NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 1 1989

Le cheminement de la foi de Marie et le nôtre. Une lecture protestante de *Redemptoris Mater*

Jean-Paul GABUS

p. 46 - 61

https://www.nrt.be/fr/articles/le-cheminement-de-la-foi-de-marie-et-le-notre-une-lecture-protestante-de-redemptoris-mater-168

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le cheminement de la foi de Marie et le nôtre*

UNE LECTURE PROTESTANTE DE «REDEMPTORIS MATER»

La manière dont Jean-Paul II s'est exprimé dans *Redemptoris Mater* à propos de Marie m'a profondément touché et émerveillé, je l'avoue. Son texte reste constamment proche des données bibliques. Il ne place jamais Marie sur un piédestal isolé, mais prend soin de la situer toujours par rapport au Christ et à l'Église dans un contexte essentiellement relationnel, celui de l'obéissance de la foi et d'un cheminement parallèle de Marie avec le Peuple de Dieu tout entier. Cette lecture protestante de l'Encyclique sera donc fondée sur le thème du cheminement de la foi en Marie, cheminement exemplaire pour l'Église tout entière, puisque «la foi de Marie devient constamment la foi du Peuple de Dieu en marche» (§ 20).

J'apprécierai d'abord l'apport positif de *Redemptoris Mater*: je relèverai ensuite les divergences fondamentales entre les mariologies catholique et protestante, pour inviter enfin à pratiquer un œcuménisme nouveau.

I. - Appréciations

Marie nous est proposée sans cesse comme exemple et modèle de la foi; mais, en raison de son rôle unique, exceptionnel dans l'économie du salut, elle nous précède aussi de façon singulière, inimitable. Marie, comme Mère du Rédempteur, ou, comme Calvin aimait à le dire, comme Mère de notre Seigneur Jésus-Christ, a vécu un destin extraordinaire, sans commune mesure avec celui d'aucune femme; pourtant en elle, à travers elle, toute femme, tout homme peut mieux comprendre le vrai sens de sa destinée. Car le *Oui* qu'elle prononce à l'Annonciation de l'ange Gabriel inaugure ce premier *Oui* de l'humanité à l'alliance nouvelle proposée

* La revue *Marianum* de Rome nous a aimablement autorisés à publier anticipativement cette étude que le Professeur J.-P. Gabus avait rédigée à son intention.

par Dieu, le *Oui* de la foi de toutes celles et de tous ceux qui croiront à sa suite à la bonne nouvelle du salut. Comme Abraham est premier dans l'ordre de l'Alliance de Dieu avec Israël, Marie est première dans l'ordre de la nouvelle Alliance en Jésus le Christ.

Comment Marie, l'humble servante de Dieu, de l'Annonciation à la Croix et par delà même la Pentecôte, n'aurait-elle pas une place de choix dans la mémoire de l'Église et comment ne pas chercher à rapprocher le chemin de son obéissance du chemin de l'Église en marche à travers les siècles?

Comme croyant, fils de la Réforme, je ne puis que me sentir en accord profond avec cette présentation de Marie, dépeinte de façon si concrète, vivante, dynamique et fidèle à tout l'esprit de la tradition biblique, même si je dois ensuite exprimer de nombreuses réserves quant à la manière dont Jean-Paul II injecte dans ce portrait qui me séduit toute une dogmatique si étrangère à ma tradition.

Le thème même de la marche, du cheminement, du pèlerinage, de l'itinéraire, auquel Jean-Paul II a constamment recours pour décrire la figure et le mystère de Marie, me paraît particulièrement approprié et heureux. Il s'agit là d'un thème foncièrement biblique, qui sert à décrire aussi bien l'aventure de foi de tout le Peuple de Dieu que de tous les témoins les plus fidèles, les plus rayonnants de ce peuple. La Constitution dogmatique *Lumen gentium* avait bien songé à l'évoquer en deux passages (58 et 62). Mais c'est tout à fait accessoirement, comme en passant, que le texte conciliaire suggérait cette métaphore du pèlerinage de Marie en conjonction avec celui de l'Église. Dans le texte de Jean-Paul II, la métaphore du cheminement ou du pèlerinage est sans cesse présente et se déploie dans une ampleur inconnue, vraiment nouvelle. Nous sommes très loin du parallélisme antitypique fort suggestif, mais combien statique, établi par Irénée de Lyon entre Ève et Marie: Ève, la vierge désobéissante, séduite par le serpent, introduit le péché dans le monde; Marie, la vierge docile, terrasse la tête du serpent et devient l'instrument du salut de Dieu, de la restauration de l'humanité.

Par contraste, l'Encyclique nous exhorte à suivre Marie à travers tout son cheminement de vie, au long des différentes étapes de son existence. Et chacune d'elle a pour Jean-Paul II, lecteur attentif de tous les textes évangéliques qui les relatent, quelque chose à nous dire pour notre propre cheminement de foi. Le Pape a incontestablement bénéficié ici d'une exégèse et d'une herméneutique

contemporaines qui cherchent d'abord à dégager de l'Écriture non pas un dogme, des articles de foi, mais une interpellation pour notre vie humaine concrète, pour le quotidien de notre existence.

