NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 1 1967

Esprit Saint et théologie mariale

René LAURENTIN (Mgr)

p. 26 - 42

https://www.nrt.be/it/articoli/esprit-saint-et-theologie-mariale-1449

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Esprit Saint et théologie mariale

Rendre sa place à l'Esprit Saint, « le grand méconnu », selon une expression déjà ancienne, c'est là un point essentiel pour l'avenir de la mariologie comme de l'ecclésiologie.

I. — Une objection œcuménique

Pour susciter cette restauration, nous examinerons d'abord en creux la déficience à laquelle il faut remédier ; nous partirons d'une difficulté souvent évoquée dans le dialogue œcuménique : les catholiques ont-ils en quelque manière substitué la Vierge à l'Esprit Saint ?

Il est peut-être maladroit ou choquant d'aborder l'exposé par cette difficulté, vu la sensibilité de certains mariologues qui sont allergiques à la formulation d'objections critiques, même si l'on y apporte une réponse constructive comme ce sera le cas ici.

Il faut pourtant commencer par là. Ce sera la méthode la plus claire. C'est la méthode même de saint Thomas d'Aquin qui n'hésitait pas à inscrire en tête de sa question sur l'existence de Dieu : « On voit qu'il n'y a pas de Dieu » — avec les attendus « athées » les plus percutants connus en son temps.

Enfin cette objection « existe ». Elle a été soulevée maintes et maintes fois depuis plusieurs dizaines d'années. Le pasteur L. Marchand a même consacré aux analogies entre textes catholiques sur la Vierge et textes évangéliques (dans tous les sens du mot) sur l'Esprit Saint, un article *ex professo* intitulé : *Le contenu évangélique de la dévotion mariale* (dans *Foi et Vie*, 49 (1951) n. 6, p. 509-521). Il conclut (p. 515 et 521) :

> Saint Jean nous fait lire que la maternité de l'Esprit ne commence pleinement qu'après le départ de Jésus (16, 7). De même, la maternité de Marie commence au Calvaire.
>
> Jésus parle de l'intimité que l'Esprit entretient avec lui (*Jn* 16, 13-14). Pareille intimité est affirmée entre Marie et Jésus (...).
>
> « Je ne vous laisserai pas orphelins, je reviendrai vers vous », dit Jésus en annonçant le Saint-Esprit (*Jn* 14, 17-18). La piété catholique entend que le Christ a demandé à Marie de nous adopter (...).
>
> Le Saint-Esprit est consolateur (*Jn* 14, 16-26 ; 15, 26). Marie est consolatrice.
>
> On se demande devant de si exactes correspondances, si Marie n'a pas été substituée à l'Esprit (...).
>
> Si énorme que cela paraisse, la piété mariale est une immense et insurmontable, mais impuissante réaction, contre lui-même, du principe romain qui a limité l'action du Saint-Esprit.

Citons quelques textes, de diverses provenances, pour montrer qu'il ne s'agit pas là d'une réaction isolée :

> W. Borowsky, *Verdrängt Maria Christus ?* Schwenningen a N., 1965, p. 98 : « Marie ne prend-elle pas la place de l'Esprit Saint lorsque A. C. Placi écrit (*das Geheimnis*, p. 58) : ... *Elle forme Jésus en nous.* » Nous avons toutes les raisons de considérer ce développement avec une grande préoccupation.
>
> N. Nikos Nissiotis, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council*, dans *Journal of Oecumenical Studies*, 2 (1965) 31-62. (Je traduis) : Dans le huitième chapitre sur la Vierge de la constitution *De Ecclesia*, un observateur orthodoxe trouve une ressemblance entre le travail de l'Esprit Saint comme Paraclet, consolateur, et Marie comme médiatrice en un sens spécifique.
>
> V. Subilia (vaudois), *L'ecclésiologie de Vatican II*, dans *Revue réformée*, 17 (1966) 25. Dans le chapitre conciliaire sur la Vierge, « la mission d'Avocat, de Consolateur (Paraklitos !), l'exercice d'une intercession universelle, d'une aide constante, est aussi confiée à Marie, tandis que le Nouveau Testament la réserve au Christ et au Saint-Esprit. »

Certaines de ces objections appellent sans doute des nuances et des réponses. Pourtant le P. Congar reconnaissait, dès 1952, qu'elles requièrent examen [1] :

> « Il ne faut ... pas mépriser l'accusation qui nous est faite d'une sorte de traduction en termes mariaux de l'œuvre et de l'expérience intérieures de l'Esprit, allant jusqu'à un remplacement du Paraclet par Marie. J'ai connu personnellement des cas où ce reproche était mérité. »

De même H. Mühlen, que nous citerons tout à l'heure (p. 29). Cette difficulté paraît donc réelle. Elle ne relève pas de la polémique. Elle repose sur des constatations objectives qui font question. Historiquement, c'est un fait que la mariologie latine a pris un extraordinaire développement en une période où précisément la pneumatologie, c'est-à-dire la théologie de l'Esprit Saint (*Pneuma*) était particulièrement défaillante : on a multiplié les congrès et les sociétés d'études mariologiques, mais il n'y a aucun équivalent pneumatologique. Plus précisément, le rôle qu'on attribue à la Vierge par rapport aux chrétiens se trouve exprimé par des formules qui conviennent *d'abord* à l'Esprit Saint. Relevons quelques exemples :

> — « A Jésus par Marie », mais ne va-t-on pas à Jésus d'abord et essentiellement par l'œuvre de l'Esprit Saint (*Jn* 14, 26 ; 15, 13-14, etc.) ?
> — « La Vierge forme en nous le Christ », mais c'est d'abord et fondamentalement le rôle de l'Esprit.
> — La Vierge « inspiratrice » et « mère du Bon Conseil ». N'est-ce pas d'abord une fonction de l'Esprit ?
> — La Vierge « lien entre nous et le Christ ». N'est-ce pas là encore une fonction essentielle de l'Esprit ?

1. M. J. Congar, *Marie et l'Eglise chez les protestants*, dans *Etudes mariales*, 10 (1952) 91 ; cfr p. 105 (note).

Faire cette constatation, ce n'est pas dire que ces formules soient fausses, ce n'est pas les proscrire. Elles expriment en quelque manière le rôle de la Vierge dans la communion des saints. Le problème c'est que le rôle analogue et plus essentiel de l'Esprit est négligé : ce qui ne va pas sans déséquilibre.

