique ne nie aucunement l'unicité et la plénitude sans réserve de la rédemption accomplie par le Christ Jésus. Le terme de «médiation» parfois attaché à Marie est dérivé, au sens de ministère[19] dépendant de l'unique médiation du Christ et la mettant en œuvre dans le monde, par la prédication, le service, le témoignage et la mission. C'est l'apostolat de toute l'Église, dont Marie fait primordialement partie.

Les catholiques comprennent donc la «coopération» en termes de foi et sous la rubrique de la foi qui répond à la grâce (212; 217). Justement il ne faut ni confondre ni mêler grâce et foi (213). La grâce permet la foi, ouvre à la foi la reconnaissance de la grâce. La réponse ne fait pas partie du don, elle le reçoit, l'accueille, en rend grâce et gloire au donateur. Elle n'a rien à donner en échange du don total, mais elle doit l'accepter pour le confirmer. Cette acceptation qui n'ajoute rien à l'œuvre de salut, puisqu'elle la reconnaît entière et effective, est rendue possible par la grâce libératoire de Dieu (220 ss). Bref Marie est au bénéfice[20] de la même grâce que chacune des autres créatures humaines de Dieu. Sa différence est relative, non absolue.

Du coup, les préventions et indignations protestantes sont dépassées: si «coopération» de Marie il y a, et faute d'un terme moins équivoque, c'est comme fruit d'une initiative du Père qui

19. C'est aussi le point de vue du texte américain cité au n° 211, n. 2. C'est ce prolongement ministériel que le document soulignera au n° 224 et suivant. Du fait que Jean-Paul II a réutilisé ce terme, écarté par Vatican II, en le connotant en médiation *maternelle*, le catholique ne peut l'évacuer, mais il prend acte de l'insertion ecclésiale qu'il faut sous-entendre par le qualificatif: cette «médiation» est *participée* et *subordonnée*, de l'ordre de *l'intercession*, cf. 108.

20. On remarquera le nombre de fois que ce terme de «bénéficier» revient pour dire le rapport de Marie au Christ dans l'ordre de la grâce: cf. 238; 245; 263.

regarde la bassesse de sa servante et fait pour elle, et à travers elle de grandes choses (217). Mieux, comment comprendre la réponse de Marie, si elle n'est pas dans le sillage de celle du Fils qui lui-même dans son humanité s'est dépouillé et abaissé, a renoncé non seulement à sa forme divine, mais encore à sa vie humaine offerte à la croix? L'humilité et le renoncement de Marie s'inscrivent dans ceux de son Fils, car la servante n'est pas plus grande que son Seigneur (215). Son oui et ce qu'il implique sont manifestement l'œuvre du Saint-Esprit, comme le lui avait déjà signifié l'ange de l'Annonciation (219).

Justement, Marie est le plus parfait exemple de ce que Dieu peut faire de la pauvreté et de la simplicité, mieux de la faiblesse, voire de la déchéance de l'être humain. Il manifeste en Marie sa gloire et son amour, sa miséricorde et son salut. Elle en est le miroir, le modèle, l'exemple (322; 323 etc.). Elle ne transcende pas l'humanité par quelque mérite propre, mais elle la console, en montrant que ce qui est possible pour elle et à travers elle, l'est aussi pour tout croyant. Parce qu'elle est comme nous, nous pouvons être comme elle. Et nous le sommes.

Où est alors la différence, la spécificité? Elle réside dans l'absolue priorité divine (217; 288). Elle a été choisie, comme Jérémie, avant même sa naissance. Quand le catholique dit que sa conception fut immaculée, il veut justement nier tout mérite propre (270). Sa réponse vient longtemps après que Dieu ait déjà agi en sa faveur, lui ait déjà accordé le salut par anticipation. Sa joie libérée provient de cette dotation libératrice. Elle l'exprime, elle la0 chante magnifiquement. Sa différence, sa spécificité résident dans le fait que l'enfant qu'elle met au monde est le Fils de Dieu, non qu'elle en soit la mère. Ce n'est pas par Marie qu'on arrive à Jésus malgré la chronologie, mais par Jésus qu'on parvient à Marie dans l'ordre du salut et de la foi. Elle est ce qu'elle est et fait ce qu'elle fait par et pour Jésus. C'est lui qui donne à Marie son unicité, non l'inverse. Il ne faut pas confondre le plan du fait et celui du sens.