C'est ainsi également que nos réformateurs, Luther, Zwingli, Bucer, Calvin, Bullinger, ont lu les textes bibliques et singulièrement aussi les textes concernant Marie. À ce niveau de lecture des textes évangéliques, notre communion de foi ne peut être que profonde, concordante. Je ne puis même que me laisser instruire et enrichir comme protestant par cette Encyclique. Je pense notamment — et j'y reviendrai — à la manière dont son texte évoque le dialogue entre Marie, Jésus et les invités des noces de Cana. La tradition protestante n'a guère commenté *Jn 2,* 1-11 que de manière négative, soulignant l'incompréhension totale de Marie par rapport à la mission prophétique de son fils. Je pense encore au dialogue que l'évangile johannique introduit au pied de la Croix entre Jésus, Marie et Jean. La lecture protestante n'en a retenu que son caractère factuel et historique: à partir de ce jour, Jean accueillit Marie dans sa maison. Elle se tait totalement sur la portée symbolique des paroles de Jésus à Marie et à Jean. Elle ignore aussi totalement la présence de Marie au Cénacle avant la Pentecôte et lors de la Pentecôte.

Pourquoi tous ces oublis, ces silences, ce parti délibéré dans la tradition protestante de lire les textes évangéliques sur Marie de façon si étroite et sectaire? L'Encyclique *Redemptoris Mater* est une invitation, à la suite de *Lumen gentium,* à les aborder d'une manière nouvelle.

II. - Critiques et divergences fondamentales

Et pourtant... la lecture que Jean-Paul II fait de ces textes n'est pas exempte de préjugés; elle pose à un protestant toute une série d'interrogations critiques sur des points bien précis et fondamentaux.

En effet, Jean-Paul II lit l'Écriture à partir du dogme, plus exactement des dogmes christologiques et mariaux de son Église (Immaculée Conception, Assomption). Le protestant ne pourra que procéder de manière inverse: il se demandera si le dogme est bien conforme à l'Écriture. Ce n'est pas le dogme qui doit m'aider à lire l'Écriture, mais au contraire l'Écriture qui m'aidera à lire le dogme et me conduire éventuellement à le rejeter ou à l'accepter.

Une autre question soulevée par la lecture des textes bibliques **chez Jean-Paul II, mais aussi d'une manière plus générale dans l'her-**

méneutique catholique contemporaine, concerne l'emploi de la typologie. L'Encyclique n'hésite pas à identifier Marie ou Jean avec l'Église, Ève ou Adam avec l'humanité pécheresse, Christ ou Marie avec l'humanité rachetée. La tradition protestante est beaucoup plus réservée et sobre quant à l'utilisation de la typologie. Elle ne l'accepte que lorsque les textes bibliques eux-mêmes nous y invitent, la suggèrent explicitement.

Pour mieux cerner ces divergences fondamentales au plan tant de la doctrine que de l'exégèse, je me propose de lire le texte de l'Encyclique en le suivant pas à pas dans ses diverses étapes. Mais pour éviter de trop longs développements, je n'analyserai en détail que l'introduction.

A. *L'Introduction*

1. Dès l'Annonciation, nous est-il dit, Marie a reçu la plénitude de la grâce (cf. 1). Cette affirmation repose sur le texte de *Lc 1,* 28 que la Bible de Jérusalem, se conformant à l'usage catholique, traduit: «Je te salue, comblée de grâce, le Seigneur est avec toi.» Mais la version protestante Segond traduit: «Je te salue, toi à qui une grâce a été faite, le Seigneur est avec toi», et la *TOB*: «Sois joyeuse, toi qui as la faveur de Dieu. Le Seigneur est avec toi.» Les traductions protestantes et la traduction œcuménique optent ainsi résolument pour les termes: «graciée», «objet de la faveur ou de la grâce de Dieu» et non pour «pleine ou comblée de grâce». Linguistiquement parlant, c'est en effet la seule traduction fidèle. Parler de Marie pleine de grâce, c'est déjà projeter dans le texte un présupposé dogmatique, suggérer l'idée que Marie, dès la visitation de l'ange, a été remplie de la plénitude de l'Esprit Saint, comme Luc le dit d'ailleurs un peu plus loin (v. 41) à propos d'Élizabeth. Mais être remplie de l'Esprit, est-ce la même chose que bénéficier d'une manière unique, exceptionnelle de la plénitude de grâce, comme l'affirme la doctrine catholique?

Le texte de Jean-Paul II s'avance très loin dans ce sens, puisqu'il va jusqu'à suggérer que cette plénitude de la grâce salvifique dont aurait bénéficié Marie, elle l'aurait reçue par anticipation, dès l'événement de la Conception immaculée (fin du § 1). Mais l'Immaculée Conception est-elle un événement de grâce ou simplement un dogme? Et ce dogme ne commande-t-il pas d'emblée une lecture de l'Annonciation fondamentalement différente de la lecture protestante?

2. Ce dogme de l'Immaculée Conception permet encore à Jean-Paul II d'affirmer dès le § 2 que la Vierge Marie, avançant dans

son pèlerinage de foi, a gardé fidèlement l'union avec son Fils jusqu'à la Croix (cf. *Lumen gentium,* 58).