Est-ce là seulement le fait des facilités de la littérature de piété ? Cette explication ne saurait suffire, car le problème se pose au niveau de la mariologie, même chez des théologiens de stricte observance. Ainsi le cardinal Billot a-t-il écrit [2] :

> « Marie (... fut) constituée par Jésus-Christ dont elle ne se peut séparer jamais, *source* et *principe* pour nous de toute vie surnaturelle. »

Être « source » et « principe » universel de la vie de grâce, être « source d'eau vive » dans le cœur des croyants, n'est-ce pas d'abord le rôle de l'Esprit selon saint Jean lui-même (*7*, 38-39) ? Et n'aurait-il pas été opportun de situer le rôle de Marie par rapport à cette source première et oubliée ? Le cas de Billot est particulièrement significatif, parce qu'il s'agit d'un théologien dont la rigueur refusait la doctrine de la corédemption (*Ib.*, p. XI).

Cette autre doctrine nous conduit au même problème. Comment se fait-il qu'en tant et tant de livres consacrés au rôle corédempteur de la Vierge, on n'évoque pas le rôle corédempteur plus fondamental de l'Esprit Saint ? Cette considération étonnera certains lecteurs, car on en est venu à oublier la coopération de l'Esprit Saint avec le Christ dans l'œuvre du salut, cette coopération divine. Son onction, en effet, s'est répandue sur le Christ dès l'Incarnation, selon l'interprétation patristique constante de *Lc* 1, 35 [3], cette onction s'est renouvelée en quelque sorte, en vue de la mission du Christ lors du baptême de Jean, et dès lors, l'Esprit Saint, « Esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ », est à l'œuvre en lui sans défaillance.

Si Marie a coopéré avec le Christ au plan humain, ce ne peut être qu'en toute dépendance de la coopération de l'Esprit au plan divin et transcendant. Il est donc paradoxal que Marie ait été si souvent exaltée comme corédemptrice [4] dans l'oubli du rôle corédempteur primordial de l'Esprit Saint. Et pourtant l'association et la coopération

2. L. Billot, Préface a. R. M. de la Broise et J. V. Bainvel, *Marie, Mère de grâce*, Paris, Beauchesne, 1921, p. IX.

3. Sur le caractère personnel de l'Esprit Saint en *Lc* 1, 35, il y a quelques hésitations chez les premiers Pères, mais l'interprétation d'Irénée, Origène, Athanase, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, selon lesquels il s'agit d'une intervention personnelle de l'Esprit, devient commune en Orient. En Occident, l'œuvre de l'Incarnation est attribuée à la nature divine, mais la formule « l'Esprit Saint viendra sur toi » est conçue dans le sens d'une appropriation personnelle au Saint-Esprit.

4. Selon les bibliographies périodiques éditées par G. Besutti, sous le titre *Bibliografia Mariana*, Rome, Marianum, le nombre d'études sur la corédemption est de 21 pour 1948-1950 ; 18 pour 1950-1951 ; 97 pour 1952-1957.

que signifie le préfixe « co » conviennent essentiellement à l'Esprit qui coopère au niveau strictement divin.

De même, quand on dit que Marie nous a donné le Christ à l'Incarnation (ce qui peut être dit), n'oublie-t-on pas trop souvent que le don du Christ est essentiellement trinitaire et qu'il est l'œuvre de l'Esprit ? Comme Mühlen l'a bien observé, si Marie a pu donner son consentement « au nom de toute l'humanité », est-ce concevable en dehors de l'Esprit Saint qui a donné à ce consentement sa valeur représentative universelle, cette valeur de lien qui répond au rôle de l'Esprit dans l'œuvre du salut [5]. Si le « *je* » de Marie, servante du Seigneur, a pris valeur d'un « *nous* » qui engage l'humanité, s'il a pu inclure l'accomplissement de tous les rachetés, n'est-ce pas typiquement une œuvre de l'Esprit en elle ?

Ces exemples que l'on pourrait multiplier [6] suffisent à manifester la portée de l'objection qui n'est pas destructrice comme il paraît, mais bien constructive et porteuse d'une exigence de lumière. Il ne s'agit pas de proscrire toute attribution à la Vierge de formules qui se justifient de manière analogue et plus profonde dans l'Esprit Saint ; cette réaction simpliste passerait à côté du problème. Il s'agit de situer la *relation* de Marie à l'Esprit Saint : une relation fondée sur des analogies, sur une dépendance, sur des corrélations attestées par l'Ecriture et la liturgie. Faute de considérer cette relation, difficile à définir comme nous le verrons, on passerait d'une approximation à une autre. Ce qu'on disait un peu confusément de la Vierge, on le dirait non moins confusément de l'Esprit Saint.

Un dernier exemple peut nous aider à prendre conscience des nuances exigeantes qu'appelle ce problème. On parle de la Vierge « *médiatrice entre le Christ et nous* ». *Dirons-nous qu'il faut rendre* cette fonction à l'Esprit Saint ? Envoyé par le Christ, il forme en nous le Christ. N'est-ce pas une position médiatrice ? Et n'est-ce pas lui qu'il faut désigner comme le « médiateur auprès du Christ » plutôt que Marie ?

5. H. MÜHLEN, *Una Mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen : Ein Person in vielen Personen*, Munich, 1964.

6. Deux exemples significatifs seraient le titre de *mater Ecclesiae* et la thèse mariologique qui affirme l'appartenance de la Vierge à l'ordre hypostatique : « La mère de l'Eglise, c'est la grâce de l'Esprit Saint », dit Luc de Montcornillon (Pseudo-Philippe de Harvengt), *Moralitates in Canticum*, *PL* 203, 564 C. On trouverait des textes dans ce sens en Orient comme en Occident (de Catherine de Sienne au P. Lemonnyer).

Le pendant oriental de la thèse sur « l'appartenance de Marie à l'ordre hypostatique », c'est la « maternité hypostatique » de l'Esprit Saint dont parlent S. Boulgakov, chapitre sur la Trinité (en Russe) et P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris, Casterman, 1958, p. 216-217, qui le cite et le reprend à son compte.

On pourrait aussi étudier les parallèles entre la titulature de l'Esprit Saint et celle de la Vierge qui est appelée aussi : *Columba* (titre extrêmement fréquent : plus de 150 emplois cités dans le *Polyanthea Mariana* de H. MARACCI), *fons, advocata, consolatrix* pour ne noter que les titres particulièrement fréquents.

Une telle solution conduirait à plus de confusions que de lumière. En réalité, l'*Unus Mediator* sur lequel le chapitre conciliaire *De Beata* insiste à tant de reprises [7], d'après *1 Tm* 2, 5-6, c'est le Christ. C'est lui, l'*Unique Médiateur* envoyé par le Père. C'est lui qui est « la voie » (*Jn* 14, 6) par laquelle on revient au Père.

Mettre un autre médiateur « auprès du Médiateur », fût-ce le Saint-Esprit, c'est obscurcir en quelque manière la qualité de l'*Unique Médiateur*. C'est faire oublier qu'il est immédiatement lié, de l'intérieur aux deux extrêmes à joindre : le Dieu trois fois saint et les hommes pécheurs. L'histoire porte ici une leçon. Toutes les fois qu'on a voulu instaurer des intermédiaires entre le Christ et nous, comme les gnostiques l'ont fait, on est tombé irrésistiblement dans une cascade indéfinie de médiateurs. C'est contre ce risque, semble-t-il, que le texte de saint Paul nous prémunit.