Mais alors, s'il n'y a aucune confusion ni aucune réciprocité possibles entre grâce et foi, entre don de Dieu et accueil de l'homme, entre libération par Dieu et liberté de l'homme, les deux aspects reçoivent une plénitude propre. La «coopération» ne fait pas nombre avec l'action de Dieu, et puisqu'elle est fruit de ses dons, elle ne porte nullement atteinte à la souveraineté du Christ, affirment les catholiques (217).

Dès lors, le protestant ne peut qu'y reconnaître sa propre théo-
logie de la grâce et de la foi. L'homme est sauvé par la grâce seule

par le moyen de la foi seule, disent les Réformateurs: *sola gratia, sola fide.* Comme le disait déjà Ambroise: «Jésus n'avait nul besoin d'aide pour nous sauver tous» (cf. 26; 218). Marie se tient sous la croix. Son Fils seul pend au bois.

L'important, c'est que Marie dans son exceptionnelle position soit en fait exemplaire, une démonstration, une parabole vivante du rapport entre grâce et foi, entre don et réception, entre passivité du renoncement et activité du service conséquent. «La docilité au Saint-Esprit devient activité» (219). Luther déjà déniait à l'accueil toute qualification d'œuvre propre au sens de mérite (*ibid.*, n. 3). L'accueil confirme le don comme don en l'acceptant comme tel (220)[21].

La figure et la réalité de l'Alliance l'illustrent. Dieu en est le seul auteur, mais il demande à l'homme de donner son assentiment, mieux de lui obéir, de la mettre en pratique (222).

Le protestant n'aura aucune difficulté à saisir ces deux moments, puisqu'il a dans sa théologie la distinction entre «la fulgurance du moment unique de la justification» et la possibilité nouvelle de «la sanctification» de toute une vie, «donnée à la personne justifiée» (223).

On ajoutera enfin que le terme de réponse ouvre à la notion de «responsabilité», qui est bien de l'ordre de la vocation de chaque croyant et de toute l'Église (224). La réponse exigée par Dieu vise en fait les autres hommes et ne revient à lui que par leur truchement, par les fruits portés en et par eux. C'est ainsi que Paul conçoit son ministère de coopérateur avec Dieu (225). Luther dira que nous sommes et devons être des «Christ», pas des Marie, pour les hommes, nos frères et nos sœurs humains (224). Il s'agit donc d'un véritable circuit, d'un sorte de triangle entre Dieu et nous, qui fait entrer autrui comme tiers indispensable, irrévocable. Marie la première a été dans cette condition de tiers. L'ouverture aux autres de son *Magnificat* l'atteste ostensiblement[22].

---

21. Il convient peut-être de signaler non seulement la grossière erreur de la traduction de *kekaritomene* en «pleine de grâce» de la Vulgate, véhiculée dans la dévotion, parce que la grâce n'est pas une chose dont on peut être «grosse », mais un rapport, comme le salut (219), mais encore le plus subtil «comblée de grâce» de nos traductions actuelles (152; 268; 274, n.1), apparemment plus passif. La grâce qui est faite à Marie est expliquée par la «faveur qu'elle a trouvée auprès de Dieu» (*Lc 1*, 30 comme *1*, 28, selon la *TOB*). Il faut appliquer ici le principe de la «coopération» (cf. 213 ss.). La racine grecque traduit l'hébreu *hen* (faveur) et non *hesed* (grâce).