En effet, si Marie a été conçue elle-même sans péché et a été gardée toute sa vie pure et sainte, on conçoit fort bien qu'elle ait conservé toute sa vie une foi indéfectible en son Fils. Mais la version matthéenne de *Mc 3,* 31-35, à savoir *Mt 12,* 41-50, semble plutôt infirmer ce fait. Et c'est ce texte que retient la tradition protestante: sa vraie mère, ses vrais frères, ce sont les disciples, et non sa famille par la chair et le sang. Il est difficile de voir dans la version matthéenne, comme éventuellement dans la version marcienne ou lucanienne, une Marie qui demeure spirituellement unie à son Fils sans aucune faille ou malentendu.

3. Le § 3 déclare encore: «Comme l'étoile du matin précède le lever du soleil, Marie dès sa conception immaculée a précédé la venue du Sauveur.» Jean-Paul II veut évoquer ici, je le suppose, le mystère de l'Incarnation, annoncé déjà dans la façon dont Marie, dès avant même sa naissance, lors de sa conception, a été préparée par Dieu à devenir l'habitacle de son Fils. La deuxième personne de la Trinité ne pouvait naître autrement que dans une terre immaculée, un sol vierge, entièrement pur. La logique profonde du dogme de l'Immaculée Conception de Marie n'échappe à personne. Mais quelle est la base scripturaire du dogme? L'Évangile, comme le souligne Luther dans son *Magnificat,* ne nous enseigne-t-il pas plutôt que Dieu a choisi de naître dans la plus humble, la plus pauvre, la plus méprisée de toutes les femmes?

Et que veut-on dire un peu plus loin, dans ce même paragraphe, à propos de Marie «fille de Sion cachée»? Les textes de l'Ancien Testament, auxquels l'Encyclique se réfère (*So 3,* 14; *Za 2,* 14) parlent très simplement de la joie du peuple juif devant la manifestation tant attendue du salut de Dieu à son égard. Que je sache, il est impossible de lire dans ce texte une allusion à une présence secrète, cachée, inaperçue de la Mère de Dieu au sein du peuple d'Israël. Si Marie peut être dite «fille de Sion», ce n'est nullement en fonction de son rôle unique, exceptionnel, dans l'économie du salut, mais tout simplement parce qu'elle est issue du peuple d'Israël, une juive fidèle, qui attendait, comme tant d'autres filles de Sion, la réalisation des promesses messianiques.

Le § 4 surenchérit encore sur les mérites de Marie, qui la prédisposeraient à devenir la Mère de Dieu. Elle est, nous dit-on, cette **femme extraordinaire qui devint la Mère du Christ. Ne faut-il pas**

dire plutôt qu'elle devint cette femme extraordinaire parce qu'elle fut choisie par Dieu pour être la mère du Christ? L'Encyclique l'affirme bien un peu plus loin: «C'est seulement dans le mystère du Christ que s'éclaire pleinement son mystère», et au § 9: «Marie est pleine de grâce parce que l'Incarnation du Fils... se réalise et s'accomplit précisément en cela.»

4. Le § 4 mentionne ensuite très explicitement le dogme de Marie Mère de Dieu. Ce dogme s'applique d'abord au mystère de Christ avant de s'appliquer à Marie, nous rappelle avec beaucoup de justesse Jean-Paul II. Et je n'ai aucun scrupule, à la suite de Luther, de nommer Marie Mère de Dieu.

Mais je me pose ici une question fondamentale, qui me paraît située au cœur même du débat qui nous occupe. Lorsque nous nous référons les uns et les autres au dogme d'Éphèse, sommes-nous vraiment fidèles à l'intention de ce dogme, qui annonce déjà celui de Chalcédoine, à savoir le mystère indicible de l'union du divin et de l'humain dans la personne de Jésus-Christ?

Calvin, dans ses *Commentaires sur l'Harmonie évangélique,* déclare sans ambages à propos de *Lc 1,* 35, «...et pourtant cela aussi qui naistra de toy (sera) sainct, s'appelera le Fils de Dieu»: «Au reste, ce lieu-ci non seulement nous monstre l'unité de personne en Jésus-Christ, mais aussi nous enseigne que Jésus-Christ, entant qu'il a vestu notre nature humaine, est Fils de Dieu». Pour Calvin, à l'évidence, Marie n'est pas simplement la mère humaine de Jésus homme, mais encore, de façon infiniment mystérieuse, la mère humaine de Jésus Fils de Dieu, parole faite chair.

La plupart des protestants aujourd'hui n'osent se montrer aussi affirmatifs que Calvin. Ils se contentent en général de voir en Marie la mère humaine de Jésus homme. Ils interprètent *Lc 1,* 35 comme naguère les nestoriens: Marie n'a rien engendré d'autre que la nature humaine de Jésus. Elle n'est donc pas Mère de Dieu, mais seulement de Jésus.

Mais l'Encyclique, en privilégiant dès le § 4 l'expression «maternité divine de Marie», ne tend-elle pas à tomber dans l'excès inverse et à interpréter le dogme d'Éphèse en un sens monophysite? Du texte de Jean-Paul II, je retire l'impression que Marie est d'abord la Mère divine de Jésus Dieu, bien que — le texte le précise — **elle soit la Mère du Verbe incarné ou du Verbe qui assume véritablement la nature humaine sans l'abolir. Mais — notons-le —**

l'emphase va toujours dans le sens de la divinité de Jésus vers son humanité; pour nous, protestants, l'emphase ira toujours de l'humanité de Jésus vers le mystère de sa divinité.