Le rôle de l'Esprit Saint, tel qu'il apparaît dans l'Ecriture, est moins celui d'un médiateur que d'un Paraclet, d'un avocat tout intérieur qui plaide et témoigne en nous, d'un promoteur de notre retour au Père par le Christ. Sous ce rapport il n'apparaît pas comme un « médiateur » mais comme celui qui suscite notre identification au Christ et notre prière au Père dans le Christ.

Ce que le concile a rappelé pour la Vierge est vrai aussi pour l'Esprit Saint : il n'y a de médiation que dans le Christ.

La générosité du cœur chrétien a donné pêle-mêle à la Vierge tous les titres du Christ et de l'Esprit Saint, souvent sans discernement suffisant. On l'a compris à l'usage, et bien des titres usités autrefois sont tombés en désuétude : *Salvatrix, Redemptrix,* par exemple. L'effort actuel de la théologie nous invite à continuer, sans étroitesse d'esprit, ce progrès dans le sens de la clarté et de la précision. De 1920 à 1950, la prédication chrétienne parlait souvent de la Vierge médiatrice et presque jamais du Christ médiateur : au point que Marie médiatrice était connue de tous les fidèles, tandis que le Christ n'était pas connu comme médiateur. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles le concile a remis en honneur avec tant d'insistance la qualité de l'*Unus Mediator*. Il n'a pas nié pour autant que la Vierge et les chrétiens puissent participer à la médiation du Christ, mais ils y participent de l'intérieur. Il s'agit plutôt d'une médiation dans le Christ qu'auprès du Christ.

On le voit, ces critiques ne sont pas destructrices. Elles n'invitent pas à *éliminer* la Vierge pour la *remplacer* par l'Esprit. Elles visent à *situer* le rôle propre de la Vierge par rapport à celui de l'Esprit : tâche difficile, inhabituelle peut-être, mais positive et féconde.

---

7. Le Concile revient quatre fois expressément sur l'unité du médiateur aux seuls numéros 60 et 62 de la Constitution sur l'Eglise : « Unicus mediator », « unus mediator », « unica mediatio », « unus mediator ».

Cet effort de recentrement pneumatologique n'est pas le fait de la « mariologie » seule, il est aussi le fait de l'ecclésiologie.

Il faut dire plus : telle est la corrélation entre la Vierge et l'Eglise qu'il s'agit d'un seul et même effort à poursuivre corrélativement en ecclésiologie et en mariologie. Afin de bien marquer ce lien, il nous faut considérer l'avenir pneumatologique, d'abord en ce qui concerne l'Eglise, puis en ce qui concerne la Vierge. Dans les deux cas, nous situerons l'étape accomplie par Vatican II et ce qui reste à faire.

II. — L'Eglise et l'Esprit

Sur le premier point, nous pouvons procéder à grands traits, car la remarquable recension du P. Dejaifve sur le livre de Mühlen a traité cette question avec maîtrise [8].

Le renouveau ecclésiologique implique, en gros, deux étapes.

La première est l'étape christocentrique, amorcée depuis Moehler, consacrée par l'encyclique *Mystici Corporis* et achevée à Vatican II. Elle a consisté à dépasser une insistance unilatérale sur le caractère visible de l'Eglise (« visible comme la république de Venise » selon l'expression de Bellarmin) pour considérer d'abord l'essentiel : le caractère mystique de l'Eglise corps du Christ.

Ainsi est-on passé d'une perspective où la hiérarchie et le pape étaient le centre, à une perspective où le Christ apparaît pleinement comme le centre : ce qui a remis en lumière l'importance fondamentale du peuple de Dieu et, corrélativement, le vrai caractère de la hiérarchie qui est service et non seigneurie. Ce n'est pas un hasard que le mot *christocentrique* soit né dans le cadre de cette restauration et qu'il y ait fait fortune [9]. Les discours de Paul VI au concile, comme les textes de Vatican II ont donné à ce christocentrisme et à ses conséquences un extraordinaire relief.

Est-on aussi avancé en ce qui concerne la restauration du rôle de l'Esprit Saint ? Il semble que non. Pourtant, il faut se garder ici de simplifications excessives. Tout d'abord, la restauration pneumatologique n'est pas fondamentalement autre chose que la restauration christocentrique, car l'Esprit Saint est, selon le langage même de l'Ecriture, « l'Esprit de Notre Seigneur Jésus-Christ » [10]. Il est celui dont l'onction est au principe de l'Incarnation (*Lc* 1, 35) comme du ministère de Jésus (*Mt* 3, 16 ; *Mc* 1, 10 ; *Lc* 3, 22 ; *Jn* 1, 32-33), celui qui anima sa carrière terrestre, celui que le Christ envoya pour

8. G. DEJAIFVE, *Un tournant dans l'Ecclésiologie*, dans *N.R.Th.* (1965) 961-963.

9. H. BREMOND qui lança le terme « *théocentrique* » dans *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, tome 3, 1921, p. 29, et « *christocentrisme* », dans la controverse qui s'ensuivit avec CAVALLERA dans *Revue d'ascétique et mystique*, 3 (1922), p. 301-311. Voir R. LAUR, dans *Etudes Mariales*, 21 (1964) 18-19.

former son Eglise, celui qui nous identifie au Christ, Fils de Dieu, et nous donne de crier comme lui du fond du cœur : « Abba ! Père ! ».

La nature de cette relation entre le Christ et l'Esprit invite à ne pas parler de *pneumatocentrisme* comme on parle de christocentrisme, car si le Christ est centre, l'Esprit n'est pas centre. Il est celui qui rassemble l'Eglise et la centre sur le Christ. Nous « n'appartenons pas au Saint-Esprit *comme* nous appartenons au Christ », mais nous appartenons au Christ *par* l'Esprit Saint : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il n'appartient pas au Christ », dit Saint Paul (*Rm* 8, 9).

Cela dit, c'est un fait que la restauration du rôle ecclésiologique *fondamental* de l'Esprit Saint a été plus lente, plus laborieuse, que celle du rôle central du Christ. Il s'en faut qu'une mystique de l'Esprit Saint se soit développée dans les mêmes proportions que la mystique du Christ, caractéristique de la période 1920-1960, dans l'action catholique et le mouvement missionnaire comme dans la théologie. La pneumatologie est sous-développée par rapport à la christologie, et cette disproportion ne va pas sans un certain déséquilibre.