22. Dans l'épisode de Cana (*Jn 2*), la situation bloquée entre mère et fils se **débloque lorsque Marie, se tournant vers les serviteurs, ces tiers, les intègre à la relation, eux qui seront les instruments et les témoins de l'exaucement.**

Voilà donc déployé l'accord fondamental et fondateur de notre communion (295). Tout le reste à la fois en dépend et s'y réfère, mais en position seconde (323). On pourrait dire que toute le reste y coopère, comme la foi correspond à la grâce (334). C'est le roc sur lequel édifier la théologie, les théologies respectives. La différences, les divergences, voire les incompatibilités particulières qui demeurent, si elles s'y enracinent et l'attestent, ne peuvent détruire la communion rétablie (335). Autre image, si cet accord est la pierre angulaire, au faîte de l'édifice, comme le sommet de la montagne, il est possible que les divers côtés, les différentes côtes pour y parvenir, soient relativement distincts, voire apparemment contradictoires. Si elles ont le «regard droit»[23] fixé au sommet, au but, ces diversités, ces divergences ne peuvent devenir rupture. Il faut simplement le démontrer à chaque fois.

2. La virginité perpétuelle de Marie (228-233; 301 s; 327)

Étrangement, les protestants aujourd'hui si soupçonneux à l'endroit d'un titre et d'une condition qui semblent distinguer Marie du commun des mortels, ne se souviennent guère que les Réformateurs n'ont pas mis en question cette affirmation de la Tradition (232; cf. 55; 62; 65).

Pour des raisons modernes, notamment de critique historique, ils préfèrent voir en Marie, en dehors du cas unique et ponctuel de la conception virginale et de la naissance de son fils premier-né, et effectivement «unique» en son «genre», une épouse et mère de famille selon la tradition juive qui voit la bénédiction dans le *fiat* et dans le nombre des enfants mis au monde. Ils préfèrent aussi donner aux frères et sœurs de Jésus un caractère de réelle fratrie, au lieu d'un plus lointain cousinage, sans nier la validité de cette interprétation. Leur approche renforce la thèse de l'incompréhension de la propre famille de Jésus (aux textes cités on pourrait ajouter *Jn 7*, 5 ss au troublant parallèle avec *Jn 2*, 4) et, de son côté, le refus de Jésus de faire de l'appartenance à son clan ou à tout clan un privilège ou un droit (185-189). Contre tout népotisme, il va demander aux siens, sa mère et ses frères y compris, de renoncer pour lui — et comme lui — et pour l'universalité de l'évangile, à cette relation exclusive pour entrer avec et après lui, le «premier-né d'entre de nombreux frères et sœurs», dans la grande famille ecclésiale sans acception ni exception, où l'on est l'un pour l'autre frère ou sœur,

---

23. Cf. cet appel à un «regard nouveau», un «regard droit» cité plus haut et qui exige une conversion spirituelle (8).

mère ou fils ou fille, un seul demeurant pour tous et chacun le Père dont tous sont les enfants (cf. *Mt 10; Mt 19 = Mc 10*)[24].

Ceci dit, le protestant confesse qu'en ce qui concerne le Christ Jésus, et quelles que soient les conclusions tirées de l'exégèse (230; 232), il est né de la Vierge Marie, et que ce titre de vierge lui revient par excellence, en raison de sa relation privilégiée avec son fils premier-né, non pour cela, mais parce qu'il est — et ainsi — le fils même de Dieu (228; 301). Mais la question peut demeurer ouverte, car ce qui est affirmé et nullement contesté est ce rapport, unique au monde, justement entre Marie et Jésus (302).

3. Les deux dogmes marials (325-326; cf. 234-275; 296-300)

La partie consacrée à «la conversion protestante» ne reprend pas tout le débat sur les deux dogmes marials de l'Immaculée Conception et de l'Assomption[25]. Elle en rappelle les arguments et les conclusions, et d'abord le fait que, définis tout récemment, ces deux dogmes l'ont été par et pour une seule Église et sans que les autres ne soient ni consultées ni impliquées; ces dogmes ne sauraient donc s'imposer sans autre explication à eux (296; 325).

À l'inverse, ces autres peuvent respecter le fait qu'un catholique y adhère, par conviction autant que par obligation, dans la mesure où ces dogmes ne contredisent pas l'accord essentiel, et sur l'essentiel (275; 297; 298; 326). C'est justement l'objet de la longue discussion concernant ces deux dogmes catholiques romains, amenant les uns à s'expliquer, les autres à comprendre ce qu'ils veulent affirmer et confesser (234-275).