Le dogme de l'Immaculée Conception me semble aller de soi dans la conception catholique ou même orthodoxe. Si Marie ne met pas seulement au monde le Fils de Dieu dans son indissociable divino-humanité (et cela me paraît conforme au témoignage scripturaire), mais Dieu lui-même en personne, alors ce Dieu ne peut naître évidemment que dans un espace physique et spirituel absolument pur, virginal.

Je ne prétends nullement que Calvin ou la Réforme soient parvenus à mieux rendre compte du mystère de l'Incarnation de Jésus-Christ et de la maternité de Marie que la dogmatique catholique. Je voudrais plutôt attirer l'attention sur le fait que nos formulations doctrinales, d'un côté comme de l'autre, ne sont pas pleinement satisfaisantes et que, si nous étions capables de le reconnaître plus franchement, notre dialogue à propos de Marie commencerait sans doute à se montrer fructueux et plein de promesses pour une approche plus affinée et plus profonde encore du mystère christologique et du mystère de Marie.

5. Le § 5 évoque le double lien de Marie avec le Christ d'une part, avec l'Église d'autre part. Le lien de Marie avec l'Église conduit Jean-Paul II à développer très amplement dans sa 3e partie le thème de la médiation maternelle de l'Église; nous aurons à y revenir. En ce § 5, je note les deux attributs communs assignés à Marie et à l'Église: elle sont toutes deux mère et vierge. Pour nous, protestants, il nous paraît impossible qu'on puisse appeler l'Église mère au même sens que Marie. Marie donne Jésus-Christ au monde; l'Église se borne à proclamer la Parole de Dieu et engendrer des fils adoptifs de Dieu. Sans doute, par son témoignage et sa vie de foi, elle atteste au monde le Christ toujours présent et agissant comme le Crucifié-Ressuscité. Mais c'est le Saint-Esprit, non l'Église, qui continue à actualiser cette présence de Jésus-Christ dans le monde.

Et pour nous, l'Église n'est pas vierge au sens où elle serait déjà pure, sainte, immaculée. L'Église n'est tout cela qu'en espérance, en tant que déjà graciée et justifiée. Mais cette justification et sanctification de l'Église attendent encore leur accomplissement. La sainteté n'est pas pour nous un état ou un statut. Elle est de l'ordre de la promesse. La sainteté de Jésus-Christ est unique, exception**nelle. Lui seul, parce que Fils de Dieu, a pu être le Juste et le**

Saint, totalement sans péché. Ni Marie, ni l'Église ne le sont de la même manière. Ni l'Écriture, ni notre expérience humaine ne nous le disent.

Nous voici à nouveau situés au cœur du débat mariologique. Nous n'acceptons pas plus le dogme de l'Immaculée Conception que celui de la sainteté actuelle de l'Église. Pour nous la sainteté de Marie, de tous les saints, de l'Église comme corps du Christ, est une réalité eschatologique, c'est-à-dire une réalité en train d'advenir, mais non encore accomplie.

6. Le § 6 souligne le thème de l'itinéraire et du pèlerinage de la foi. Nous avons dit à quel point nous étions en accord avec ce thème si fondamentalement biblique, en harmonie aussi avec l'expérience concrète, réelle de la foi. Mais s'agit-il seulement d'une «histoire intérieure» ou d'une «histoire des âmes», comme le suggère ce paragraphe? Et puis revient à nouveau cette vérité non biblique et non existentielle que nous dénoncions au paragraphe précédent: l'affirmation de l'accomplissement eschatologique de l'Église, le fait qu'elle ait comme Marie déjà atteint la perfection.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est là que Jean-Paul II fait allusion au dogme de l'Assomption. Marie a déjà franchi les cieux, glorifiée au côté de son Fils. Elle n'est plus seulement, nous dit-on, Étoile du Matin, mais Étoile de la Mer. Elle qui siège désormais dans la lumière divine éclaire la nuit profonde, les plus épaisses ténèbres du monde (avec ici une référence à saint Bernard).

Personnellement ce dogme de l'Assomption ne me dérange pas. Il existe bien un cantique méthodiste à la louange de tous les saints glorifiés. Pourquoi ne pas y inclure Marie? Mais l'Église terrestre, appelée à voyager encore sur la terre, n'est pas encore l'Église glorifiée. Et son histoire est bien autre chose qu'une histoire intérieure, une histoire des âmes. Elle est encore, comme Jean-Paul II le rappelle plus loin au § 37, une Église des pauvres, qui marche elle-même dans la pauvreté.

Ce qui me paraît en fin de compte manquer le plus dans cette Introduction, c'est précisément ce thème si profondément évangélique de Marie, l'humble servante du Seigneur, graciée non en vertu d'un destin exceptionnel, mais dans et à cause de sa pauvreté. «Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit se réjouit en Dieu mon Sauveur, parce qu'Il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante» (*Lc 1*, 46-46). Ce thème n'est certes pas absent de *Redemptoris Mater*

(cf. §§ 8 et 37); mais on ne peut pas dire qu'il structure en profondeur cette Encyclique, comme il structure le *Magnificat* si célèbre de Martin Luther.