Certes, ici encore, il ne s'agit pas de vaincre une hérésie, mais de remédier à des négligences, à un sous-développement. Nul n'a jamais nié que le Christ soit le centre de l'Eglise. Mais certaines représentations trop juridiques de l'Eglise visible et de ses structures extérieures laissaient oublier qu'il est le tout de l'Eglise, qu'il actue et structure toutes choses en elle. Le mouvement ecclésiologique a suscité une conscience plus précise de ce rôle. La restauration pneumatologique répond à une situation analogue. Bien sûr, l'Esprit n'est pas totalement oublié. Mais il est trop négligé.

N'exagérons pas cette négligence. Il serait faux de dire que rien n'est fait, que tout est à faire. Moehler avait déjà remis en honneur l'Esprit Saint [11]. Léon XIII et Pie XII le désignent comme âme de l'Eglise [12]. Vatican II fut le fruit d'une impulsion pneumatologique.

---

10. *Ac* 16, 7 ; *Rm* 8, 9 ; *1 Pi* 1, 11 ; cfr *2 Co* 3, 17 ; *Ga* 4, 6. Et l'Encyclique *Mystici corporis*, *AAS* 35 (1943) 219. Edition S. Tromp, *Textus et documenta*, Series theologica, n° 26, Roma, Gregoriana, 1958, p. 35, n. 54 et p. 129.

11. J. A. Moehler, *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen, 1825, traduction A. Lilienfeld, dans la Collection *Unam Sanctam*, n. 2. Paris, Cerf, 1938. Sur le rôle de l'Esprit Saint, voir l'introduction de P. Chaillet, p. XXV, et l'avant-propos de Moehler, p. 1 : « Il pourrait sembler étrange que je commence par le Saint-Esprit quand le centre de notre foi est la personne du Christ ». Moehler part de l'aspect pneumatologique de l'Eglise pour parvenir à l'aspect christologique : soit la démarche la plus radicale qui soit possible en la matière.

12. Léon XIII, *Divinum illud. A.S.S.* 29 (1896/97) 650 : « Hoc affirmare liceat quod cum Christus caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit ejus anima ». Texte repris par Pie XII, *Mystici corporis*, 29 juin 1943, *AAS* 35 (1943) 220 (édition Tromp, p. 37, n° 55). Noter que Léon XIII appelle aussi l'Eucharistie « âme de l'Eglise » : « Ipsum (sacramentum Eucharistiae) ... est veluti anima Ecclesiae », Encyclique *Mirae caritatis*, 28 mai 1902, *AAS* 34 (1902) 650.

Jean XXIII a déclaré à plusieurs reprises l'avoir décidé sous une impulsion soudaine de l'Esprit : soudaine mais non fortuite [13]. De longue date, Angelo Roncalli avait pris l'habitude de diriger sa vie selon ses impulsions profondes. Il en a témoigné à maintes reprises. Enfin le concile est un fait de communion ecclésiale, donc un lieu privilégié de l'Esprit auteur de cette communion. Ce fut perceptible à Vatican II. La grâce de la Pentecôte y revivait de manière parfois saisissante.

Et pourtant, malgré cette présence de l'Esprit, un certain déficit est demeuré. Là comme ailleurs, Jean XXIII se trouvait handicapé par la théologie post-tridentine qu'on lui avait inculquée et qu'il n'aimait pas. (On connaît ses boutades savoureuses à ce sujet). Pourquoi ? Parce que cette théologie dévitalisée paralysait plus qu'elle ne nourrissait en lui les impulsions de la grâce et de l'Esprit. Il manquait de moyens d'expression pour traduire doctrinalement cette vie de l'Esprit qui l'animait et rayonnait de toutes parts, dans ses propos comme dans ses décisions.

Il en fut de même au concile. Sans doute l'Esprit Saint y fut-il maintes fois évoqué. Plusieurs orientaux : Ziadé et Zoghby notamment, demandèrent, à maintes reprises, qu'on restructurât les textes à partir de la pneumatologie. Le caractère le plus frappant de ces interventions, c'est qu'elles manifestaient l'unité indissociable entre l'Esprit, l'Eglise, l'Eucharistie et l'eschatologie. Mais ces impulsions et intuitions n'ont pas trouvé leur pleine expression dans les textes. L'Esprit Saint est plus souvent mentionné qu'enseigné à Vatican II [14].

On ne saurait accuser ici la carence des experts. La commission théologique comprenait le P. Tromp, auteur de deux monographies sur le Saint-Esprit, âme de l'Eglise [15], et le P. Congar, auteur de plusieurs articles spécialisés sur le rôle fonctionnel de l'Esprit Saint dans l'Eglise [16]. Mgr Philips, principal rédacteur de la constitution

13. G. CAPRILE, *Il concilio Vaticano,* Vol. I, parte 1, *Annunziazione e preparazione,* donne les principaux documents à ce sujet p. 39-45.

14. Les mentions de l'Esprit Saint sont très nombreuses dans les textes de Vatican II : trop nombreuses pour nous permettre de donner les références. Mais il n'y a guère de développement sur le sujet, sinon à l'intérieur de développements trinitaires. Fait significatif : le commentaire monumental édité en quatre langues sous le titre *L'Eglise de Vatican II : Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise* (Coll. Unam Sanctam, Paris, Cerf, 1966) et qui comprend soixante et une monographies sur les divers aspects de la constitution n'en consacre aucune à l'Esprit Saint, sans doute parce que l'apport de la constitution n'a pas paru significatif sur ce point aux auteurs de ce symposium, dirigé par Y. Congar et G. Baraúna.

15. S. TROMP, *De Spiritu Sancto, anima corporis mystici. Testimonia selecta 1. E patribus graecis,* 2ª ed. Romae, 1949. *2. E Patribus latinis,* Romae, 1952.

16. Y. M. J. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ,* dans *Revue des Sciences Phil. et Théol.,* 36 (1952) 613-625 et **37 (1953) 24-28 ; *L'Esprit Saint dans l'Eglise,* dans *Lumière et Vie,* 1953,** n° 10, p. 51-74.

sur l'Eglise, avait professé à Louvain, durant deux ans (1957-1959), un cours (inédit) sur le même sujet [17].

Si donc le renouveau pneumatologique ne put pleinement déboucher dans les textes conciliaires, cela tenait à ce que les intuitions de pointe des théologiens précurseurs n'étaient pas encore mûres pour trouver une expression de style conciliaire, ou pas assez acclimatées pour être formulées dans un texte destiné à recueillir l'unanimité des Pères.

Cela tenait aussi et d'abord à l'insuffisance d'un ressourcement encore inachevé, notamment en matière biblique, comme Mgr Philips le notait lucidement dans ses cours.

Il reste aussi beaucoup à explorer du côté de la tradition orientale. Et cette perspective est pleine de promesses. L'œcuménisme côté protestant a stimulé l'effort christocentrique des cinquante dernières années : l'adage *Christus solus* fut un aiguillon pour retrouver à la fois la transcendance et l'immanence ecclésiale du Christ. L'œcuménisme côté orthodoxe devrait stimuler aujourd'hui la poursuite de la restauration pneumatocentrique.