Or la place et l'importance qui leur revient dépendent de leur position dans ce que l'on appelle depuis le Concile Vatican II la «hiérarchie des vérités», élément-clef dans le dialogue œcuménique, pour distinguer ce qui est primordial et ce qui est second — sans devenir pour autant secondaire —, ce qui est essentiel et ce qui en dépend[26]. Or, visiblement, ces deux dogmes non seulement sont seconds par rapport à ce qui concerne la foi et le salut, mais

24. La question est elle-même comme dépassée par le fait de la critique radicale par Jésus de tout lien privilégié de sang, pour parvenir à une fratrie purement spirituelle, ecclésiale (229). Il s'agit non d'une donnée de l'histoire (231), mais d'une conclusion de foi, fruit d' «un sain raisonnement» (231).

25. On notera que la partie catholique est ici plus développée.

26. Cette référence à la «hiérarchie des vérités» revient de nombreuses fois et sous-tend l'argumentation aux points focaux (*cf. supra*, n. 12).

ils doivent se situer en dépendance étroite de ces derniers, ne pas aller de soi et faire «bande à part».

Un autre argument avancé pour ne pas voir dans ces deux dogmes un élément séparateur, c'est qu'on a pu vivre sans eux pendant près de vingt siècles, sans qu'il y ait eu, à cause de leur contenu, séparation ou division, puisque jusqu'à leur définition ils demeuraient de l'ordre des opinions théologiques libres[27] et non doctrine officiellement proclamée et reconnue (244; 297). Les protestants, bien avant le recours à la notion et à la méthode de la «hiérarchie des vérités», avaient, dès la Réformation, distingué le cas du *status confessionis* des *adiaphora*, soit les points qu'on ne saurait mettre en doute sans mettre en danger l'Évangile, de ceux qui ne s'imposaient pas et ne devaient donc pas diviser l'Église (242, n. 1).

Or, justement, il est avéré par l'histoire et la tradition que les deux dogmes n'ont pas connu un même accord dans l'Église. Si l'Assomption a été tôt et largement reçue (253 ss; 258), il n'en fut pas de même de l'Immaculée Conception. Car son affirmation semblait mettre en question l'universalité du salut, puisqu'une créature échappait apparemment à devoir en bénéficier, si elle était reconnue comme sans péché dès sa conception.

C'est ici que la doctrine augustinienne du péché originel a amené des théologiens de renom comme Thomas d'Aquin à refuser cette affirmation. Des siècles durant, on a laissé la question en suspens, et interdit de se condamner mutuellement à ce sujet (248; 297). Il a donc fallu trouver une solution à cette contradiction apparente: Marie a besoin d'être sauvée alors qu'elle est dite sans péché dès sa conception. La solution, subtile sans doute, fut de distinguer exemption et préservation. Dans le premier cas, Marie serait en effet hors condition humaine universelle. Dans le second, elle n'aurait eu le bénéfice de la rédemption que par anticipation. C'est ce que recouvre le terme de «préservation» qui a été retenu. En droit, elle est pécheresse, et a besoin comme tout un chacun d'être «rachetée», mais en fait elle est «préservée» de l'atteinte du péché par le don prévenant de la grâce divine (244-250; 266-274). On peut discuter de la finesse ou de la subtilité de l'argument[28]. Ce qui est en jeu est l'intention qui le sous-tend: ne pas faire de Marie

27. Même si, en l'état, l'histoire et le statut des deux convictions de foi furent bien différents (252).

28. Il est intéressant de noter que l'argumentation procède non d'une référence à des documents, mais d'une réflexion toute théologique, «spéculative», de convenance (terme qui n'a pas été utilisé) (254 s). C'est sur ce terrain qu'il faut donc juger de sa conformité à ce qui est essentiel et primordial dans la «hiérarchie des vérités».

un être à part, tout en lui conservant non un privilège, mais le bénéfice d'une anticipation, puisque tout être humain est appelé à devenir saint et libéré du péché.