B. *Première partie: Marie dans le mystère du Christ*

La première partie commence précisément par magnifier Marie *à cause de ses richesses*: elle a reçu la *plénitude* de la grâce (§ 7-11); dès l'Annonciation, sa foi et son obéissance sont *totales* (§ 12-13); la réponse de sa foi comporte une coopération *parfaite* avec la grâce prévenante et secourable de Dieu; son *fiat* a rendu possible l'Incarnation. Mais il est vrai aussi, affirme le texte, que tout cela n'a pu se faire que parce que Marie *a cru* à ce qui lui était annoncé, et si elle peut être dite bienheureuse, bénie entre toutes les femmes (*Lc 1*, 42 et 45), c'est à cause de sa foi.

Luther et Calvin se contentent ici d'affirmer: «C'est seulement à cause du regard que Dieu a jeté sur elle qu'on la dira bienheureuse», non à cause de quelque vertu, fût-ce l'humilité ou la foi. Mais il ne me déplaît pas quant à moi que la foi de Marie soit comparée à celle d'Abraham, car dans les deux cas, nous sommes placés en face du mystère de l'élection divine. Par contre, je suis gêné lorsque l'Encyclique en vient à élever la foi de Marie à un statut quasi ontologique et métaphysique. Le § 18 affirme: «Par une telle foi, Marie est unie parfaitement au Christ dans son dépouillement.» Que savons-nous en fait des douloureuses années vécues par Marie de la naissance de son fils à sa mort sur la croix? N'aurait-elle connu ni angoisse, ni doute, ni découragement, ni déchirement? A-t-elle vraiment toujours su marcher à la suite de Jésus? Les évangiles, on le sait, sont silencieux à cet égard, évitant tout panégyrique inutile.

Le § 20, qui porte sur l'enfance de Jésus, est plus conforme à cette sobriété des textes évangéliques. J'aime aussi sa manière de décrire le chemin de croissance de Marie dans son rôle de Mère, qui se clarifie à mesure que la mission de son Fils se découvre progressivement à ses yeux comme aux disciples.

Le rôle de Marie à Cana est présenté de même comme une étape dans le cheminement de Marie et dans la découverte progressive qu'elle fait de sa maternité, de la place qu'elle est appelée à occuper auprès de son fils. Je m'interroge cependant sur un point: peut-on dire qu'à Cana Marie «intercède» pour les hommes en exprimant auprès de Jésus leurs besoins et leurs nécessités (cf. § 21)? qu'elle

agit ici «en médiatrice, non pas de l'extérieur, mais à sa place de mère»? Ne projette-t-on pas ici dans le texte des développements ultérieurs de la piété mariale? Pourtant j'apprécie en même temps que Marie ne soit pas confinée ici, comme dans l'exégèse protestante, dans un rôle purement négatif, celui d'une incompréhension totale de la situation.

Au sujet des noces de Cana, je me pose une autre question: que veut dire Jean-Paul II à propos de la médiation maternelle de Marie? Ce point sera repris dans la 3e partie, mais déjà au § 22 Jean-Paul II assure que «cette médiation de Marie dans l'ordre de la grâce découle de sa maternité divine elle-même». Je ne suis pas sûr de bien comprendre toutes ces considérations de théologie spéculative et me demande si elles nous aident vraiment à mieux pénétrer l'Évangile. D'autant que le § 23 parle ensuite d'une nouvelle maternité de Marie, qui est révélée au pied de la croix au moment où Jésus remet sa Mère à Jean, le disciple bien-aimé. L'évangile de Jean invite en effet à établir un lien entre l'épisode de Marie à Cana et celui de Marie au pied de la Croix. Dans les deux cas, elle est appelée par Jésus «femme» et non «mère», trait linguistique fort étonnant, car un fils n'a pas l'habitude de nommer sa mère «femme».

Pour moi, Marie est ici dénommée «femme» comme Adam au début de la Genèse signifie «homme»; l'évangile johannique la montre associée à la nouvelle humanité représentée par Jésus lui-même: *Ecce homo.* Comme tant de poètes chrétiens l'ont chantée, elle est la *Nouvelle Ève,* la Femme de l'économie nouvelle de la grâce.

Mais Jean représente-t-il pour autant l'Église, et l'Église ne serait-elle pas autre chose que le prolongement de la maternité divine de Marie (cf. § 24)? Ne faut-il pas plutôt regarder à la fois Marie et Jean comme la figure de l'Église en formation, où la famille de Jésus, étroitement associée aux disciples, devient, parce qu'unie à Jésus dans la communion de l'Esprit, l'expression de l'humanité nouvelle et du nouveau Peuple de Dieu?