Qu'apporterait cette pleine restauration ?

Elle remédierait d'abord à une déficience, car le sous-développement de la théologie de l'Esprit ne va pas sans conséquences. Un « christocentrisme » sans « pneumatologie » (qui serait un christocentrisme inachevé) risque d'entraîner un certain « monophysisme » du corps mystique, selon la notation de Mühlen [18]. En quel sens ? Le monophysisme est une hérésie qui s'absorbe dans la considération de la divinité du Christ au point de court-circuiter la nature humaine. L'expression « monophysisme ecclésial » signifie, par analogie, une conception où l'insistance exclusive sur la personne divine du Christ, chef du corps mystique, ferait oublier la réalité personnelle des hommes qui composent ce corps. Selon ce que suggère l'*image* du *corps mystique,* ils apparaîtraient comme des membres ou cellules impersonnels.

Une mise en lumière du rôle de l'Esprit est le remède topique à cette défaillance. En effet, l'Esprit Saint, qui est le lien de la Trinité, est, à un autre plan et en un autre sens, le lien de l'Eglise : un lien d'amour. Il a, dans l'Eglise, un rôle structural qu'on exprime analogiquement en disant qu'il est « l'âme de l'Eglise » (âme transcendante et non composante, évidemment). Il unifie en effet la pluralité des membres dans l'unité du Christ. Sa fonction est de réaliser l'identification au Christ dans le respect des personnes.

Cela entraîne plus de conséquences qu'il ne paraît à première vue.

17. *De Spiritu Sancto et Ecclesia in theologia contemporanea,* pro manuscripto, Louvain. 18 ouvrages cités de H. Mühlen et de G. Dejaifve, cité ci-dessus, notes 5 et 8.

18. Ouvrage cité ci-dessus note 5 et compte rendu cité ci-dessus note 8.

Un christocentrisme qui ne ferait pas place à l'Esprit Saint risque de mettre l'accent sur la centralisation, sur l'uniformité. La restauration pneumatologique fonderait plus clairement différenciation, diversité, décentralisation.

La restauration du rôle de l'Esprit mettrait aussi en valeur la liberté *proprement chrétienne* : thème que le concile n'a osé aborder. Là où est l'Esprit, là est la liberté (*2 Co* 3, 17). On revaloriserait donc ainsi les valeurs d'initiative dans l'Eglise.

Bref, les grandes requêtes de Vatican II trouveraient leur formule et leur synthèse doctrinale. On aboutirait à une meilleure articulation entre adaptation et stabilité, entre initiative et obéissance, entre communion et norme juridique, entre ce qui se fait à partir de la base par impulsion de l'Esprit universellement présent à tout le peuple de Dieu et ce qui se fait hiérarchiquement, entre charismes et ministères. Saint Paul rattache les ministères au Christ et les charismes à l'Esprit : « Il y a diversité de *dons,* mais c'est le même Esprit, diversité de *ministères,* mais c'est le même Seigneur, diversité d'*opérations,* mais c'est un seul Dieu qui opère tout en tous » (*1 Co* 12, 4-5). Un *charisme* s'exprime dans *un ministère,* et il est fécond par l'*opération* du Dieu et Père de tous.

III. — L'Esprit et la Vierge

Nous voici à pied d'œuvre pour situer l'étape pneumatologique en ce qui concerne la Vierge : une étape parallèle et analogue à celle que nous venons de considérer pour l'Eglise.

Tout d'abord, l'étape christocentrique s'est accomplie corrélativement pour l'Eglise et pour la Vierge, et l'on peut considérer que Vatican II l'a conduite à son terme pour la Vierge comme pour l'Eglise.

L'insuffisance pneumatologique est analogue, et le risque de monophysisme ecclésial a son équivalent dans certaines assimilations excessives de la Vierge au Christ. C'est très sensible chez les auteurs qui ont développé le thème mariologique selon lequel le Christ et sa mère sont « un seul principe de salut », en sorte, vont jusqu'à dire certains auteurs, que la rédemption procède du Fils et de la Mère *tamquam ab uno principio* (comme d'un même principe) [19].

19. Cette idée que Jésus et Marie sont un seul principe total de salut a été lancée par Mgr G. Lebon dans le « retentissant » article intitulé : *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale,* dans *Eph. Theol. Lov.,* 16 (1939) 704 : « le Christ et la Vierge sont associés par la volonté de Dieu... en un principe total de salut et de vie pour l'humanité ». Lebon a repris sa thèse dans l'article intitulé : *L'élaboration d'un traité théologique de Mariologie est-elle possible ?,* dans *Journées Sacerdotales mariales,* Dinant, 1951, p. 13-30 : Le Christ et la Vierge sont « un principe total de salut et de vie pour l'humanité ». G. Philips, *Perspectives mariologiques,* dans *Marianum,* 15 (1953) 465-466 a fermement critiqué cette théorie : « Aussi intime qu'on conçoive l'union

La préoccupation pneumatologique a été présente au Concile, en ce qui concerne la Vierge comme en ce qui concerne l'Eglise ; et il est frappant de constater que cette préoccupation marque très spécialement les recensions mariologiques faites par Mgr Philips durant le concile [20].

Ressourcement

Ce qui a passé dans les textes se limite à un ressourcement biblique. Le texte conciliaire rapproche intentionnellement l'Annonciation et la Pentecôte : *Lc* 1, 35 et *Ac* 1, 14, où la Vierge est en relation avec l'Esprit Saint :

> « Avant le jour de la Pentecôte, les apôtres (...) « persévéraient unanimement dans la prière avec des femmes et Marie mère de Jésus » (*Ac* 1, 14) (...) Elle aussi implorait par ses prières le don de l'Esprit Saint qui l'avait déjà prise sous son ombre lors de l'Annonciation (*Lc* 1, 35) [21]. »

Le *Décret sur les missions* fait le même rapprochement, de manière plus significative, en un sens, puisque la Vierge se trouve là en situation pour éclairer le sens du dynamisme missionnaire de l'Eglise [22] :

> « Le Christ a envoyé d'auprès du Père le Saint-Esprit, afin d'accomplir son œuvre porteuse de salut à l'intérieur des âmes et de pousser l'Eglise à s'étendre (...) C'est à la Pentecôte que commencèrent « les actes des apôtres » (*Ac* 1-2), tout comme c'est lorsque le Saint-Esprit vint sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu (*Lc* 1, 35), et lorsque le même Esprit descendit sur le Christ durant sa prière, que le Christ fut poussé à commencer son ministère (*Lc* 3, 22 ; 4, 1 ; *Ac* 10, 38). »

Ces suggestions demandent à être approfondies au double plan des sources et de la théologie.