Quant à l'Assomption, la question est plus simple, en ce sens qu'il s'agit seulement de savoir quel fut le sort ultime de Marie. Le dogme ne nie pas en tout cas sa mort physique effective (260)[29]. Sinon elle serait, contrairement à son fils, passée de cette vie à l'au-delà sans passer par la mort, comme en d'autres temps un Énoch ou un Élie. Mais là encore, il s'agit simplement de prolonger ce que l'Église catholique croit et dit de Marie vierge et sainte[30]. La dévotion autant, sinon plus que la théologie, ne peut concevoir que son corps pût connaître la corruption (254) et donc qu'au-delà de sa mort elle ne bénéficie, une fois encore par anticipation, du destin universel de la résurrection et de la vie céleste avec son fils, «dans l'horizon de la communion des saints» (262-265).

On demande donc aux protestants de donner crédit aux catholiques qu'en reconnaissant à Marie, de la conception à l'assomption, un destin hors pair, ils ne veulent que rendre plus manifeste son rapport de grâce et de foi avec et par son fils. Loin de réduire cette relation au moment crucial de la mise au monde du Fils de Dieu, donc de sa maternité divine de *Theotokos,* l'Église, la foi et la piété catholiques l'étendent à toute son existence, dans la volonté de renforcer par là le rapport de grâce et de foi dont elle est l'exemple par excellence (298; 326). Mais l'exceptionnel en elle devient la règle, et ce qui, eu égard à sa relation unique avec son fils, est singulier et incommunicable devient, eu égard aux frères et sœurs dont le Fils devient le «premier-né», commun à tous. L'exception n'est qu'anticipation. Elle est relative... à tous (261; 263-265; 288).

4. Marie dans la louange et la prière (328-332; cf. 276-287; 303-314)

Cette dernière partie correspond, en plus bref, au «culte marial» du côté catholique (303-314). C'est toute la question de la vénéra-

29. On remarque que l'Orient a toujours appelé «dormition» (37 et n. 1; 238) ce que l'Occident nommera Assomption. Il y a peut-être un parallèle avec la vision orientale de la résurrection du Christ comme descente aux enfers, notamment dans l'iconographie, donc une autre approche de la mort.

30. Un point à éclaircir est le rapport entre sainteté et virginité. Celle-ci est-elle un aspect, une expression particulière de celle-là et en dépend-elle? Les deux dogmes sont-ils la conséquence de sa virginité ou de sa sainteté? Sa sainteté pourrait-elle être affirmée, même en dehors d'une virginité *perpétuelle*?

tion de Marie. Comment réaliser son propre vœu et sa prophétie: «toutes les générations me diront bienheureuse, car le Tout-Puissant a fait pour moi de grandes choses»? Les protestants ne peuvent ignorer cet appel, cette exigence. Mais il y a loin d'une vénération à une invocation.

Du reste, ensemble nous avons dit et redit qu'en rigueur de terme toute prière ne s'adresse qu'à Dieu seul, voire au seul Père, même au sein de la Trinité, comme en fait foi le canon eucharistique: action de grâce au Père, par le mémorial du Fils et dans la communion du Saint-Esprit (276 ss; cf. 305). Il n'est donc pas question d'adresser des prières au sens rigoureux du terme à Marie comme telle (277; 285)[31]. Et, si prière il y a, quelle sorte de prière pourrait-on lui adresser, à elle et à d'autres défunts réputés ou déclarés saints? C'est la question.

On remarquera que l'on n'a que trop tendance à déroger à cette règle dans la piété (283; 312). Les protestants s'adressent souvent à Jésus dans les mêmes termes que les catholiques à Marie. Certes, avec toute la distance et la différence qui existent entre le Fils de Dieu et sa mère terrestre, la comparaison peut paraître déplacée. Et pourtant, cette piété envers Jésus[32] peut donner une place et une importance plus grandes au Fils qu'au Père. On peut encore retrouver cette interversion, ce court-circuit, dans la liturgie eucharistique elle-même: on a tendance à changer l'action de grâce adressée à Dieu pour ses dons en action de grâce, en bénédiction directe posée sur un objet ou une personne. On dira que «Jésus prit du pain, le bénit» au lieu de «rendit grâce» pour le pain. Comme à la multiplication des pains. Jésus ne bénit pas la chose, mais rend grâce à celui qui seul multiplie, comme seul il pardonne et guérit. Jésus ne cesse de détourner toute gratitude envers lui en action de grâce envers le Père. Ce n'est qu'indirectement comme par un retour que la bénédiction, l'action de grâce rejaillit sur l'être ou la chose qui en est l'objet et non le sujet. Le plus court chemin de l'un à l'autre passe par le tiers, ici Dieu le Père. Ainsi toute louange à Marie est louange pour Marie (279 s)[33].