Je crois percevoir dans le texte de l'Encyclique une tentative pour isoler en quelque sorte Marie de l'Église et faire d'elle comme la matrice de l'Église chrétienne, de même qu'elle a été constituée matrice du Verbe incarné. La spéculation onto-théologique prend ici le pas sur une réflexion théologique ancrée dans le concret du texte biblique et de l'existence quotidienne. Je n'entends pas enlever à Marie et à Jean le statut symbolique et figuratif que leur confère

incontestablement l'évangile johannique; l'exégèse protestante se le permet trop souvent pour tomber dans la banalité: Jésus se serait contenté de confier sa mère à son disciple préféré qui, dès ce jour, l'accueillit dans sa maison. Mais je pose la question: peut-on simplement réduire le titre donné ici à Marie, «femme», à une fonction purement maternelle? Car c'est, hélas!, ainsi que se clôt cette première partie: au pied de la Croix, Marie «continue à être une présence maternelle». Ne faut-il pas dire ici, comme Jean-Paul II au § 46, que Marie est aussi celle qui projette une lumière sur la femme en tant que telle, celle qui indique à toute femme en quoi consiste sa fécondité, sa véritable promotion?

Poussons la réflexion plus loin encore. Marie comme femme est associée aussi à Ève, qui signifie *vie*. Unie à son Fils, du flanc duquel jaillissent l'eau et le sang, symboles de l'Esprit et d'une vie nouvelle, Marie devient porteuse elle-même et symbole de cette *vie* nouvelle de la Résurrection. Mais en aucun cas elle n'en est la fontaine ou la source. Simplement, comme tous les autres disciples, elle est ce canal, cet instrument par lequel la vie de l'Esprit, du Christ crucifié et ressuscité, va pouvoir passer. Comme l'Église, comme chacun de ses saints, Marie est signe, instrument, témoin de la grâce divine, mais non la grâce elle-même. Je rejoins ici ce que l'Encyclique affirme plus loin (§ 37) à propos de Marie, la vraie mère des vivants, et de Dieu comme la source de tout don. J'aime aussi beaucoup que Jean-Paul II à la fin de ce paragraphe désigne Marie au côté de son Fils comme «l'icône la plus parfaite de la liberté et de la libération» par l'élan de sa foi et sa totale dépendance de Dieu. En ce sens elle est bien le modèle vers lequel l'Église est appelée à diriger son regard. Mais ici encore, Jean-Paul II nous exhorte à la regarder toujours comme Mère et non simplement comme Femme.

C. *Deuxième partie: La Mère de Dieu au centre de l'Église en marche*

Cette partie, la plus œcuménique du document pontifical, ne pose pas de vrais problèmes à la foi protestante.

La mission de Marie après la Pentecôte, nous dit-on, ne se confond pas avec celle des Apôtres. Marie a cru la première à la Parole de Dieu et sa foi, née au moment de l'Annonciation, reçoit sa confirmation, comme celle des disciples, à la Résurrection et au Cénacle. Mais Marie n'a jamais reçu comme les apôtres la mission d'annoncer l'Évangile jusqu'aux extrémités du monde et de faire des disciples. Son rôle après la résurrection paraît d'ordre moins

actif, contemplatif surtout (cf. *Lc 2*, 19.51; *1*, 48-59). Elle nous apparaît, comme l'Église, assidue dans la prière, celle qui repasse toutes choses dans son cœur, soutien pour les fidèles. Mais sa foi est aussi celle d'un peuple en marche, qui ne cesse de chercher et de retrouver à travers les âges la présence rayonnante de Marie dans des lieux vénérés de pèlerinage, véritable géographie de la foi et de la piété mariale (§ 28).

Jean-Paul II interpelle ici les Églises sœurs qui portent toutes dans leur marche le souci de l'unité: «Pourquoi, alors, ne pas la considérer tous ensemble comme notre Mère commune, qui prie pour l'unité de la famille de Dieu et qui nous 'précède' tous à la tête du long cortège des témoins de la foi?» (fin du § 30). Et pourquoi toutes les Églises ne s'associeraient-elles pas pour chanter les louanges de Dieu exprimées par Marie dans le *Magnificat* avec leurs «deux poumons», oriental et occidental (§ 34)?

À ces deux questions, nous ne pouvons que répondre *Oui.* Encore faudrait-il pour cela que les protestants puissent croire que les saints ayant quitté ce monde ne sont pas endormis du sommeil profond des justes, comme le professait Calvin en s'appuyant sur *1 Th 4*, 13-18, mais qu'ils glorifient effectivement Dieu, veillent et prient sans cesse dans le Christ dans l'attente des derniers jours, comme le suggère *Ap 4*, 1-8 et *7*, 13-15.

D. *Troisième partie: la Médiation maternelle*

Cette troisième partie reprend plus en détail la question très fondamentale déjà évoquée dans l'Introduction et la première partie, à savoir celle de la médiation maternelle de Marie.

De façon très claire et décisive, Jean-Paul II affirme à la suite de *Lumen gentium*: c'est une médiation dans le Christ; elle découle de la surabondance des mérites du Christ (§ 38). Mais, de façon non moins claire et décisive, il précise encore: la médiation de Marie est étroitement liée à sa maternité. C'est comme Mère du Christ, en comprenant et en vivant sa maternité comme don total de soi, de sa personne, au service de Dieu, qu'elle exerce cette médiation. C'est à travers son pèlerinage de foi, son obéissance totale au don de Dieu, à la vocation reçue de lui, qu'elle réalise en même temps sa coopération maternelle à la mission du Sauveur (§ 39). Jean-Paul II souligne encore: c'est en cheminant avec son Fils que la maternité de Marie subit une transformation singulière.