Le parallélisme entre l'Evangile de l'enfance du Christ (*Lc* 1-2) et l'évangile de l'enfance de l'Eglise (*Ac* 1-2) est frappant. Il tient non seulement à Luc, auteur des deux livres, mais à ses sources judéo-chrétiennes et sans doute hiérosolymitaines. On saisit dans ces textes un ensemble de convergences qui ne saurait être fortuit. L'origine de l'Eglise, comme celle du Christ, commence par la venue de l'Esprit. Elle est caractérisée par sa manifestation *au-dessus* et *à l'intérieur, sur* et *dans* Marie et l'Eglise, et les analogies de termes sont ici frap-

---

du Fils et de la Mère, on ne se trouvera jamais devant une coalition de deux causes du même genre... », etc.

20. G. PHILIPS, dans *Eph. Theol. Lov.*, 41 (1965) 320 et 607 par exemple.

21. Constitution *Lumen gentium*, n. 59. Les autres mentions de l'Esprit Saint dans le chapitre *De Beata* se limitent à l'énumération trinitaire des trois personnes (nn. 53-66) et à la formule du Credo : « conçu de l'Esprit Saint » (nn. 52-64, 65).

22. Décret sur les Missions, n. 4.

pantes (*Lc* 1, 35 et *Ac* 1, 8). La réception de l'Esprit est suivie, dans un cas comme dans l'autre, d'épisodes qui manifestent l'expansion de l'Esprit, non sans parallélisme d'expressions, ici encore. Marie part « à travers les montagnes, vers une ville de Juda » (*Lc* 1, 39) et les apôtres, en Samarie (*Ac* 8, 4-14), puis à travers le monde. Les conséquences sont analogues : Elisabeth est « remplie de l'Esprit Saint », lorsque la voix de Marie atteint ses oreilles (*Lc* 1, 41). Les croyants sont « remplis de l'Esprit Saint » à la prière des apôtres (*Ac* 4, 31 ; cfr 9, 17 ; 13, 9).

Le lien de Marie avec l'Esprit paraît insinué aussi dans la mort du Christ selon saint Jean. En bref, Jésus mourant confie le disciple-type à sa mère, que Jean identifie à l'Eglise nouvelle Eve. Puis « Jésus *livre* l'Esprit » (19,30). Cette formule παρέδωκεν, assez étonnante en grec, signifie intentionnellement que Jésus envoie l'Esprit Saint par sa mort même (cfr *Jn* 14, 16-17, 26 ; 15, 26 ; 16, 7-13) ; le souffle de mort qu'est son dernier soupir est en réalité un souffle de vie : la *traditio Spiritus Sancti*, la mission et en quelque sorte l'émission de l'Esprit. Et Jean raconte aussitôt la naissance mystique de l'Eglise symbolisée par l'eau et le sang jaillis du côté ouvert, comme Eve du côté d'Adam : *l'Esprit, l'eau et le sang* signifient, selon le quatrième Evangéliste, les sacrements de l'initiation qui constituent l'Eglise. Ce lien et cette signification sont confirmés plus explicitement par *1 Jn* 5, 6 :

> « Jésus-Christ est venu par eau et sang : pas avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang. Et c'est l'Esprit qui témoigne, car l'Esprit est vérité. Ils sont donc trois à témoigner : l'Esprit, et l'eau, et le sang, et ces trois sont un. »

La relation de Marie à l'Esprit Saint

L'enquête dans la tradition déborderait le cadre de cette étude. Elle reste à faire. Elle serait nécessaire pour exprimer de manière ferme le rapport entre Marie et l'Esprit Saint. Cette relation a été depuis longtemps entrevue, mais n'est pas parvenue à une expression satisfaisante. Il est impossible de tenir pour telle celle de Bernardin de Sienne selon qui Marie a « une juridiction ou autorité sur toutes les processions temporelles du Saint-Esprit [23] ».

---

23. BERNARDIN DE SIENNE, sermon 8, *Opera*, éd. Venise, 1591, I, 515 C : « Quamdam (ut sic dicam) jurisdictionem seu auctoritatem obtinuit in omni Spiritus Sancti processione temporali, ita quod nulla creatura aliquam a Deo obtinuit gratiam, vel virtutem, nisi secundum ipsius matris dispensationem. » Grignion de Montfort fait écho à ce texte au n. 27 du *Traité de la Vraie dévotion, mais avec toutes sortes de correctifs. D'après mes premiers sondages chez* les auteurs des XVII^e^-XVIII^e^ siècles, le thème *Marie et l'Esprit Saint* est rare, **et, là où on le trouve, traité surtout dans cette ligne.**

Grignion de Montfort nous éclaire-t-il davantage ? Il a intensément perçu qu'il ne fallait pas séparer la Vierge de l'Esprit Saint. Il tente de formuler cette intuition dès le premier chapitre du *Traité de la vraie dévotion* [24] :

> « Dieu le Saint-Esprit étant stérile en Dieu, c'est-à-dire ne produisant point d'autre personne divine, est devenu fécond par Marie qu'il a épousée. C'est avec elle et en elle qu'il a produit un chef-d'œuvre (...). C'est pourquoi, plus il trouve Marie, sa chère et indissoluble Epouse dans une âme, et plus il devient opérant et puissant pour produire Jésus-Christ en cette âme et cette âme en Jésus-Christ (...). Le Saint-Esprit, par l'entremise de la Sainte Vierge dont il veut bien se servir, quoiqu'il n'en ait pas absolument besoin, réduit à l'acte sa fécondité en produisant en elle et par elle Jésus-Christ et ses membres. Mystère de grâce inconnu même aux plus savants et spirituels d'entre les chrétiens. »

Grignion de Montfort tâtonne dans l'expression de cette découverte dont il souligne le caractère insolite et même « inconnu ». Il hésite entre plusieurs formules. Marie apparaît tantôt comme une « épouse » de l'Esprit qui agit « avec elle », tantôt comme un instrument : l'Esprit Saint « produit par elle Jésus-Christ et ses membres ». Une troisième expression ne se laisse pas réduire aux deux premières : l'Esprit Saint « réduit à l'acte sa fécondité ». Ce sont sans doute ces termes qui répondent le mieux à la réalité du mystère. Car la notion d'« épouse » est fort impropre, et risque de masquer par le schème d'un face à face et d'une complémentarité (sinon par un schème sexuel) une opération spirituelle d'un tout autre ordre. De même, l'instrumentalité suggère un mode d'action analogue à celui qui s'exerce dans les sacrements. Or Marie n'agit pas comme le prêtre, ni comme un signe sacramentel. Elle est mère du Christ selon une relation tout à fait propre de personne à personne, et l'Esprit n'est en aucune manière le Père du Christ. En recourant à l'expression scolastique « réduire à l'acte », Grignion de Montfort cherche à manifester que l'Esprit Saint éveille à elles-mêmes, de l'intérieur, les capacités maternelles de Marie. Et c'est bien le propre de l'Esprit d'agir ainsi *ex intimo*. Lorsqu'il crie en nous « Abba, Père » (*Rm* 8, 15 ; *Ga* 4, 6), c'est bien à lui que nous le devons, mais ce cri est nôtre. C'est nous, les fils adoptifs, qui disons « Père », avec et dans le Christ, ce n'est pas l'Esprit Saint qui le dit pour son compte, car il n'est pas Fils. Il éveille chaque être à lui-même selon sa nature, lui qui est le *Don* par excellence.