---

31. L'ambiguïté du terme de «culte» (276) affecte aussi celui de prière. Il faut donc veiller à cet égard à distinguer rigoureusement entre latrie et dulie (277).

32. Le piétisme allemand luthérien appelle volontiers Jésus le *Heiland*, forme affectueuse de «sauveur».

33. Cf. aussi les deux oraisons de la liturgie anglicane en appendice de M II (p. 85), rigoureusement adressées à Dieu.

Alors, quelle place lui assigner dans la liturgie, quel rôle lui reconnaître dans la piété? Il faut tout d'abord ne pas dissocier Marie, mais au contraire l'associer à toutes les célébrations christiques où elle est présente et agissante et que sont les grandes fêtes chrétiennes: Noël, Pâques (Vendredi Saint), Pentecôte, voire la Toussaint, jour que Luther avait choisi à dessein pour proclamer la justification par la grâce et la foi seules (330). Les Réformateurs justement célébraient toujours avec grand respect l'Annonciation, la Visitation et la Présentation au Temple (331).

Mais il faut aller un pas plus loin. Les catholiques prennent bien garde que toute louange de Marie soit d'abord aussi louange au Père pour Marie. Mais, comme eux et avec eux, les protestants peuvent entrer dans la prière *de* Marie et prier *comme* Marie, notamment le *Magnificat*, et ils ne s'en privent pas[34].

Reste un nouveau pas à faire, qui est celui de prier *avec* Marie. Qu'est-ce que cela veut dire? Quelle est donc la prière de Marie? Le récit de Cana est souvent invoqué pour soutenir par ce seul texte la mission mariale, comme celle des saints, d'intercéder pour les vivants, sinon pour les morts. Ici le protestant oppose une fin de non-recevoir (286). La barrière de la mort, le dernier ennemi, est à prendre au sérieux. La communion avec Dieu n'est pas communion avec les défunts dans le mystère de l'au-delà. Notre vie est pour le moment cachée avec Christ en Dieu et sera révélée le moment venu (*Col 3*, 3-4), au jour de la parousie, de la résurrection, du jugement, de l'instauration du règne et du Royaume de Dieu. Nous n'en sommes pas là.

Et pourtant nous sommes entourés par une nuée de témoins (*He 11*) et le ciel n'est pas vide, ni Dieu solitaire, surtout en sa Trinité[35]. Mais cela reste du domaine du mystère, puisque sur terre même le Fils ne connaissait pas le temps ni les moments choisis par le Père (*Ac 1*, 7; *Mc 13*, 32) et que, le jour de l'Ascension, le Seigneur ressuscité commande à ses disciples désemparés par son départ de garder les pieds sur terre, là où les attendent les dons et les missions de Dieu, dans la descente de l'Esprit, contrepartie de la mon-

34. C'est la raison pour laquelle cette louange de Marie a été placée en exergue au document entier.

35. Le document rappelle que la liturgie eucharistique protestante, en accord avec la tradition de toutes les Églises exprime son action de grâce «dans la communion de l'Église universelle, avec les anges et toute l'armée des cieux» (278). Ce dépassement des frontières de l'espace et du temps est justement anticipation liturgique de la parousie et récapitulation de toute l'histoire du salut. Et cette **vision demeure globale.**

tée du Fils, et dans la mission tous azimuts confiée à l'apostolat des disciples (*Ac 1*,8).

Mais l'intercession existe, elle est recommandée entre vivants, entre croyants, prière des uns pour les autres. Elle est adressée à Dieu pour eux. Alors, si l'on peut demander à un tiers de prier pour nous, pour ce qui nous préoccupe, pourquoi ce tiers ne serait-il pas la vierge ou un saint défunt?