Si Marie peut donc être dite médiatrice de salut, ce n'est pas **en vertu de son essence ou qualité ontologique particulière, mais**

en vertu d'un acte renouvelé d'obéissance et d'une charité ardente, celle que la Vierge reçoit directement de son intimité avec son Fils. La médiation de Marie est entièrement subordonnée à celle du Fils.

Malheureusement, Jean-Paul II ne se contente pas de fonder la médiation spéciale et exceptionnelle de Marie uniquement sur l'obéissance de sa foi. Plus exactement, il donne à celle-ci un contenu et une portée inacceptables pour une compréhension protestante. L'obéissance de la foi de Marie est reliée à la plénitude de grâce que Marie reçoit au moment de l'Annonciation, lorsqu'elle se trouve visitée par l'Ange, revêtue de la puissance de l'Esprit, qui la rend féconde du Verbe incarné. Jean-Paul II cependant ne se contente pas de dire que l'élection de Marie est fondée sur la seule grâce divine et l'événement de l'incarnation, de l'union hypostatique des deux natures dans la personne du Verbe. Dans ce même paragraphe il insiste non moins sur les vertus propres à Marie: le consentement qu'elle donne à sa maternité divine, sa donation totale à Dieu dans sa virginité, son attitude nuptiale de servante du Seigneur, son ouverture intégrale à la personne du Christ, à toute son œuvre et à toute sa mission, sa prédisposition et son long chemin de collaboration à l'œuvre de son Fils, sa disponibilité intérieure, comme si Marie en vertu de cette cascade de qualités morales et spirituelles avait mérité la faveur divine. Pour les Églises issues de la Réforme, il ne saurait être question de fonder ainsi la médiation et la coopération de Marie à l'économie divine du salut sur un mérite quelconque, fût-ce l'obéissance exceptionnelle de sa foi ou son union indéfectible au Christ. Marie reste pour nous, bien qu'objet d'une faveur inouïe de Dieu — et en ce sens «pleine de grâce» —, de condition humaine, totalement humaine, comme nous l'avons déjà souligné à propos de la sainteté de l'Église ou de la sainteté de n'importe quel saint dans l'Église.

La position protestante découle ici directement de son principe herméneutique fondamental: la justification par la foi de l'homme impie. Pour la Réforme, comme pour saint Paul, l'obéissance est une dimension essentielle de la foi. Mais cette obéissance de la foi ne saurait fonder aucun mérite ou privilège quelconque, à plus forte raison un privilège aussi exceptionnel que celui de médiatrice ou coopératrice du salut. Si on lui attribue ces titres, ce ne peut être pour nous en raison de l'obéissance de la foi, de sa réponse si **confiante en la parole de Dieu, mais seulement en vertu de l'élection**

divine totalement gratuite et de l'habitation en elle du Verbe incarné et de l'Esprit Saint. S'il y a sujet de se glorifier, dit saint Paul dans toutes ses épîtres, ce ne peut être de notre propre gloire, mais de la gloire seule de Dieu (cf. *1 Co 1,* 30; *2 Co 10,* 17; *Ga 6,* 14-16; *Ph 3,* 3; *Rm 5,* 3; etc.). Il est légitime de mentionner le thème de l'obéissance de la foi en se référant à *Rm 16,* 26, mais à condition de ne pas oublier que cette parole finale de l'épître ne constitue que l'écho de la parole initiale de *Rm 1,* 5: «Par lui (Jésus-Christ) nous avons reçu la grâce d'être apôtre pour conduire à l'obéissance de la foi, à la gloire de son nom, tous les peuples païens.»

Le § 40 pose de nouvelles questions aux protestants lorsqu'il affirme: «En intercédant pour tous ses fils, la Mère coopère à l'action salvifique de son Fils rédempteur du monde.» Doctrine fort belle et touchante, mais l'Écriture est tout aussi muette au sujet de cette intercession perpétuelle de Marie que, de manière plus générale, à propos de l'intercession des saints. Peut-on vraiment songer à fonder cette intercession perpétuelle de Marie sur une simple parole prononcée aux noces de Cana: «Ils n'ont plus de vin» (*Jn 2,* 3)? Et peut-on, à plus forte raison, utiliser ce texte pour justifier les titres honorifiques que la tradition catholique n'a cessé de lui décerner: Avocate, Auxiliatrice, Secourable et Médiatrice?

En fait, toute la fin de cette 3e Partie de l'Encyclique se contente de rappeler la foi catholique traditionnelle concernant la médiation maternelle de Marie, laquelle fonde à son tour toute la piété catholique envers elle et la vénération qui lui est due.

Le § 41 rappelle ainsi que Marie a été préservée de toute atteinte de la faute originelle, élevée corps et âme à la gloire du ciel et exaltée en conséquence comme Reine de l'Univers. C'est cette élévation de Marie à la gloire toute semblable et comparable à celle de son Fils qui fonde légitimement la dévotion particulière que les catholiques lui adressent (§ 42).