La meilleure notation de Grignion de Montfort rejoint en quelque manière celle de Boulgakov parlant de ce même mystère de la conception virginale [25].

---

24. L. M. Grignion de Montfort, *Traité de la vraie dévotion*, n. 20. Franck Duff, cet homme charismatique, a perçu intensément ce lien enseigné par Grignion de Montfort. La légion de Marie est consciemment à la recherche d'un approfondissement pneumatologique.

25. S. Boulgakov, *Du Verbe Incarné*, Paris, 1943, p. 102.

« Il ne s'agit pas d'une paternité comblant en quelque sorte l'absence de l'époux. Au contraire, cet acte apparaît comme une identification de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie dans la conception du Fils. »

Identification : Il y a quelque chose à retenir de cette expression, en écartant bien entendu l'idée folle qui tendrait à faire de Marie, (ou d'ailleurs de l'Eglise), une incarnation de l'Esprit Saint [26]. L'intérêt du mot identification, c'est qu'il signifie la manière dont l'Esprit Saint agit : de l'intérieur, en suscitant dans la personne même qu'il respecte pleinement l'épanouissement et la réalisation qui lui est propre.

Cette identification mystique est évidemment subordination à l'Esprit, Dieu transcendant, de la part de la créature, incorporée au Christ et élevée à l'amitié divine.

A défaut d'une formule définitive, tentons de cerner en terminant la relation de Marie à l'Esprit en manifestant cette subordination *sui generis* à partir des analogies qui existent entre la Vierge et l'Esprit.

1. On hésite à signaler d'abord l'analogie de la féminité. Plusieurs traits, pourtant, la suggèrent. Le mot Esprit (*Ruah*) est féminin en hébreu. Les textes syriaques appellent l'Esprit : consolat*rice*, et non consolat*eur*. Dans la théologie patristique, les valeurs de l'ordre de la féminité sont situées du côté de l'Esprit. C'est ainsi qu'un texte de la *Didascalie* compare les évêques au Père, les diacres au Christ (qui est *diaconos*) et les diaconesses à l'Esprit Saint [27]. Ce thème est

---

26. Un étrange papier fut distribué aux pères sur ce thème, durant les deux dernières sessions du Concile. On trouverait des tentatives analogues sur le terrain ecclésiologique, mais rectifiées et contenues. Ainsi, par exemple, H. E. MANNING, *The Temporal Mission of the Holy Ghost*, London, 1865, considère l'union de l'Esprit Saint à l'Eglise comme une union substantielle analogue à l'union hypostatique (p. 58). Il défend une « communication des idiomes » entre l'Esprit Saint et le corps mystique *pris en son ensemble*, mais non avec les membres, du fait que le corps est incorruptible, un, saint et infaillible. De même M. J. SCHEEBEN parle de « l'Incarnation de l'Esprit dans l'Eglise », *Dogmatik*, 5, § 276, n. 1612.

27. « Vous honorerez la diaconesse comme type de l'Esprit Saint (...). Elle ne fera ni ne dira rien sans le diacre, de même que le Saint-Esprit ne fait ni ne dit rien de lui-même (*Jn* 16, 13) ... Et de même qu'on ne peut pas croire au Christ sans la doctrine de l'Esprit, de même, nulle femme n'approchera le diacre ou l'évêque sans diaconesse », *Didascalie* (dernier quart du III[e] siècle), II, 26, 6, éd. F. X. FUNK, *Didascalia*, Paderborn, 1905, t. I, p. 105. Notons aussi *Constitutions apostoliques* (fin IV[e] siècle), VIII, 19, 2, *ib.*, p. 525 (ordination des diaconesses) : « Dieu (...) qui as rempli de ton Esprit Marie, Débora, Anne et Holda (...) jette maintenant les yeux sur ta servante (...) Donne-lui ton Saint-Esprit ».

« L'assimilation de la diaconesse au Saint-Esprit est, semble-t-il, d'origine asiatique : le terme *Roucho* (hébreu *rouah*) = Esprit est féminin. L'Esprit Saint étant un nom féminin, il est naturel qu'il soit personnifié dans l'Eglise par une fonction dévolue aux femmes ». J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 128.

Hippolyte, cité par saint Jérôme, *Ep. 36, ad Damasum*, *PL 22*, 460 compare **Rebecca à l'Esprit Saint : « Isaac portat imaginem Dei Patris, *Rebecca Spiritus***

en honneur chez les orthodoxes [28].

> « Il y a un lien profond entre l'Esprit Saint, la Sophia, la Vierge, le féminin (écrit Evdokimov) ... L'*Evangile des Hébreux* met dans la bouche du Christ l'expression « ma mère, l'Esprit Saint ». Selon l'expression du P. Boulgakov (chapitre sur la Trinité), il est la maternité hypostatique. »

C'est dans cette ligne que S. Petrement a pu proposer d'identifier la femme de l'Apocalypse à l'Esprit Saint [29] selon une suggestion de Simone Weil [30].

Certes, il ne faut pas presser cette analogie. L'Esprit Saint transcende les catégories masculinité-féminité. Mais dans la mesure où ces catégories ont un prototype dans la Trinité, il faut chercher le prototype du féminin dans l'Esprit qui est le lien d'amour et aussi, en un certain sens, Celui en qui le Père conçoit le Fils. Cette analogie toute relative, et qu'il faut épurer par voie de négation et d'éminence, a un double intérêt. Au niveau de Dieu, elle met en lumière l'inadéquation et les inconvénients du thème qui fait de Marie l'épouse de l'Esprit Saint. Au niveau humain, elle aiderait à évacuer l'idée fausse selon laquelle la féminité se définirait par la passivité. L'Esprit Saint est le type de la réceptivité : il est la réceptivité ultime dans la Trinité, comme le Père y est le principe, mais il n'est pas pour autant un type de passivité. Il est au contraire souverainement actif : il est le dynamisme même du salut et de la mission de l'Eglise.

2. Seconde analogie : l'Esprit Saint est témoin de Dieu (*1 Jn* 5, 6 ; *Jn* 15, 26). Un témoin discret, qui disparaît dans son témoignage : cela au niveau transcendant. Marie est le premier témoin de son œuvre. Elle a l'humilité du témoin. Elle renvoie tout à Dieu dans le *Magnificat* (*Lc* 1, 46-55). Son témoignage n'est pas témoignage extérieur, officiel, par prédication, comme celui des apôtres. Il est témoignage vivant et intime, analogue en cela à celui de l'Esprit dans le cœur des fidèles. Et c'est un témoignage *dans* l'Esprit. La scène de la Visitation en témoigne où Marie ne parle pas la première, et où l'Esprit Saint remplit Elisabeth (*Lc* 1, 41).