Les catholiques répondent fermement que cette prière est elle-même seulement prière d'intercession (281; 284). Autrement dit, on ne demande rien d'autre à l'intercesseur que d'être jalon, relais de notre prière, en faisant cause commune avec nous. C'est dire qu'on n'attend aucune réponse de Marie ou des saints[36], mais renforcement de notre demande à Dieu, non par la qualité exceptionnelle de l'intercesseur, mais en faisant nombre, par la manifestation plus large de la «communion des saints»[37]. Marie, dans cet acte, est comme nous tournée vers Dieu et non vers nous. Pas de court-circuit entre elle et nous. Peut-être que le catholique, dans sa dévotion, ira un pas plus loin, comme on peut le constater dans les prières du pape ou de feu le Cardinal Decourtray à la fin de bien des documents de leur plume. C'est vrai qu'on peut glisser de la demande d'intercession à l'intercession comme telle, comme on peut passer de la bénédiction de Dieu pour le pain eucharistique à la bénédiction de ce pain même.

Ici le protestant ne suivra pas (282; 286). À moins que l'on repense l'intercession chrétienne, non plus comme une chaîne dont les maillons seraient extérieurs les uns aux autres (281), comme si trop faibles, trop pécheurs, nous n'osions ni demander ni attendre une exaucement immérité, et que passer par un meilleur et plus puissant tiers pourrait, comme dans la société civile, donner le coup de piston assurant l'agrément de la demande. Ce serait dénaturer l'intercession; elle n'est pas autre chose que la parole de communion qui s'échange entre membres d'un même corps. Elle fait partie de la conversation mutuelle en présence du tiers qu'est Dieu (281). Ce n'est pas parce que je ne suis pas capable, pas habilité à prier directement, que je devrais passer par un(e) autre; mais, au contraire, parce que je suis en communion avec les autres, je peux tantôt donner et tantôt recevoir une parole,

36. Ici évidemment la vigilance s'impose et la discipline doit s'exercer pour éviter excès et débordements (283; 312; 320).

37. Il convient toujours de rappeler qu'au départ le terme de saint a été appliqué aux premiers chrétiens (*Ac 9*, 13.32; *26*, 10; *Rm 1*, 7; *8*, 27; etc.).

entrer dans la prière commune, tout comme l'Esprit en nous intercède par des soupirs inexprimables (*Rm 8*, 26 s) et que le Fils auprès du Père intercède de son côté pour nous (*Rm 8*, 34). Cette circulation de la prière ne connaît que ce seul circuit entre l'Esprit en nous et le Fils auprès du Père. Toute autre intercession dans le ciel et sur la terre s'insère en celle-ci.

La «conversion» catholique insiste sur tous ces points: prier Marie, c'est non seulement prier *comme* Marie, mais *avec* Marie, comme elle prie *avec* nous dans la communion des saints, ainsi constatée, pratiquée, mise en œuvre et en évidence. Alors, contre toute dérive, «la prière à et par Marie demeurera... une prière comme et avec Marie» (287).

Le protestant pourrait-il prier l'*Ave Maria*? Quant à sa partie biblique sans doute, bien que ce ne soit pas vraiment une prière, mais la reprise d'une parole adressée à Marie par l'ange et par Élisabeth. Seule l'adjonction finale est de la tradition de l'Église catholique. Ici il faut revenir à la distinction entre liturgie et dévotion. Une certaine liberté est laissée à la dévotion qui est de l'ordre de ce qui est second dans la «hiérarchie des vérités», de l'ordre des *adiaphora* pour parler comme les Réformateurs. À condition, bien entendu, et c'est essentiel, de ne pas lui laisser la bride sur le cou et de veiller à ce qu'elle ne soit jamais en contradiction avec l'essentiel de la foi ou devienne indépendante de ce centre névralgique que la «coopération» a bien cerné (284 s).

Alors le protestant pourra tolérer chapelet et pèlerinages, pour autant que ses réserves ne soient pas interprétées à leur tour, du côté catholique, comme une autre façon de ne pas reconnaître l'essentiel qui veut être magnifié de la sorte. Le protestant reconnaîtra dans ce qui est rapporté de la position d'un Paul VI combien une saine piété chrétienne peut intégrer une piété mariale de bon aloi. Il ne peut qu'y souscrire (305).