Les paragraphes suivants (43 et 44) exhortent l'Église à devenir semblable à Marie, à chercher en elle non seulement un exemple et une inspiration, mais encore sa «coopération». «La maternité de l'Église se réalise non seulement selon le modèle et la figure de la Mère de Dieu, mais aussi avec sa 'coopération'» (§ 44). Marie en ce sens déjà coopérait sur terre à la naissance et à l'éducation des fils et des filles de l'Église, comme Mère de ce Fils «dont Dieu

a fait le premier-né parmi beaucoup de frères». Aujourd'hui encore, Marie conduit les fidèles au Christ et à l'Eucharistie. Et comme Jean a accueilli chez lui Marie, le chrétien se livre filialement à Marie et la reçoit dans tout l'espace de sa vie intérieure (§ 45).

Il n'est plus tant question ici de cheminement de foi que d'identification et d'appropriation. La piété protestante est fort étrangère à toutes ces considérations finales de l'Encyclique. Le protestant ne peut que prendre conscience dans ces dernières pages à quel point son regard sur Marie est différent du regard de son frère catholique ou orthodoxe. Marie est sans doute notre Mère commune à tous et à toutes, mais nous ne la voyons pas encore avec les mêmes yeux. Ceci m'amène à formuler des propositions nouvelles pour la recherche de l'unité chrétienne.

III. - Comment, à partir de divergences apparemment insurmontables, marcher dans l'unité de la foi?

Il apparaît, je crois, de plus en plus clairement que, malgré un indéniable ressourcement dans l'Écriture Sainte, l'Église catholique n'est pas encore prête à changer la substance de sa foi ou à abandonner une partie de sa tradition doctrinale.

Nous l'avons vu à propos de Marie: les dogmes continuent à guider l'Église catholique dans sa lecture de l'Écriture et cette pratique en soi fort respectable ne la sépare pas fondamentalement des Églises orthodoxes. Si la communion catholique romaine venait à se séparer de sa propre tradition dogmatique, il serait à craindre que les liens profonds qui l'unissent aux Églises d'Orient ne s'en trouvent profondément affectés. C'est un péril auquel le Magistère romain ne peut guère envisager de s'exposer.

Mais il nous apparaît aussi de plus en plus clairement que chercher à réaliser une unité de foi dogmatique entre Rome, Canterbury, Wittenberg, Genève, Moscou et Constantinople, c'est vouloir résoudre le problème de la quadrature du cercle. Dès lors ne faut-il pas chercher à déplacer notre approche œcuménique?

Plutôt que de tenter, comme le suggéraient naguère le mouvement de Foi et Constitution et le groupe des Dombes, de réaliser l'unité des Églises en œuvrant dans le sens d'un consensus sur les articles fondamentaux de la foi, ne serait-il pas plus réaliste, mais aussi plus conforme à l'ampleur des divergences fondamentales qui subsistent entre nous quant à l'interprétation dogmatique, d'essayer

une autre voie, non pas celle rivale du christianisme pratique ou social, mais celle d'une recherche de la communion de foi dans et à travers nos divergences?

J'ai dit tout le fossé qui sépare encore une lecture protestante du mystère de Marie de la lecture catholique du même mystère. Est-ce que ces divergences, si fondamentales à certains égards, nous empêchent réellement de regarder Marie comme notre Mère commune à tous, comme figure, exemple, modèle de l'obéissance de la foi? Notre respect commun devant les textes de l'Écriture qui nous parlent de Marie, du cheminement de sa foi ne suffisent-ils pas à fonder entre nous une véritable *koinônia* dans l'Esprit Saint et dans la proclamation du Mystère du Verbe incarné et rédempteur? L'accord réalisé en 431 au Concile œcuménique d'Éphèse sur la formule «Marie, Mère de Dieu», même s'il donne lieu à des interprétations dogmatiques divergentes à orientation nestorienne ou monophysite, ne constitue-t-il pas déjà comme tel un lieu suffisant de convergence?

C'est sans doute à chaque Église, à chaque communauté chrétienne qu'il appartient de répondre à ces questions. Mais une chose est sûre: l'œcuménisme fondé sur un modèle unitaire, d'accords théologiques sans faille, s'est révélé impraticable et illusoire.

Nous devons apprendre à pratiquer dans l'obéissance à la Parole et à l'Esprit un nouveau type d'œcuménisme. L'appel à l'unité que les Églises ont entendu dès le début de ce siècle de la part de leur unique Maître Jésus-Christ retentit aujourd'hui dans nos cœurs de manière non moins puissante, fondamentale. Mais nous ne devons pas craindre d'y répondre et de nous engager en pratiquant des voies nouvelles.

Aujourd'hui, le vin paraît manquer pour célébrer dignement et joyeusement les noces de Cana. Croyons-nous, à l'exemple de Marie, que le Seigneur peut encore changer l'eau contenue dans nos jarres en un vin nouveau meilleur que l'ancien?

B-1301 Bierges-Wavre
Venelle des Marronniers, 9

Jean-Paul GABUS
Faculté universitaire de
Théologie Protestante de Bruxelles

Sommaire. — Après avoir relevé les aspects positifs de l'Encyclique *Redemptoris Mater*, cette lecture protestante souligne les divergences fondamentales qui subsistent en mariologie entre protestants et catholiques et invite ceux-ci à pratiquer un œcuménisme nouveau.