3. Troisième analogie, la plus profonde sans doute : Marie a été le premier lien humain entre le Verbe et l'humanité : elle qui l'a intégré dans la race humaine. C'est avec elle et par elle que se réalise la société de Dieu et des hommes : le germe de l'Eglise. Le théologien

---

Sancti... Plena Spiritu sancto... forma Spiritus Sancti quae futura noverat in Christo, in Jacob ante meditatur ».

28. Paul EVDOKIMOV, *La femme*, Paris, 1958, p. 215.

29. S. PETREMENT, *Une suggestion de Simone Weil à propos d'Apoc. 12*, dans *New Testament Studies*, 11 (1965) 291-296.

30. S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Paris, 1950, p. 268 : « La femme (d'*Apoc.* 12) doit être le Saint-Esprit ».

luthérien Hans Asmussen a bien perçu cela, lui qui appelle Marie un « membre liant » (*Bindeglied*) [31] : fonction qui ressemble à celle de l'Esprit lien de l'Eglise, comme nous l'avons vu. Ici l'analogie fait apparaître la corrélation et la dépendance. Le rôle de lien que Marie joue au plan humain, par son consentement et sa maternité, l'Esprit le joue au plan divin et transcendant. Il suscite en elle le consentement de foi donné au nom de l'humanité, ainsi que la conception virginale qui en est le prolongement dans la chair, selon la théologie des Pères reprise par le Concile Vatican II : « Marie a conçu en son cœur avant qu'en son corps » [32].

On pourrait tenter de résumer en trois termes le rapport entrevu à partir de ces analogies : Marie est le lieu, le signe et l'icône vivante de l'Esprit Saint.

1. Elle en est le lieu d'élection : le temple vivant, le sanctuaire vivant, selon l'expression des Pères. Cette qualité ne lui est pas propre. On sait comment elle se vérifie au niveau hypostatique dans le Christ et, par participation, dans les fidèles et dans l'Eglise qui est le temple de l'Esprit Saint, construit de pierres vivantes. Marie est par excellence, et priorité, le lieu où l'habitation de l'Esprit donne naissance au Christ. La présence dynamique du Paraclet établit en elle le principe de l'habitation appelé à s'étendre universellement, à se réaliser eschatologiquement.

2. Elle est le signe de l'Esprit. Qu'elle soit « un signe », précisément par le mystère de la conception virginale *de Spiritu Sancto,* c'est ce qu'insinuent deux textes bibliques. D'abord la prophétie de l'Emmanuel (*Is* 7, 14) reprise par *Mt* 1, 23 : « Le Seigneur va vous donner *un signe* : voici que la jeune fille concevra et enfantera un Fils qu'elle appellera Dieu-avec-nous. »

Un signe, c'est en quelque sorte le titre le plus ancien de la Vierge. Il est repris en *Ap* 12, 1, pour signifier à la fois la Mère du Messie et l'Eglise communauté des croyants : « Un *signe* grandiose apparut dans le ciel : une femme, etc. »

On observera que cette femme d'*Ap* 12, 1, semble identifiée au « tabernacle de Dieu avec les hommes » évoqué au verset précédent (11, 19).

---

31. H. ASMUSSEN, *Maria die Mutter Gottes,* Stuttgart, 1951, p. 13 : « Denn dann müsste ihnem daran liegen, das Bindeglied fest in der Hand zu halten, welches Jesus mit der Menschheit verbindet. Und welches Bindeglied Jesus Christi zur Menschheit sollte wohl so stark, so sichtbar, so bedeutsam sein, wie eben Maria ? ! »

32. Constitution *Lumen Gentium,* n° 50, n. 53 : « Elle accueillit dans son cœur et dans son corps le Verbe de Dieu » ; n. 63 : « C'est en croyant qu'elle engendra (*credens ... genuit*) » ; cfr n. 64.

3. Marie n'est pas n'importe quel signe. Elle est signe d'une présence. Elle est signe-image plutôt que signe-instrument : signe à contempler plutôt qu'à utiliser, car elle est d'abord exemplaire. C'est pourquoi on serait tenté de l'appeler icône de l'Esprit Saint. Sans doute apparaît-elle plus clairement comme icône du Christ. C'est ce que manifestent de prime abord les icônes byzantines où elle est, tantôt le trône de la Sagesse portant le Verbe Incarné, et tantôt une monstrance qui le manifeste par transparence en son sein. Mais, par là même, Marie est icône de l'Esprit qui réalise précisément ce lien, cette union du Fils de Dieu et de la race humaine, cette intériorisation incarnée du Verbe, cette communion exemplaire appelée à s'étendre à l'échelle universelle et éternelle de la communion des saints. *Elle est le signe terrestre accompli de l'Esprit qui forme le Christ* dans la vie des hommes et rassemble les hommes dans l'unité du Christ. C'est dans cette même ligne que Marie est « icône eschatologique de l'Eglise » [33].

Tout le développement de la destinée de la Vierge dans l'histoire du salut (donc tous ses privilèges) sont une manifestation et une réalisation exemplaire de l'Esprit qui élargit en quelque sorte la société des personnes divines par la divinisation des personnes humaines, l'unité des trois par la communion des saints dans le Christ Jésus. L'Esprit qui est principe transcendant et spirituel de l'œuvre de grâce a établi Marie au principe humain et corporel de cette œuvre d'amour dans la création. En toutes choses, de l'Immaculée Conception au *fiat* de l'Incarnation (ce *fiat* auquel l'Esprit a donné une portée universelle), du premier miracle de Jésus à sa mort inspirée par l'Esprit et qui livre l'Esprit (*Jn* 19, 30), de la Pentecôte à l'eschatologie, elle est, en toute dépendance, le lieu et l'image privilégiée de l'Esprit, le type visible et la réalisation idéale de la divine communion qu'il suscite et accomplit dans l'Eglise.

On a souligné avec raison que Marie est toute relative au Christ. Il reste à préciser qu'elle est toute relative à l'Esprit Saint. Ainsi, la Vierge trouvera-t-elle sa vraie place, non point diminuée, mais intégrée, mais située, dans la vérité, selon la plénitude de sa relation aux trois personnes de la Trinité.

49 Angers R. LAURENTIN
Université Catholique

33. *Ib.*, n. 68. Expression de L. Boyer, « icône eschatologique de l'Eglise » (*Le culte de la Mère de Dieu*, Chevetogne, 1954, p. 33), était difficilement traduisible en latin. Le Concile dit équivalemment : « Signe d'espérance pour le peuple de Dieu en marche ».