Conclusion

Tout compte fait, la différence entre catholiques et protestants, qui peut s'avérer complémentaire et non dirimante, tolérable et non séparatrice, réside dans le fait que le protestant place plus volontiers l'être humain face à Dieu, face à face avec son Seigneur, sans aucun recours et sans aucun écran entre eux, mais aussi sans aucun mélange, ni fusion ou confusion entre eux; comme s'ils **étaient à la fois infiniment proches et pourtant infiniment distincts**

et différents; comme si un fossé infranchissable les séparait, mais qu'un arc-en-ciel enjambe, celui de l'incarnation, de la passion et de l'exaltation du Fils, relayé par l'Esprit.

Le catholique de son côté se verra plus volontiers côte à côte avec tous ceux qui sont les enfants de Dieu, à commencer par son Fils et la mère de celui-ci. Il se sentira comme entraîné dans la grande nuée de témoins, sans solution de continuité entre lui et Dieu, grâce à une infinité, non d'intermédiaires, mais de compagnons et de compagnes de route, qui s'égaillent sur les espaces de temps et les replis du monde.

Si la distinction peut menacer la communion chez les protestants, les catholiques sont tentés par une mystique de fusion. Or le sage Concile de Chalcédoine (451) n'a pas tranché entre les deux voies, hérétiques si elles s'opposent ou se séparent; il a, au contraire, affirmé le paradoxe de leur cohésion et de leur cohérence, le mystère même du Dieu fait homme en Jésus le Christ, deux natures en une personne, qui fait que Marie met au monde non son enfant de chair, mais mystérieusement le Fils même, le Fils unique de Dieu, le Père.

D'une certaine façon, le document sur Marie honore cette double exigence, en inscrivant dans son double titre même l'objectif inlassablement poursuivi: unir et distinguer (au sens noble du terme) la double relation de Marie tant au dessein de salut de Dieu qu'à la communion des saints. L'unicité de Marie dans la première relation induit sa solidarité dans la seconde et le lien de l'une à l'autre réside dans sa conversion. Ce en quoi elle est fidèle disciple de celui dont elle devint la mère. Unie au plus intime par sa chair au Fils de Dieu qu'elle met au monde, elle s'unit à lui au plus universel dans l'Esprit qu'elle partage avec tous les saints, ses innombrables frères et sœurs, au passage du renoncement au privilège de la possession. Ce qu'elle perd là, elle le regagne au centuple ici. D'unique elle devient exemplaire. D'exception elle devient compagne. Celle qui montre le chemin *(hodigitria)* anticipe la voie du croyant en l'y précédant.

F-01550 Farges Pasteur Alain BLANCY
Presbytère protestant

Sommaire. — Entre silence protestant et inflation catholique, le Groupe des Dombes s'est engagé sur une voie de convergence par un «nouveau regard» de part et d'autre. La conversion demandée aux protestants à partir d'un changement d'attitude pouvait aboutir à une révision doctrinale du fait d'un accord de fond sur la «coopération de Marie».

Expression de la «justification par la grâce et la foi», principe réformateur par excellence, elle permet d'aborder les dogmes mariaux, sans avoir à y souscrire dans le même sens et sans rien y voir «de contraire à l'annonce évangélique». Si l'invocation de Marie et des saints demeure un seuil infranchissable pour les protestants, l'intercession universelle comme partie intégrante de la louange de Dieu unit Église militante et Église triomphante. Les différences légitimes qui demeurent ne sont plus séparatrices, selon le principe ici mis en œuvre de la «hiérarchie des vérités».

Summary. — Between protestant silence and catholic inflation, the «Groupe des Dombes» has opened a way of convergence in the field of mariology. Protestants are invited to take a new look at the «cooperation of Mary». Considered as an expression of the justification by grace and through faith, which is the prime principle of the Reformation, this doctrine allows us to tackle the marian dogmas without having to subscribe to them in a univocal sense or in a sense that would contradict the Gospel message. If the invocation of Mary and the saints remains an insuperable difficulty for a protestant, the universal intercession, as an integral part of the divine praise, unites the militant Church and the triumphant Church. Taking into consideration the principle of the «hierarchy of truths» which here operates, we see that the legitimate differences which remain are no longer a cause of division.